

لِحَاشِيَةٍ

عَلَى

كَيْفَايَةِ الْأَصُولِ

لِلْأَصُولِيِّ لِلْحَقِّقِ وَالْعَلَامَةِ الْكَبِيرِ الْمَلَقِيِّ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ السَّيَّاطَانِ الْبَلَدِيِّ الْأَوَّلِيِّ

الشَّهِيرِ بِسَيَّاطَانِ الْعُلَمَاءِ

١٢٩٦-١٣٨٢ هـ.ق

مِنْ أَعَاظِمِ تَلَامِذَةِ الْأَخْوَندَارِ السَّافِي

الْمُجَرَّدِ الثَّالِثِ

مَبَاحِثُ الْأَلْفَاظِ

النَّوَاهِي

لِحَاشِيَةٍ

عَلَى

كِفَايَةِ الْأُصُولِ

لِلْأُصُولِيِّ الْمُحَقِّقِ وَالْعَلَامَةِ الْكَبِيرِ الْمَلَقِّ
السَّيِّدِ مُحَمَّدِ السَّيِّدِ السَّيِّدِ السَّيِّدِ السَّيِّدِ

الشَّهِيرِ بِسَيِّدِ الْعُلَمَاءِ

١٢٩٦-١٣٨٢ هـ

مِنْ أَعَاظِمِ تَلَامِذَةِ الْأَخْوَندِ الْخَرَّاسَانِيِّ

الْحَجَّاءِ الْبَلَّاحِ

مباحث الألفاظ

النواهي - العموم والخصوص - المطلق والمقيد

المجمل والمبين



حاشية سلطان العلماء على كفاية الأصول / ج ٣

الطبعة الثانية

١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م



للطباعة المحدودة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطيبين
الطاهرين والمعصومين صلوات الله عليهم اجمعين و بعد فهذا
هو الجزء الثالث فى النواهي وما يتلوها من مباحث الالفاظ من
الحاشية التى علقناها على كتاب كفاية الاصول فى علم الاصول
للاستاد العلامة آية الله الخراسانى قدس سره ومنه نستمد محمد سلطان

(قوله الظاهر ان النهى بمادته و صيغته فى الدلالة على الطلب مثل الامر بمادته و
صيغته) (اقول قد يكون لفظ النهى مصدراً و يصح منه الاشتقاق كما يقال انهاءك عن
كذا و عليه يصدق النهى على طلب الترك بالقول والاشارة والكناية وقديطلق ويراد
منه خصوص طلب الترك بالقول المخصوص اعنى صيغة لا تفعل ويكون من باب اطلاق
الكلى على الفرد وقد يكون اسماً يراد منه القول المخصوص الدال على طلب الترك
وعليه لا يصح منه الاشتقاق واما اطلاقه على الصيغة المعروفة سواء استعملت فى الطاب
او غيره فهو من اصلاح اهل العربية خاصة ولا يتأتى فى لفظ النهى المعانى المذكورة
فى لفظ الامر من مفهوم الشئى والشان والفعل و تحوها و يتأتى فى مبحث النهى
مامر فى مبحث الامر من اعتبار العلو او الاستعلاء ونحوه من المطالب المذكورة
فى ذلك الباب فى مادة الامر وفى صيغته لان الامر والنهى مشتركان فى الطلب غير
ان متعلق الطلب فى الامر هو الوجود وفى النهى هو العدم حسبما نص عليه اهل المعانى
فما يكون من لوازم الامر من حيث كونه طلباً يتسحب فى النهى ايضاً و لكن لا يخفى ان
ما به الاشتراك بين الصيغتين انما يكون عرضياً لا ذاتياً اذ مدلولهما متباينان ذاتاً
كما هو الشأن فى المعانى الحرفية واما لفظ الامر والنهى فلا مانع من كونهما موضوعين

لطلب الفعل والترك الذين هما من المعاني الاسمية فيكون مفهوم الطلب مشتركا
 بينهما و سياقنا له مزيد بيان من ذى قبل (قوله نعم يختص النهي بخلاف وهو ان
 الطلب فيه هو الكف او مجرد الترك وان لا يفعل) (قول) لا بد لكشف القناع عن وجه
 المرام من تقديم امرين في المقام (الامر الاول) في بيان القدرة وهي حالة نفسانية
 بها يصح ان يصدر عن القادر الفعل متى شأ ولا يصدر عنه متى لم يشأ. وصد ذلك
 هو المعجز وهذه القدرة في الانسان امكانية متساوية نسبتها الى وجود الفعل وصدوره
 عنه وعدمه ومهما ضمت المشية اعنى الارادة اليها خرجت نسبتها عن صرف الامكان
 الى احدا الجانبين واما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بالنظام الاتم فهي
 خارجة عن حريم الامكان بالغة الي حد الوجوب فقد رتبته تعالى خالية عن شوب الامكان
 وصحة الفعل والترك التي هي ثابتة في قدرة القادر الممكن فقدرته الممكن مرتبة ناقصة
 في حد ذاتها لانها زائدة على ذاته وادراكه بحيث لو كانت قدرته عين علمه وعلمه عين ذاته
 لكانت تامة واجبة الفعل عنه فكانت حقا فعلا لا قوة محضة فظهر من ذلك انه ليس من شرط
 القدرة بما هي قدرة صحة الفعل والترك وكون القادر متساوي النسبة بالنسبة الى الفعل
 والترك وان هذا شرط في القدرة الناقصة والالما صحت اطلاقها على القادر المطلق جل اسمه
 فتعريف القدرة بمعناها العام هي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وجوب المشية وضرورتها
 في الواجب الوجود لا ينافي صدق القضية الشرطية والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا صفة
 الفعل والترك ولا يسمون الفاعل الدائم الفعل الضروري الفاعلية قادراً والحق خلافه كما
 صرح به المحققون في مسطوراتهم وان القوة الفعلية اذا كانت مع شعور ومشية تكون
 قدرة سواء كانت مع دوام الفعل ام لا وصحة صدور الفعل وعدمها انما تكون بالنسبة
 الى القدرة الناقصة ومن هنا يظهر ما في اطلاق قولهم في الاصول كصاحب المعالم وغيره
 (اذا تقرر صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة) ان قد عرفت انه يكفي في صفة
 القدرة صدور الفعل عن شعور و ارادة وليس ما خرداً في حقيقة تاتيرها في العدم
 اصلا بل لا يفعل كون العدم اثرأ للقدرة فضلا عن استواء نسبتها اليه والى الوجود و
 مقدورية الفعل انما تكون باقتدار الفاعل على قطع استمرار العدم بالتاثير في

الوجود لا بالتأثير في العدم وإن القضية المشهورة وهي عدم العلة علة للعدم إنما يراد
 به عدم حصول الأثر عند عدم العلة لا تأثير العدم فإن عدم التأثير والتأثير في العدم
 ضروري غنى عن البرهان (الأمر الثاني) في مدلول صيغة النهي لا ريب أن مدلول
 حرف النهي الداخل على صيغة المضارع بقوله لا تفعل هو المعنى الحرفي الإيداعي و
 يكون مفاده الردع عن الفعل كما أن مفاد الأمر البعث إليه ويكون المرتبة السابقة
 عليه هي كراهة المولى عن الفعل وحيث أن مفاد النهي هي الردع عن الفعل فلامحالة
 يكون مركزه الماهية المهملة الحاكية عن الخارج كصيغة الأمر وليس الفرق بينهما
 من حيث المادة أصلاً وإنما الفرق بينهما من حيث الهيئة خاصة لوضوح أن قضية الردع
 عن الشئ المنع من إيجاده كما أن قضية البعث الحث على إيجاده وليس مدلول النهي
 طلب ترك الفعل في مقابلة مدلول الأمر الذي هو طلب إيجاب الفعل لكي يكونا مشتركين
 في الطلب ويكون مابه الافتراق بينهما بمتعلق الطاب ولازمه أن يكون ما به الافتراق
 بينهما بجزء من مدلول الهيئة لا بتمامها فإن ذا فاسد جداً ضرورة أن مفاد حرف النهي
 الداخل على الفعل ليس معناه اسمياً مستقلاً في المحاظ أعني الترك الذي هو مصدر وما يرادفه
 من المعاني الاسمية بل هو معنى حرفي إيقاعي يعبر عنه بالروع الذي هو معنى اسمي
 الضرورة في مقام التعبير عن مفاد الحروف بالمعاني الاسمية ومن المعلوم أن متعلقه
 هو الفعل الذي هو أمر وجودي فلامحالة يكون مفاده الروع عن الفعل فالتعبير بطاب
 الترك مسامحة في مقام الفرق بين المداولين (ومن هنا يظهر سقوط النزاع المعروف
 في تعيين مدلولها أن متعلق الطاب في صيغة النهي بل هو الكف أو مجرد الترك فإن
 الحق في الجواب أن يقال لا هذا ولا ذاك بل متعلق النهي هو الفعل وقضية تعلق النهي
 به هو الردع عنه ومن البين حصول موافقة النهي بمجرد عدم أعمال القدرة في وجود
 المنهى عنه لا حاجة إلى الكف عنه المسموق بالرغبة إليه نعم يترتب الثواب على موافقة
 بداعي نهيه عنه لا بمجرد الترك بداعي آخر كما أن ترتب الثواب على موافقة الواجب
 إنما يكون في صورة داعوية الأمر لا مطم سواء كان هناك رغبة تفسانية إلى المنهى
 عنه لكي تكون صرف الميل عنه كفاً عنه لاجل النهي عنه أم لا فلا يتوقف ترتب الثواب

على الكف كما توهمه بعضهم وجعل ذلك دليلاً على توجه النهي إلى الكف مضافاً إلى منع الملازمة بين مجرد الموافقة وترتب الثواب ويرد على القول بالكف أن الطلب المتوجه إليه إما مطلق أو مشروط وعلى الأول يلزم تحصيل الرغبة إلى الحرام لكي يتحقق الكف وتحصيلها ليس بمرغوب لاشراً ولا عقلاً بل عدم أخطار المعصية في البال مرغوب فضلاً عن تحصيل الرغبة فيها كما كان ذلك دأب الأولياء والصلحاء وعلى الثاني يلزم كون النواهي مشروطة بوجود الرغبة في الحرام وبطلانه غنى عن البيان إذ داعوية النهي ليست مقصورة على وجود الرغبة بل ربما يكون عدم الرغبة إلى الحرام لاجل النهي هذا كله في صيغة النهي (بقي الاشكال) في قول المولى أترك النزفاً مثلاً حيث أن مدلوله طلب الترك وقدم آتفاً أن الترك أمر عديم لا يتعلق به القدرة فلا يقع مركزاً للتكليف (والجواب) كما أفاده الاستاد أن كون العدم الأزلي لا بالاختيار لا يوجب كك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محالاً للتكليف لأن لاستمرار العدم حظاً من الوجود ولا يكون نقياً محضاً غير قابل لتأثير القدرة فيه (و استشكل فيه بأن عدم الفعل نفي محض في نفس الأمر لا تأثير ولا تأثير فيه أصلاً وليس استمرار العدم أمراً حاصلًا بحسب الواقع وإنما هو اعتبار عقلي محض يكون ثبوته في العقل كمفهوم العدم فتأثير صفة القدرة فيه بحسب الخارج غير معقول (والجواب) أن استمرار العدم بمعنى ابقائه إنما ينتزع من عدم أعمال القدرة في جانب الوجود وقد حققنا في الأمر الأول أن استواء نسبة القدرة إلى الفعل والترك مركزاً في القدرة الناقصة وإن لازم نقصانها إمكان الفعل والترك فاذن يكون إبقاء العدم واستمراره هو أحد طرفي الإمكان و يلزم من امتناعه سلب القدرة الناقصة راساً والامتناع في جانب العدم في القدرة التامة الواجبة إنما يكون لتامة الاختيار فلا يتنازع في الاختيار ومن البين أن الإمكان بالمعنى المذكور يكفي في تصحيحه يتعلق بالتكليف لوضوح أن الأمر الانتزاعي تابع لمنشأته في الاختيار فلا غرو أن يتعلق الطلب بالترك بهذا الاعتبار (إذا تمهد ذلك فلزجج إلى شرح كلمات الاستاد) فنقول ليس مراده من (قوله متعلق الطلب مجرد الترك) كون مدلول صيغة النهي هو الترك الذي هو معنى

اسمى حسبما اوضحنا سبيله فى الامر الثانى بل المراد ان الزجر الذى هو مدلول
الهيئة انما يكون من نسخ التكليف و متعلق هذا التكليف واقعا لابد ان يكون
مقدورا والعدم ليس قابلا لتعلق التكليف به ومن المعلوم ان هذا نزاع فى مسألة
عقلية موضوعها اعم من صيغة النهى شامل لقول المولى اترك الزنا والنزاع فى تعيين
مدلول صيغة النهى هيئة ومادة بحث فى مفهوم الصيغة وضعا او اطلاقا وقد حققنا
آنفا ان مدلول الهيئة معنى حرفى ايقاعى يعبر عنه بالزجر عن الفعل فى مقابلة البعث
اليه المدلول للامر وسيأتى بيان مآذنها عند تعرض الاستاد (قوله فان التارك ايضا
يكون مقدورا والا لما كان الفعل مقدورا وصادرا بالارادة) (اقول) ان صحة الفعل
والتارك واستواء نسبة القدرة اليها ليست مركوزة فى حقيقة القدرة بمعناها العام
وانما هى محددة للمرتبة الناقصة منها بحيث لو كانت فاقدة لها لخرجت عن حريم
القدرة ودخلت فى حدود العجز المقابل لها وليس لازم الاستواء المذكوران ان يكون
العدم اثر للقدرة والارادة بل المراد منه كون القدرة الناقصة لاقتضاء بالنسبة الى
طرفيها مالم ينضم اليها الارادة ومهما انضمت اليها خرجت القدرة عن حد الاستواء
وصارت مؤثرة فعلا فى جانب الوجود فظهر مما ذكرنا ان معنى كون التارك مقدورا
هو استواء نسبة القدرة الناقصة الى التارك والفعل والا كان الفاعل بالنسبة الى الفعل
فاعلا موجبا صادرا عنه لاعن علم ومشية لان المفروض انه لاحد دون ذلك فى طرف
النقصان للقدرة الناقصة (قوله وكون العدم الازلى لابلاختيار لا يوجب ان يكون
كك بحسب البقاء والاستمرار) (اقول) هذا جواب عن شبهة الخصم اولا من حيث
ازلية العدم وسابقيته على القدرة الحادثة وامتناع تاثير الحادث فى القديم وثانيا
من حيث ان العدم يمتنع ان يكون اثر او مؤثرا بالضرورة (و تقرير الجواب ان
بقاء العدم واستمراره بعد حدوث القدرة اثر للقدرة الحادثة ويكون مركز التكليف
فى النهى هو بقاء العدم وهو منتزع عن عدم اعمال القدرة والارادة فى ايجاد الفعل
والامر الاتراعى تابع لمنشائه فى الاختيار وعدمه وقضية استواء نسبة القدرة الى
الايجاد وعدمه صحة استناد العدم المضاف الى القادر حسبما اوضحناه آنفا (قوله

ثم انه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار كما لا دلالة لصيغة الامر (اقول) قد سبق في مبحث تعيين متعلق الامر والنهي ان متعلقهما هي الطبيعة الالبشرية المقسمة المعرأة عن جميع الاعتبارات اللاحقة المعنوية عليها في ضمن انحاء المشتقات التي بعضها قابل للحمل على الثورات كضارب ومضروب وبعضها متأب عن الحمل عليها كضرب ويضرب وهي الماهية المهيمنة المندكة في انحاء صيغ المشتقات الغير القابلة لتعلق اللحاظ الاستقلالي بها والالخرجت عن الالبشرية وصارت قسما من المشتقات في حياتها وهذا هو الجزء المادى لصيغة النهى كصيغة الامر وقدر آفا ان الجزء الصوري لها هو النسبة الابقاعية الحرفية التي يهبر عنها بالزجر وحيث ان الطبيعة المهمة المعرأة عن الوجود والعدم لا يمكن ان تكون منتهية او مطلوبة فلا محالة انها تلحظ مرأة للخارج حين انشاء الزجر عنها وليس العدم كالوجود قيدا مأخوذا في المادة لها نهي ناعليه من كونها مهمة لخالية عن كل القيود والطوارى ولا في الهية التي مدلولها معنى حرفي ايقاعي ولو كان مفهوم العدم داخلا فيها لزم انقلابها عن الحرفية الى الاسمية فاعتبار العدم انما يأتي من ناحية الزجر عن الفعل وقضية ذاك جعل صيغة النهى بمادتها مرأة للخارج وقضية الزجر عنها حال كونها مرأة للخارج توجيه النظر الى عدمها والتسبب لابقاء عدمها في الخارج ومن البين ان المرآتية انما تكون من كيفيات اللحاظ حين الاستعمال ولم يقع الاستعمال فيه ولا يكون مأخوذا في الموضوع له شرطاً او شرطاً فمر كز النهى بيمينه هو مر كز الامر وانما يكون الاختلاف في اقتضاء الهية فان الامر تسبب للايجاد والنهي تسبب لابقاء العدم ولا الوجود مأخوذاً في المادة ولا في الهية لاشطراً ولا شرطاً ويتفرع على ذلك خلوا لصيغة عن الدلالة على المرة والتكرار ونحوهما مما هو زائد على مدلولها (قوله وان كان قضيتهم مغتلا تختلف) (اقول) اختلفوا في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بمعنى الدوام وذهب بعضهم الى الاول كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة في محكي كلامهم (اما) بان تكون موضوعة لعطائي طلب التترك الشامل للمرة والتكرار كما هو المصرح به في كلام بعضهم اوبان يكون موضوعة لخصوص المرة كما نقل عن بعض آخر وذهب

بعضهم الى الشانئ كالاملاء فى اءء قوليه المءكى فى النهاية وشيئا البهائى وتلميذه
 الفاضل الجواء وصاحب المعالم (وربما يترأى من بعض المءشين قءه على المعالم منع
 اقتضاء النهى سلب جميع الافراء فضلا عن اقتضائه الدوام نظراً الى ان تعلق النهى
 على المفهوم خبراً او انشاء يتصور على وجهين ورءه فى ضمن جميع الافراء ورءه
 عليه فى الجملة بحيث يصلح تحققها فى ضمن السلب الكلى والسلب الجربى فليس
 لازمه ترك جميع الافراء ولو فى آن واء ايضاً) واءت خبير بان قضية ذلك عءم امكان
 عصيان النهى اصلاً لوضوح عءم امكان الاثنان بجميع الافراء الغير المتناهية من
 المنهى عنه فيكون المرتكب لبعض افراد المنهى عنه تاركا لبعض آءر لامحالة
 ولو فى آن واء فلامحالة ان مفاء النهى يكون امراً قطعى الحصول فى الخارج فلا
 معنى للمنهى عنه فالمنع المذكور فاسء ءءاً لامجال لاحتماله اصلاً فءالة النهى على
 كون المطلوب ترك جميع افراد المنهى عنه ولو فى زمان واء مقطوع بها غير قابل
 للنزاع فانهصر الخلاف فى ءالته على ءوام الترك المءاول عليه بالنهى الى آءر العمر
 او ءالته على ترك جميع الافراء فى الجملة ولو فى زمان ما (ويءءل ان يكون
 النزاع فى ءالة الاءزامية بان يقال ان النهى موضوع لطلب ترك الطبيعة ويستازم
 ذلك ءالة على الدوام او المرة فينسحب النزاع فى كل طلب متعلق بالترك وان
 كان بصيغة الامر كقول المولى اترك الزنا او اءته عنه او كف عنه او اءهاك عنه ونحو
 ذلك مما يءل على طلب الترك و على كلا التقءيرين يكون النزاع فى ظهور اللفظ
 (واما لو كان البء فى اقتضائه عقلاً للدوام كما يترأى من كلمات بعض المءققين وفاقا
 لظاهر كلام الاستاء فلامحالة تكون المسئلة عقلية نعم لابد من اءراز كون الطبيعة
 المهمة تمام المطلوب واوبه عونة مقءمات الحكمة حتى يكون عءمها بعءم جميع
 الافراء فلا بءان يكون متعلق النهى باى لفظ كان طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان او
 حال فلا يءرى البء فى النواهى المقيدة بوقت خاص كقوله عم ءعى الصلوة ايام
 اقراءك او حال خاص كقول الطبيب لا تا كل البزل للمريض ونحو ذلك من القيوء المءرءة
 عن الاطلاق (اءانه ءء ذلك) فنقول ان النهى متى لم يقءد بقاءه كان المولى بءء

البيان افاد طاب ترك الطبيعة اعنى المفهوم اللابشرط ولا يتحصل الا بترك جميع الافراد لوضوح ان ايجاد المطلق حاصل بايجاد فرد منه فى الخارج فلو كان مأموراً به كفى فى الامتثال ولو كان منهياً عنه حصل المخالفة لامحالة فاذن لا بد فى امتثال النهى من ترك المخالفة الحاصلة بترك كل من افراد المنهى عنه سواء كانت الافراد دفعية او تدريجية ضرورة ان الافراد التدريجية افراد له حقيقة فلا بد من دوام الترك مادام العمر (وتوهم) ان اقصى ما يستفاد من الماهية الواقعة فى حيز النهى او النهى نفى الحكم عن جميع الافراد ولا يستفاد من ذلك الاستيعاب فى الازمان المعبر عنه بالعموم الارمانى الا ترى ان قول القائل لارجل فى الدار لا يفيد نفى وجود الرجل فيها فى كل زمان كما ان القضية المسورة بواحد من الفاظ العموم تكون مطلقة لا موجهة بالدوام والاستمرار (مدفوع) بان زمان قضية الجملة الاسمية هو حال النطق عرفاً ومن ثم تدل على النفى على الاستيعاب فى الحال والمفروض عدم تقييد الماهية المهمة بزمان من الازمنة اصلاً وانها تمام المطلوب فى مقام الترك فلا جرم ان مفادها الاستيعاب فى الافراد التدريجية ايضاً (واستدل شيخنا البهائى فى محكي كلامه فى حاشية الزبدة للقول بالدوام بان ترك الفعل فى وقت من الاوقات امر عادى للمكلف حاصل منه بحسب المادة فلا حاجة الى النهى عنه فلو لم يكن النهى للدوام لكان صدوره من الحكيم لغواً انتهى) وهذا انما يتم لو لم قل القائل بالمرة ان النهى للفور كما هو المحكى عنه والا فلا يلزم المحذور المذكور لوضوح كون المنهى عنه ح تركه بعد صدور الخطاب فى الزمان الثانى فلا يلزم اللغو (قوله ثم انه لا دلالة للنهى على ارادة الترك لو خولف او عدم ارادته) (اقول) توضيحه ان مركز النهى ليس الانفس الطبيعية المعرأة عن قيد الوجود والعدم وقضية ذلك كرهها مبعوضة بحيث يكون المطلوب هو خلو الصفة عن الوجود ولا يتحقق ذلك الا باعدام تمام الافراد دفعية و تدريجية لكى يتوصل المكاف الى ترك الطبيعة الذى هو المطلوب من النهى ونقيض اللابشرطية هو وجود الطبيعة وبعد انتقاض المطلوب بنقيضه لا دليل على بقاء النهى فى الزمان الثانى فلا اقتضاء له بعد اعصيان بالنسبة الى بقية الافراد نعم لو كان مفاد النهى هو المحصور

كان لدعوى الانحلال وجهها لكنه ممنوع جدا لما حققنا سابقا ان مر كره هي الطبيعة واعتبار الخارج في لحاظ المولى خارج عن حيز النهي بتاتا ولا يوجب ذلك دخوله في القضايا المحصورة والفرق بين النهي والامر بالاستيعاب في الاول دون الثاني انما جاء من ناحية خصوص المتعلق من كون المطلوب بالنهي ترك الطبيعة باعدام تمام الافراد بخلاف الامر فان المطلوب منه ايجاد الطبيعة ويتحقق بايجاد فرد منها (و مما ذكرنا ظهر وجه الحكم بالسقوط فيما اذا تعاق النذر بترك شرب التتن مثلا فانه بمجرد تحقق الشرب يحصل الحنث ويسقط الحكم بالجرمة في الزمان اللاحق ولا يحرم الشرب بعد تحقق الشرب ولو آنا لما لظهر ان قضية تعاق النذر بترك الطبيعة كون النذر والمندور واحداً وهو ترك الطبيعة رأ - ا بمعنى خلوا الصفحة عن وجود الشرب ونقيضه وجود الشرب في الخارج وليست قضية ذلك انحلال النذر الى نذور متعددة على حسب تعدد افراد الشرب وحصول الحنث وتعدد على حسب تعددها ضرورة ان ترك الطبيعة من حيث هي طبيعة شئ واحد ونقيض الواحد واحد نعم لو قصد النادر ترك الشرب في كل آن على نحو القضية المحصورة فلامحالة يكون لكل ترك نقيضا هو بديله فينحل النذر الي نذور متكررة على حسب تعدد التروك ويكون الاتيان ببديله عصيانا بالنسبة الى ذلك الترك فيتعد المخالفة والموافقة لامحالة (قوله بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة ولو كان اطلاق المتعاق من هذه الجهة ولا يكفى (اقول) لعل مراده من المتعلق ماله وجود في الخارج وقد جعل متعلقا للنهي كالخمر في قوله (لا تشرب الخمر) و من البين انه خارج عن حيز قدرة المكلف فلا بد ان يعتبر القضية بالنسبة الى تلك المتعلقات قضية حقيقية ضرورة عدم قصر الحكم على الموجودات الخارجية في زمن صدور الخطابات الشرعية فيكون وزان تلك الاحكام وزان المحمولات في ساير العلوم ومن الواضح ان القضايا الملزمة منها ليست قضايا طبيعية بل هي قضايا محصورة يكون الاحكام ثابتة لموضوعاتها بعد تطبيق الحكم في الكبرى على الموضوع الموجود بان يقال هذا خمر وكل خمر حرام وهذا بخلاف ما يكون خاليا عن المتعلق الخارجى كقوله (لا تكذب)

اذ لا وجود للكذب في الخارج قبل صدوره من المكلف لكي يقال هذا كذب وكل كذب حرام فلا بد ان يقول انا مكلف وكل مكلف يحرم عليه الكذب ومن البين ان قضية امكان التطبيق على الموضوع كون الكبرى قضية محصورة يكون الموضوع فيها مابنه ينظر الى الافراد بحيث ينحل الحكم عليه الى احكام متكثرة حسب تكثر الافراد ويكون لكل واحد اطاعة ومعصية بحياته ولازمه عدم سقوط النهي بالمعصيان ولكنه لا بد من احراز كون المتكلم في مقام بيان الاطلاق بالنسبة الى تلك المتعلقة بان يكون في مقام ضرب القانون و اعطاء القاعدة الكلية ومعه لا باس بالتمسك بالاطلاق السرياني الانحلالي بالنسبة الى الاحكام الثابتة لتلك المتعلقة ومن هنا بتسنى لنا ابانة الفرق بين الاوامر والنواهي حيث ان الاولى قاصرة عن السريان الى الافراد فضلا عن الانحلال الى احكام متكثرة حسب تكثر الافراد ويكون مركز الامر نفس الطبيعة المعرأة عن كل القيود والمقصود من الطلب ايجادها في الخارج فيصدق وجود الطبيعة باول الوجود كما في قوله (اكرم العالم) فضلا عما يكون خاليا عن المتعلق الخارجي كقوله (صل) ربما ذكرنا يندفع اشكال المحشى الشيخ على قدس سره حيث قال نعم اوجرت مقدمات الحكمة ثانياً في نفس كيفية تعلق النهي بالطبيعة وبعبارة اخرى في افادة طلب تركها ولو بعد الاتيان من جهة استكشاف مبعوضة الوجود مطم بها فاه وجه الا انه يسأل عن عدم اجراء مثل هذا في الاوامر انتهى كلامه (وقد او ضحنا الفرق بين القبيلتين فلا اشكال نعم لا تنسحب تلك القاعدة في قول المولى لا تقر بوالزنا ولا تكذب مما هو خال عن المتعلق لفظاً وتقديرأ مع ان المفهوم منه عرفاً هو العموم السرياني الانحلالي فلا ينحسم الاشكال بخلافه (نقل وتعقيب) قال في تقريرات بعض الاعلام في بيان وجه العموم الانحلالي (وحيث ان النهي ينشأ غالباً عن مفسدة في المتعلق سواء كان له موضوع خارجي يدور قولية الحكم مدار فعليته كما في لاتشرب الخمر او لم يكن كذلك بل كان المتعلق للنهي فعل المكلف الغير المتعلق بموضوع خارجي كما في لا تكذب فلا محالة يكون تمام الافراد مشتركة في المفسدة ولازمه انحلال الحكم وتعلقه بكل واحد واحد من الافراد مستقلاً انتهى كلامه) وفيه

انه لا طريق للاستكشاف ميغوضية تمام الافرادواشتراكها في المفسدة الامن ناحية
 النهي فمهما فرض كون متعاق النهي صرف الطبيعة وصرف الشئ لايتنى ولايتكثر
 ولازمه سقوط النهي بالعصيان لعدم انطباق صرف الوجود في الزمان الثاني بعدتحققه
 في الزمان الاول كما كك الحال في الامر الذي متعلقه صرف الوجود ضرورة كون
 متعلق النهي هو بعينه متعاق الامر ولاوجه للتفرقة بينهما اصلا (نقل وتعقيب) قال
 في مقالة النهي والتحقيق ان يقال ان مرجع الاطلاق الذي هو نتيجة مقدمات الحكمة
 ليس الا الى جعل الطبيعة المهمة المحفوظة في ضمن جميع صور الماهية من المقيدة
 والعارية عن القيد وغيرهما تمام الموضوع للهيئة مثلا ومن المعلوم ان طبع تمامية
 الموضوع تحقق تمامه باول وجوده ولازمه سقوط الامر المقصود منه الوجود بذلك
 اذ لا تصور في تماميته لموضوع امره (واما في النهي) حيث كان المقصود الاصل
 اعدامه فطبع اطلاق الماهية المهمة يقتضي عدم صدق الاعداد عليها الا بائدا
 جميع افرادها حتى المتعاقبة منها اذ بوجودها ولو بعد وجوده يصدق ايض وجود
 الطبيعة المهمة فلا مجال لاعدادها الا بترك ذلك ايضاً وح هذه الجهة من الفرق
 بين الامر والنهي انما جاء من ناحية اختلافهما في المقتضي بالفتح لامن ناحية طبع
 اطلاق المادة انتهى (وفيه نظر) اذ لا شك ان الموضوع في القضية الطبيعة والمحصورة
 نفس الطبيعة حسبما اوضحنا سبيله في المباحث السابقة ولكن لكثرات مضمحلة في
 الموضوع في الاولى والوحدة مضمحلة في الكثرات في الثانية بمعنى ان الطبيعة اذا كانت
 ما فيه ينظر بحيث يكون الملحوظ في مقام الانشاء نفسها بماهي لم ينحل الحكم
 الى احكام متكثرة لان المفروض ان المنتهى اليه الاشارة العقلية نفس الطبيعة
 بماهي نظير قواهم الرجل خير من المرأة فلا يمكن انطباقها على كل فرد كي ينحل
 الحكم الى احكام متكثرة كما هو الشأن في الطبيعية ومتى كانت مابه ينظر الى
 الكثرات الفردية بحيث يكون منتهى الاشارة العقلية نفس الكثرات فلا محالة ينحل
 الحكم الى احكام متكثرة على حسب تكثر الافراد لمكان انطباق الكبرى على
 كل فرد بطريق الشكل الاول لكونها قضية محصورة ولا تباوت الحال الابدية

الملاحظ ويكون المستعمل فيه فى الحالتين نفس الطبيعة و يكون الملاحظ خارجا عنها بتاتا ومن البين ان ما يكون خارجا عن الطبيعة و كان فى طولها يمتنع ان تخصص به و تصير به حصصا فى عرضها اذ هذا شان القيود والطوارى اللاحقة فى مرتبتها (اذا تمهد ذلك) فنقول لاشك ان لحاظ الطبيعة فى نفسها لحاظ استغلاى يتعلق بنفس الطبيعة ولحاظها مرأة للكثيرات لحاظ آلى والجمع بينهما فى مقام الجعل ممتنع عقلا والطبيعة اللابشرط المقسمى وان كانت سارية منطبقة على كلنا الحالتين لكن انطباقها انما يكون بعد تكون الملاحظين والمفروض امتناع تكونهما فى لحاظ واحد وح لو كان مركز النهى نفس الطبيعة بماهى فلا جرم ان النهى لا ينحل الى فواهى كثيرة ولازمه سقوطه بالعصيان ولو كان نفس الطبيعة بماهى مرأة للكثيرات كان لازمه انحلال النهى والمفروض امتناع اجتماع الملاحظين فى آن واحد ومجرد اللابشرطية لا يجدى فى مقام الجعل مع امتناع الملاحظين وهما ليسا قيدين فى مرتبة الطبيعة لكى تنقسم الطبيعة اليهما وكانت مخلوطة بهذا الاعتبار حتى يكفى انطباق اللابشرط عليها فى مقام الجعل فظهر مما ذكرنا انه لا ينحل عقدة الاشكال بما ذكره فى مقالات الاصول ولا باس بالتشبت بالقرينة العامة فى افادة التكرار فى النواهى خاصة التى تخلوا عن المتعلق لفظا وتقديرأ نظراً الى اشتمال اكثرها على المتعلقات الخارجية بحيث صارت الدلالة على التكرار ارتكازية كما يظهر للمتتبع فيها (قوله المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجا تحت عنوانين باحدهما كان موردأ) (اقول) لابد لتوضيح المرام من ايراد صور فى المقام والتنبيه على ماهو الخارج وما هو الداخل فى محل النزاع بين الاعلام (منها) تعلق الامر والنهى بشيئين متبائن ذاتا متفارقين فى الصدق فانه لاشكال فى جواز الاجتماع سواء كانا متعاندين كالصلوة والزنا او غير متعاندين كالصلوة والنظر الى الاجبية فانهما غير مشتركين فى ذاتى اضلا والفرق بين المثالين ان الاول لا يجتمعان موردأ لثبوت التعاند شرعا بين الصلوة والزنا بخلاف الثانى فانهما يجتمعان موردأ وان لم يجتمعا مصداقا (ومنهما) ان يتعلق بشيئين متبائن بالقيود مع اشتراكهما فى ذاتى

بحيث يمتنع جمعهما في مصداق واحد كالسجود لله والسجود للمصنم وهذا ايضا لا اشكال ولاخلاف في جوازه ومرجهه الى التباين بين مورد الامر والنهي ولا فرق في هذه الصورة بين ان يكون القيد ان منوعين او مصنفين او مشخصين اولا كك و مثال الاول كما قال المولى ار كب الخيل ولا تركب الحمير ومثال الثاني كما قال اكرم الرومي ولا تكرم الزنجي ومثال الثالث كما قال اكرم زيدا ولا تكرم عمرا ومثال الرابع كالامر بالسجود لله والنهي عن السجود للمصنم لوضوح ان القيدين مجرد اضافة الى امر خارج عن حقيقة السجود (وفي الجميع يصح نسبة الامر والنهي الى الجامع المشترك حقيقة اذ الكلبي الطبيعي متصف بالصفات المتضادة لكنه على نحو القضية المهمة وهي في قوة الجزئية ولاضير فيه اذ مرجهه الى القول بان بعض الطبايع حرام وبعضها واجب ومما ذكرنا ظهر ان كون الواحد بالجنس واحدا بالعرض كالفرس والحصان وكذا الواحد بالنوع كزيد وعمر لاينا في صحة نسبة عوارض كل واحد منها الى ما به الاشتراك الموجود بوجود النوع او الصنف او الشخص قضية للاتحاد في الوجود فقول المحشي قده ويسمى ذلك واحدا بالجنس وواحدا بالعرض منظر وفيه اذ الكلبي الجامع ليس واحدا بالجنس وواحدا بالعرض (ومنها) توجيه الامر والنهي الى شئ واحد شخصي ولاخلاف ولا اشكال في المنع عنه وكذا الحال الى واحد نوعي او جنسي من جهة واحدة لوضوح ان ماله الى التوجيه الى الواحد الشخصي ومثال الاول كما قال المولى اكرم زيدا ولا تكرمه ومثال الثاني كما قال اكرم الانسان ولا تكرم الانسان ومثال الثالث ار كب الحصان ولا تركب الحمير فزيد وعمر مثلا واحد بالنوع والانسان واحد نوعي (و منها) تعلقها بشيئين متساويين في الصدق ولا اشكال في المنع عنه لان المفروض اتحادهما في الوجود فلا اقل من لزوم اشكال التكليف بمالا يطاق لعدم امكان خروج المكلف عن عهدة الامر والنهي (ومنها) ان يكون بين متعلقيهما عموم مطابق مع تعلق الامر بالاختصاص فهذا ايضا لا اشكال في المنع عنه بناء على اعتبار المندوحة لعدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين لوضوح توقف ترك المنهي عنه على ترك جميع افراد الاعم فيجب ترك الاختصاص ايضا مع فرض وجوب فعله فيكون

مأله الى تعلق الامر والنهى بشئ واحد (ومنها) تعلقهما بشئ واحد جنسى او نوعى من جهتين تعليميتين وان لم تكونا متلازمتين بحيث امكن افتراق جهة الامر من جهة النهى وبالعكس وهذا ايضا لاشكال فى امتناعه لوضوح ان تعدد العلة الخارجية عن حيز الطاب لا يقضى بتعدد العنوانين و من ثم بنى بعضهم امتناع اجتماع الامر والنهى على رجوع العنوانين الى تعدد الجهة التعليمية مثلافى مثل الصلوة والغصب يكون مركز الامر والنهى هو الجامع بين العنوانين و خصصرية الصلوة والغصب خارجة عن حيز الامر والنهى وتكون جهة تعليمية عنده ومن ثم يمتنع الاجتماع و هذه هى الصور الخارجة عن محل النزاع بعضها جائز وبعضها ممتنع (بقى الصورة الداخلة فى محل النزاع و هى صورة العموم من وجه مع كون الجهتين تقييدتين بحيث يكون عنوان المامور به مغايراً فى نفسه لعنوان المنهى عنه مع اتحادهما صدقاً فى بعض الافراد كالصلوة والغصب فان الحركة والسكون المشتركين بينهما واحد جنسى والجهتان فيهما تقييدتان فتكون داخلة فيه (و صورة العموم المطلق مع تعلق الامر بالاعم حسبما صرح فى الفصول بان محل النزاع ما اذا تعلق الامر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق مع عموم المامور به كما لو امره بالحركة ونهاه عن التذانى الى موضع فتحرك اليه فان الحركة والتذانى طبيعتان متخالفتان وقد اوجدتهما فى فرد واحد فيخرج عن محل النزاع ما اذا اتحدتا حقيقة وتغايرنا بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهى بالمقيد كما اذا قال المولى صل ولا تصل فى الدار المغصوبة انتهى) وخص محل النزاع فى القوانين فى العموم من وجه والحقق مع صاحب الفصول و سينجلي وجهه عند التعرض لادلة المجوزين (قوله وان كان كائناً مقولاً على كثيرين كالصلوة فى المقصوب) اقول لاشك ان مركز الامر والنهى هى الطبايع الكلية لالاشخاص الخارجية فلو لم يكن بين العنوانين المتعلقين للامر والنهى جامع ذاتى اصلا لم يكن داخل فى محل النزاع بتاتاً كما مر آنفاً ولو كانا محتويين على الجامع ولم يكونا متصادقين على مصداق واحد لم يكن داخلاً ايضا فى حيز النزاع فلا بد من وجود الجامع مع التصادق

كفي يكون داخلا في محل الكلام فقد يكون الجامع واحداً جنسيا كالحركة والسكون
المعتونين بالصلوتية والغصيبة بناء على كونهما ذاتياً لا عرضياً وقد يكون واحداً
نوعياً كالانسان الجامع بين العالم والفاسق فيما اذا قال المولى اكرم العالم ولا تكرم
الفاسق ومن البين ان العنوانين اذا كانا كاليين كان الجامع كلياً اعم فالمراد من الواحد
(في قولهم هل يجوز اجتماع الامر والنهي في واحد) هو الواحد الكلي لا الواحد الشخصي
لمذكرنا من كون مركز الامر والنهي الكلميات فمعنى قولهم انه هل يجوز صدور
الامر والنهي المتعلقين بالعنوانين المشتركين في واحد جنسى او نوعى مع تصادقهما
على مصداق خارجى ومن البين ان لزوم محذور التضاد انما يكون باعتبار الصدق
على الخارج اذا المفاهيم في انفسها متباينات لا تصادق بينهما اصلاً كى يلزم محذور
التضاد (والمثال المذكور في كلامه مثال للعنوانين المشتملين على واحد لا الواحد
(قوله وان الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي ان تعدد الوجه والعنوان)
(اقول قد تقدم في صدر الكتاب ان العلوم الاختراعية كالعربية والاصول والفقه و
نحوهما ليس بينهما ترتيب وتقدم وتأخر ذاتي ولا لموضوعات ابوابها ومسائلها جامع
حقيقى اصلاً فلا جرم ان وحدة الجهة المترتبة على عدة من المسائل تصير داعية
للمؤسس على جعلها علماً واحداً متمائزاً عن علم آخر فلا محالة بكون التمايز بالوحدة
التركيبية الاعتبارية وتلك الوحدة انما جاءت من فاحية وحدة الغرض لا من فاحية
وحدة الموضوع فينتزع مفهوم واحد عن موضوعات المسائل يعتبره لا بشرط الكى
يتحد معها فاذا يدور تميز داخل المسائل عن خارجها على معرفة دخلها في الجهة
المبحوث عنها بلا حاجة الى معرفة الموضوع ومن البين ان مجرد تعدد موضوعات
المسائل لا يوجب التمايز بين المسائل مالم تختلف الجهات فلا بد من عقد مشكلتين
مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها وعقد مسألة واحدة مع وحدة
الجهة ولو مع تعدد الموضوع وحيث ان الجهة الملحوظة في هذه المسألة وهي ان
تعدد الوجه والعنوان هل يوجب تعدد متعلق الامر والنهي بحيث لا يسريان الى المصداق
ام لامتمايزه عن الجهة المبحوث عنها في مسألة النهي عن العبادات فان الجهة في

المسئلة الثانية وهى اقتضاء النهى فساد العباداة والمعاملة المنهى عنهما بعد الفراغ عن التوجه اليهما هى المايزة بين المسئلتين لانعدد الموضوع كما زعمه صاحب الفصول لوضوح ان عدة من مسائل الاصول متحدة محمولاً وموضوعاً مع العلوم الآخر حسبما مربيانه فى صدر الكتاب فيلزم اتحاد بعض العلوم مع بعض آخر ولا مناص عن هذه العويضة الا بما ذكرنا (قوله فالنزاع فى سراية كل من الامر والنهى الى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً) اقول المفاهيم والماهيمات فى انفسها متخالفات لا يصدق احديهما على الاخرى بالحمل الاولى و انما يكون التصادق باعتبار الاتحاد فى الوجود الحقيقى فلا يسرى كل من الامر والنهى الى متعلق الآخر مثلاً لا يسرى الامر بالصلوة بماهى مفهومها الى مفهوم الغصب اذ لا يحمل مفهوم الصلوة على مفهوم الغصب كى يسرى حكمها اليه بل المحدوز سراية حكمهما الى المصادق الخارجى الذى يصدق عليه المفهومان فيلزم من سراية الحكمين الى الوجود الخارجى اجتماع الضدين فقوله (لاتحاد متعلقيهما وجوداً) اشارة الى ما ذكرنا (قوله لامن مباديهما الاحكامية ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية) (اقول المراد من المبادئ الاحكامية ما يرجع البحث فيها الى احوال الوجوب والحرمة ونحوهما من الاحكام التكليفية والوضعية بمعنى امكان اجتماعهما بمجرد تعدد الوجه فى موضوع واحد او امتناعه فيكون الامكان والامتناع من احوال الوجوب والحرمة والمراد من المبادئ التصديقية ما يقع وسطاً لاثبات مسئلة اصولية فى مقابلة المبادئ التصورية التى توجب تصور مفهوم موضوع المسئلة او محمولها وحيث ان هذه المسئلة يكون دليلاً على تعيين تعارض الدلائل وتشخيص مورد التعارض حسبما يأتى فى كلامه التنبيه عليه امكن جمعها من المبادئ التصديقية بل ربما يقال بتعين ذلك كما فى تقريرات بعض الاعلام نظراً الى عدم ترتب البطالان مثلاً على مجرد الامتناع ولا بد من اجراء احكام التعارض عليهما فتكون من المبادئ التصديقية (والمراد من المسائل الكلامية هى التى يكون البحث فيها عن المبدء والمعاد وما يجوز استناذه الى المبدء الا على وما لا يجوز فلو كان النزاع فى جوار صدور الامر والنهى عنه تعالى فى موضوع واحد باعتبار

تعدد الوجه وعدم جوازه كانت المسئلة كلامية والمراد من المسائل الفرعية مايتعلق بفعل المكلف من اجتماع الوجوب والحرمة فى فعل المكلف وعدم الاجتماع وكونه محكوما باحد الحكمين او بثالث من ساير الاحكام (اذا تمهد ذلك فنقول لاريب ان هذه المسئلة بعينها موضوعا ومحمولا مشتركة بين تلك العاوم وانما يختلف الجهة المقصودة بخصوصها فيها لوضوح ان مسئلة (هل يجوز اجتماع الامر والنهي من قبل المولى فى فعل واحد باعتبار تعدد العنوان) صالحة لان يكون الغرض منها تحقيق حال الاحكام فتكون من مبادئ الاحكام ولان يكون الغرض منها تشخيص مسئلة التعارض فتكون من المبادئ التصديقية ولان يكون الغرض منها تحقيق جواز صدورهما من الحكيم فتكون من مسائل الكلام ولان يكون المراد من الجواز هو الشرعى و يكون المقصود تحقيق حكم فعل المكلف وح لامحيص الا من اناطة تعددها بتعدد الجهة المقصودة منها فى كل علم وحيث كان الغرض من هذه المسئلة استنباط الحكم الشرعى بجعل نتيجهتها وسطا لذلك فلاغرو فى كونها مسئلة اصولية بهذا الاعتبار وان كانت من مسائل علم آخر باعتبار جهة اخرى لما سبق فى اول الكتاب من امكان تداخل المسائل بالنسبة الى علمين او ازيد وانما يكون المايز بينهما خصوص الجهات وتفاوت الاغراض ولاضير فى انطباق جهتين عامتين على تلك الجهة كانت باحدهما من مسائل علم وبالاخرى من آخرو مما ذكرنا ظهر سقوط ما اورده بعض المحشين (بقوله قد عرفت فى اوائل التعليقة انه ليس فى المسائل المعنونة فى هذا العلم غالبا ما يكون له جهات متكثرة اى اغراض مترتبة عليه بحيث يكون جهة من جهاته هنا باعثة على البحث عنه فان عنوان هذه المسئلة مثلا لا يعقل ان يترتب عليه الغرض من علم الفقه اذ ليس البحث فيه عن فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير بل عنوان موضوعه نفس اجتماع الامر والنهي ومحموله الجواز والامتناع كما ان كونها كلامية لاعمى له الا عند البحث عن حسنه وقيحه من حيث ان البحث والزجر فعله تعالى انتهى كلامه) وانت خبير بان البحث عن جواز اجتماع امره تعالى و نهيه فى فعل المكلف بحث عما يجوز وما لايجوز عليه تعالى نعم المراد بالجواز فى مسئلة

الفقه هو الجواز الشرعي لا الامكان والامتناع ومجرد تغيير التعبير كما صنعه لا ينهض
فرقاً في موضوع المسئلة بمد وضوح اتحاد المراد مع ان التداخل في الجملة ولوام
يكن غالباً يكفي للإلجاء الى الالتزام بكون المائز هو اختلاف الجهات والاعراض كما
اعترف به في صدر كلامه (قوله مثلاً اذا امر بالصلاة والصوم تخييراً بينهما وكك نهى
عن التصرف في الدار) (اقول) مراده من النهي عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار
هو النهي تخييراً بمعنى كون الجمع بينهما مبعوضاً للمولى فمع ترك احدهما يجوز
ارتكاب الآخر ومن ثم قيد الصلاة في الدار المغصوبة بمجالستهم نظراً الى حصول
الجمع المبعوض مع الصلاة المطلوبة لوضوح ان اجتماع الصلاة مع فعل احدهما
ليس من باب اجتماع الامر مع النهي لما قلنا من عدم النهي مع ترك احدهما كما
هو قضية النهي التخييري فلازم الامر التخييري وجوب واحد من الفعلين ولازم النهي
التخييري هو حرمة الجمع بين الفعلين فلا بد من حصول الجمع مع واحد من طرفي
الواجب التخييري لكي يدخل في هذا الباب (تمهيد) اختلفوا في تحقق التخيير في
الحرام على نحو تحققه في الواجب و اجازة بعضهم واحاله اخرون و ارجعوا النهي
الى عنوان الجمع كحرمة الجمع بين الاختين فيكون النهي تعيينياً لا تخييراً (وجه
الاستحالة ان النهي التخييري لا بد ان يرجع الى مفهوم احدهما كالوجوب التخييري
ولا زمه حرمتها معاً اذ قضية النهي عدم حصول متعلقه في الخارج بخلاف الامر فان
حصول متعلقه بفرد ما كاف في مقام الامتثال ومن البين ان الاتيان بكل واحد منهما
اتيان لمفهوم احدهما فيكون حراماً والمحكي عن الشهيد اختيار هذا القول وتفصي
بعض عن هذا الاشكال بالالتزام بتقييد متعلق كل واحد من عدلي التخيير بقيد الاجتماع
مع الآخر بمعنى ان مركز النهي التخييري نفس المتعلق لمفهوم احدهما لكن
كل واحد من المتعلقين مقيد بقيد الاتيان بالآخر (وانت خبير بان لازمه تعدد
الحرمة والعقاب عند الجمع بينهما لوضوح تعدد المتعلق بالتقييد المذكور وقضية
تعدد الحرمة والعقاب ومن هنا يظهر ان اشتراط الحرمة بالقيد المذكور لا يجدي
ايضالاًن قضية الجمع بينهما فعليه الخطاين فيلزم تعدد العقاب (والحق جواز النهي

التخييرى كالوجوب التخييرى ومتعلقه نفس الفعاليين ولكن الحرمة مشوبة بالجواز بمعنى جواز الاتيان بكل واحد منها عند ترك الآخر وهذا سنخ من الحرمة لا تقضى المنع عن كليهما فلا حاجة الى التقييد لافيهما ولا فى متعلقها وقدر بيانها فى مبحث الوجوب (اذا تمهد ذلك فنقول لاشك ان الوجوب والحرمة ضدان لا يجتمعان فى موضوع واحد ولو كانا تخييريين اذ لا ينقص رتبتهما عن الاستحباب والكره مع انهما مشوبان بالجواز المطلق فالتزاحم يرجع الى مقام الجعل على القول بالامتناع ويمتنع جعل الوجوب والحرمة التخييريين فى موضوع واحد مثلا وجوب نكاح احدى الاختين لا يمكن اجتماعه مع حرمة احدهما مع فرض كون نفس النكاح مركزاً لهما لاعتوان الجمع وان كان كل واحد من الحكمين مشوباً بالجواز ولازمه عدم حصول العصيان بفعل احدهما وهذا لا يجدى لرفع التضاد فى مقام الجعل ومع ارجاع النهى الى عنوان الجمع لا يلزم الاجتماع فى موضوع واحد لوضوح ان عنوان الجمع لا يصدق على الصلوة فى المغصوب فقط والمجالسة مباينة للصلوة والجمع يحصل بهما ومع فرض تعلق النهى التخييرى بالتصرف فى الدار المتحد مع الصلوة يكفى للتمثيل ولا حاجة الى ضم المجالسة اصلاً ومقصود الاستاد التمثيل لحصول الاجتماع فى الخارج الذى يحصل به العصيان كى يتضح بذلك جريان النزاع فى الجواز والامتناع فيه فظهر من ما ذكرنا ان تمام الملاك فى جميع الاقسام انطباق عنوان الحرام على الواجب سواء كان الوجوب عينياً تعيينياً نفسياً او كفائياً او تخييرياً او غيرياً نعم فى الوجوب الغيرى المقدمى حيث ان عنوان المقدمة لا يكون مركزاً للوجوب فيكون جهة تأملية واسطة لثبوت الوجوب للعناوين الخاصة فلامحالة يكون خارجاً عن هذه المسئلة وقد علم مما ذكرنا من الملاك ان الامر والنهى متى كانا تخييريين او كفائيين فلا شك فى دخولهما فى باب الاجتماع لوضوح ان المطلوب بالامرح وجود الطبيعة المقرون بعدم البدل والنهى ايضا متوجه الى متعلق الامر فيتحد المورد (قوله ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هو المهم فى محل النزاع من لزوم المحال) (اقول) لاشك ان فى مقابلة دعوى الامتناع الحاصل من اجتماع الحكمين المتضادين هى دعوى

الامكان العام وهو المراد من الجواز فى كلمات المجوزين لا الامكان الوقوعى بمعنى انه لا يلزم من فرض وقوعه محال لوضوح ان الجواز بهذا المعنى لا يثبت بمجرد ابطال دلائل الخصم على الامتناع بل الثابت من ابطاله هو الجواز بمعنى الامكان العام ولا يتفاوت فى ذلك اصلا وجود المندوحة وعدمها ولزوم التكليف بالمحال محذور آخر لادخله بهذا النزاع فاذا دخل فى محل النزاع العموم المطابق مع تعاقب النهى بالعام وتعلق الامر بالخاص و انما اخرجه منه من اعتبار المندوحة لوضوح كفاية اختلاف الطبيعتين فى رفع التضاد وثبوت الامكان العام عندهن يرى الجواز بمجرد الاختلاف المذكور نعم لا بد من اعتبار المندوحة فى الحكم بالجواز فعلا لمن يرى التكليف بالمحال محذورا آخر ويرى ارتفاع هذا المحذور بمجرد المندوحة وان الجمع بينهما يسوء الاختيار واما من يرى التكليف بالمحال محذورا مطم فلا يجدى المندوحة فى الحكم بالجواز فعلا فى المجمع لوضوح ثبوت ملاك الاستحالة فى المجمع على قوله (وتجرب محل النزاع على وفق ما افاده الاستاد موافق لكل من يرى نفس التكليف كك محالا كصاحب الحاشية على المعامل وصاحب الفصول وغيرهما وهذا بخلاف ما يظهر من بعض المانعين من كونه من باب التكليف بالمحال خاصة فان اعتبار المندوحة لازم عندهم كما لا يخفى ولعل هذا التقيد فى محل النزاع صدر من هؤلاء (قوله كما ربما لا بد من اعتبار امر آخر فى الحكم به كك ايضا) (اقول) قد اختار جماعه من افاضل المتأخرين القائلين بالجواز فى مقابلة الامتناع بطلان الصلوة فى الدار المغصوبة للاجماعات المحكية على ذلك و ظهور بعض الروايات فى البطلان فمجرد وجود المندوحة لا يكفي فى الحكم بالجواز فعلا المترتب عليه الصحة فى مورد الاجتماع (قوله و بالجملة لوجه لاعتبارها الا لاجل اعتبار القدرة على الامتناع) (اقول) قد نقلنا قول المحقق الثانى فى مبحث الضد عند بيان الثمرة ان الوجوب انما يتعلق بالطبيعة حين كونها امرأة للخارج لا بخصوصية الافراد حسب ما يريانه مستوفى فلا محالة يكون انطباقا على الفرد المزاحم قهريا فيتحقق به الامتناع قهراً ويكون مجزياً عقلاً فبناء على عدم لزوم محذور التضاد فى المجمع لاتراحم بين الوجوب والتحريم و

يمكن الاتيان بالمجمع بداعي الامر بصرف الطبيعة فيكون ممثلا وعاصيا وهذا مبني على كون القدرة شرطا للتكليف بحكم العقل من جهة قبح التكليف بالعاجز و اشتراط المندوحة انما يتاني على هذا القول اذ مع عدمها و انحصار افراد الواجب في المجمع كما اذا تعلق النهي بالعام والامر بالخاص لاشك في حصول التزام بين الوجوب والحرمة فلا بد من ترجيح جانب النهي او الامر والقول بسقوط الآخر كما انه على القول باعتبار مقدورية الفرد بخصوصه لاجدوى في اعتبار المندوحة كما ربما يترأى من صاحب تقريرات بعض الاعلام وقد نقلنا كلامه في ذلك المبحث مع ما فيه وعلى هذا القول يقع التزام بين الوجوب والحرمة ولو في العموم من وجه اذا الحرمة في المجمع مانعة عن المتدورية فلا بد من ترجيح اجد الحكمين نعم يمكن القول بصحة العبادة بداعي رجحان المجمع وان لم يكن هناك امر بناء على عدم وقوع الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة والتشبه باطلاق المادة فظهر ما ذكرنا ان اعتبار المندوحة انما يتاني على القول بتعلق الطلب بالطبيعة مع عدم مجذور التضاد في المجمع وكون القدرة شرطا عقائيا لا لاقتضاء الخطاب ذلك والا كان التكليف محالا ولا جدوى في وجود المندوحة اصلاحا سيما اوضحنا سبيله ولعل (قوله فافهم) اشارة الى ما ذكرنا (قوله فان تعدد الوجه ان كان يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والايجاد) (اقول) قد سبق في مبحث تعلق الامر بالطبيعة ان القائل بتعلق الامر والنهي بالفرد كالحاجبي و نحوه بنوا ذلك على عدم وجود الطبيعي في الخارجى فلامحالة يتعلق بالفرد لا بالطبيعة لعدم تعلق القدرة بايجادها والحاجبي مع القول بتعلق الامر والنهي بالفرد ذهب الى جواز الاجتماع في هذه المسئلة واحتج عليه بان مورد الامر والنهي متغايران ولعل نظره الى ان الفردين اللذين يكون احدهما مورد الامر والآخر مورد النهي متغايران ولا يكونان موجودين بوجود واحد كالحلاوة المجتمعة مع البياض ومن البين ان تعدد الوجه يكون مجدي على القول بالفرد لان مآله الى تعدد الوجود ولو كان المراد ان العقل يحلل الفرد الخارجى الى فردين يتعاق الامر باحدهما والنهي بالآخر فلا اقل من تعدد الوجه وان لم يتعد

الوجود فيكون الوجه الذي يكون مركزاً للامر مغايراً للوجه الذي يكون متعلقاً للنهي في عالم الذهن وان كان المصداق واحداً في الخارج وسيأتي ان بعض القائلين بالجواز يكتفي بهذا المقدار من التباين وان كان بعضهم لا يكتفي بهذا القدر ويقول بتباين مورد الامر والنهي مصداقاً نعم لو كان مراد القائل بالفرد هو الفرد المنتشر بمعنى كون الماهية مأخوذة مقيدة بقيد التشخيص المانع من الشراكة والصدق على كثيرين وان كان تقييدها بكل شخص تقييد ترددي لا تعيني لما كان مجال القول بالجواز لوضوح ان هذا المفهوم لا يتم الا باخذ تشخص من الشخصات معه ومن البين عدم تعدد الوجه وان مركز الامر والنهي واحد شخصي خارجي ولو على نحو التردد في الشخصات الخارجية وليس هناك مفهوم كلي يكون مركزاً للامر ومفهوم آخر مركزاً للنهي فلا يتعدد متعلقهما ولو في الذهن وقد تقدم حكاية ذلك عن صاحب الفصول في فصل متعلق الامر والنهي وجعل ذلك وجهاً للقول بتعلقهما بالفرد وقد سبق مناتزيفه (نقل وتعقيب) قل المحشى الشيخ على قدس سره بعد توضيح كلام الاستاد ولكنه يمكن الفرق بكون خصوصية الفردية وان لم تكن عين كل من العنوانين الا انها داخلية فيها جزء ولو كان كل منها معرئ عن الآخر والا فمع عدم لحاظ بعض الخصوصيات في كل من عنوان المأمور به والمنهى عنه لا يحصل الفرق بين القول بالطبيعة وبين القول بالفرد وح يشكل تقريب الجواز على الثاني حيث انه لا بد من المباينة المفهومية راساً بين المتملقين كما لا يخفى انتهى كلامه (و في ما افاده نظر لان متعلق الامر والنهي متى كان نفس الوجودات الخاصة الخارجية بحيث يكون في عالم الذهن اشارة اليها كما اذا قال اكرم هذا او هذا الخ وقال ايضا لا تكرم هو لانه يمكن مجال لتقريب الجواز اصلاً لوضوح اتحاد المتملقين في عالم الذهن وهذا نظير الوضع العام والموضوع له الخاص فان الوجودات الخاصة وان كانت ذات عنوانين الا ان المفروض تعلق الامر والنهي بانفسها ولا يكفي تعدد الجهة اصلاً ومن البين امتناع ذلك في نسخ الطلب وجوبا وتحريماً لوضوح ان مركزهما هو الحاضر في عالم الذهن بما هو مرآة للخارج وعالم الخارج وعاء السقوط للاثبات وهذا بخلاف الوضع فانه

يمكن سريانه الى الخارج كاسم الاشارة المستعمل فى الوجود الخارجى فاقصى ما يمكن اخذه فى متعلقهما هو مفهوم الشخص اذلا يحضر فى عالم العقل الا سنخ المفهوم وهو كلى ويكون ما به ينظر الى الشخصيات الفردية اما بنحو البدلية كما فى الامر او بنحو الاستيعاب كما فى النهى وما فيه ينظرون كان شخص هذا المكان المغضوب لا طبيعة المكان الا ان عنوان الغضب امر انتزاعى من نسبة الكون الى ملك الغير الحاصل بلارضاه ومن البين ان هذا العنوان ليس من الشخصيات الفردية لانها من سنخ الوجود لامن سنخ الامور الانتزاعية العارضة على الشخصيات وان كانت الشخصيات ايضا من عوارض الوجود الخاص حسبما حقق فى محله وكذا عنوان الصلوة مركب اعتبارى وعنوانه امر انتزاعى ايضا فيكون هذان العنوانان خارجين عن الشخصيات والشخص المأخوذ جزء فى عالم الذهن لا يكون ما به ينظر الى ذيك العنوانين فيكون مركز الامر والنهى متعددا فى عالم الذهن والفردان متعددان ايضا ولو اعتبارا نظراً الى ان العقل يحلل الوجود الواحد المنطبق عليه الطبيعتان الى خصوصيتين كل واحدة منهما فردا واحدة من الطبيعتين فلا يسرى الحكم منها الى فردا اخرى وهذا القدر يكفى لجريان النزاع فيه ولعل قوله فلا تغفل تنبيه على ذلك (قوله انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع الا اذا كان فى كل واحد من متعلقى الايجاب والتحرير) (اقول) لابد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى ان التزاحم تارة يكون فى مقام تطبيق الحكمين بعد الفراغ عن مرتبة الجعل ومنشأه عدم قدرة المكلف على امتثال الخطابين و من الواضح ان التزاحم الحاصل فى مقام التطبيق لا يسرى الى مقام الجعل فلا مانع من جعل الحكمين فعلى القول بالجواز فيما كان للمكلف مندوحة لا مانع من جعل الحكمين على العنوانين المتغايرين ويكون الايجاب والتحرير فعليين ويكون الخطبان كاشفين عن الملاك حتى فى المجمع فيكون الآتى به حايضا للمصلحة وخايضا فى المفسدة الملزمتين وعدم قدرة المكلف على امتثال الخطابين فى المجمع لا يضر بفعالية الخطابين لان المفروض تمكنه من امتثالهما فى غير المجمع وكك الكلاء فيما اذا لم يكن للمكلف مندوحة مع القول بعدم سزاية الايجاب والتحرير الى المجمع

لكى يلزم اجتماع الضدين فيه لوضوح عدم المانع فى مقام الجعل الانشائى لا الحكم
الفعلى من قبل المولى وانما المحذور ثابت فى مقام التطبيق وهو عدم القدرة على
الامتناع فىكون الخطابان كاشفين عن تمامية الملاك فى الحكمين فلامحالة يكون
زمام الترجيح بيد العقل (ودعوى) رجوع هذه الصورة الى التعارض نظراً الى مكان
تزاحم المصاحبة والمفسدة فى مقام الجعل الذى زمامه بيد المولى فبيان الراجح الفعلى
وجعل الحكم على طبق الراجح انما يكون من وظيفة المولى خاصة وربما يتكفل
المولى فى مقام بيان الحكم من قبله الى بيان ما هو اظهر دلالة من المتعارضين او
اقوى سنداً كما هو الشأن فى المتعارضين (مدفوعة) بان المفروض عدم سرية الطلب
من الطبيعة الى المجمع فلامانع من جعل الحكمين الانشائيين فلا جرم انهما كاشفان
عن ثبوت الملاك لكل من الحكمين حتى فى المجمع ولازمه كون زمام الترجيح
بيد العقل خاصة (و هذا كما ترى مبنى على تصوير مرتبة الانشاء والا فالدليلان
متعارضان لوضوح عدم امكان الامتناع مع عدم المندوحة وعدم القدرة دائماً على
الامتناع ومع تعارض الدليلين لا يبقى مجال لاستكشاف الملاك اصلاً وعندنا فى تصوير
مرتبة الانشاء اشكال سيتلى عليك من ذى قبل انشاء الله هذا كله بناء على القول بالجواز
(وانما الخطب كله فى استكشاف تمامية الملاكين على القول بالامتناع لمكان
التضاد فى الحكمين الفعليين على موضوع واحد لان المفروض سرية الايجاب والتحرير
الى المجمع فىكون الاجتماع آمراً بالامور وبكون التزاحم فى مقام الجعل وليس
المجموع من قبله الا واحداً من الوجوب والحرمة على المجمع فى مقام الثبوت
ولاحاجة فى البين الا احدهما فكيف يستكشف ثبوت الملاكين فى المجمع لكى
يكون زمام الترجيح بيد العقل فربما كان الترجيح عند العقل مع ما هو اضعف دليلاً
لكونه اقوى مناطاً وانما يوسع المجال لترجيح العقل فيما اذا كان انتفاء احد المتنافيين
لاجل المانع مع ثبوت المقتضى لكلا الحكمين ولاكك الامر ههنا لان انتفاء
احد المتنافيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع يمكن ان يكون لاجل انتفاء
المقتضى (ويمكن) ان يقال لاثبات المقتضى ان كلامنا الخطابيين يدل بالمطابقة على

ثبوت مؤديه من الوجوب او التحريم وبدل بدلالة الالتزام على ثبوت المقتضى والملاك لكل من الحكمين ومن البين انه لا ممانع بينهما في الدلالة الاتزامية فيكون كل من الخطابين حجة على ثبوت المقتضى حتى في المجمع وسياتي في باب التعارض ان الدلالة الاتزامية ليست تابعة لدلالة المطابقة في الحجية وان كانت تابعة لهما في اصل وجودها فلا ممانع من التفكيك في الحجية بينهما بل لا ممانع من التفكيك في الدلالة الاتزامية ورفع اليد عن ظهورها في ثبوت الارادة الفعلية في مورد الخطاب المتضمن للوجوب و ثبوت الكراهة الفعلية في مورد الخطاب المتضمن للتحريم بخلاف ظهورها في وجود المصلحة والمفسدة في المجمع لعدم التنافي في ثبوتها كك وهذا موافق لما في حاشية المحشى الشيخ على قدس سره وسيتضح لك عدم الجدوى في هذه الطريقة اصلا وان الروايتين المتكلفتين للحكم الفعلى متعارضتان (و ربما يتشبت بذيل اطلاق المادة لاثبات المقتضى كما عن بعض المحشين قده بان يقال انه لا ريب في ان المولى الذى هو فى مقام الحكم الحقيقى الفعلى يكون فى مقام بيان تمام موضوع حكمه والمفروض عدم تقييد موضوع حكمه بعدم الاتحاد مع الغصب مثلا لفظا واما تقييده من حيث انه موضوع الحكم الفعلى بعدم الاتحاد مع الموضوع المحكوم بحكم مضاد لحكمه عقلا فهو لا يكاد يكون قرينة حافة باللفظ ليصح الاتكالم عليه عرفا فتقييد مفاد الهيئة عقلا لا يوجب تقييد المادة مولويا فتتمام موضوع الحكم نفس طبيعة الصلوة المطلقة فتكون المصلحة قائمة بذات الصلوة المطلقة انتهى كلامه ملخصا) وفيه ان الصلوة والغصب مثلا اذا كانا منطبقين على هوية واحدة وكانت حيثية الصلوتية والغصبية تعليليتين فلا محالة يكون الحكم من قبل المولى على المجمع واحداً فلا محالة يقع التعارض بين الداليلين المشبتين للحكم الفعلى بالنسبة الى المجمع لان المناط في باب التعارض تنا في الداليلين في مرحلة جعل الاحكام كما ان المناط في باب التزامهم هو كون التنافي في مقام الامتثال بعد الفراغ عن جعل الحكمين من قبل المولى و من البين ان قضية التعارض نفى كل من المتعارضين ثبوت الآخر مادة وهيئة ولازمه عدم حجية احدهما فعلا فكيف يكون

اطلاق المادة فى المتعارضين دليلاً على ثبوت المقتضى للوجوب والتحريم نعم لو كان فى البعث قصور خاصة كالبعث الى غير المقدور كان للتمسك باطلاق المادة مجال لاجل كون المتكلم فى مقام بيان تمام موضوع حكمه فمتى لم ينصب دلالة على التقييد كان المادة المطقة تمام مراده وقدم بيانها فى مبحث الضد (تعميم) قد ظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يلزم التزاحم ولا التعارض على القول بالجواز سواء قيل بعدم سراية الحكم من الطبيعة الى الفرد او قيل بسرايانه الى الخصوصية الفردية من حيث كون كل من متعلق الامر والنهى مرأة لتلك الخصوصية بلا سراية الحكم منه الى الاخرى (وربما يترأى الفرق بينهما من مقالات الاصول اذ على القول بالسريان تكون الجهتان متلازمتين ويستحيل تعلق الحكمين المتضادين بهما ولا محيص من تقييد العقل المتعلق للوجوب بفرد آخر مباح فاشتراط المندوحة لمثله لغو انتهى ملخصاً وفيه منع الاستحالة لان المفروض تعدد الجهتين ومعه ينحصر المحذور فى التكليف بما لا يطاق اولزوم اللغوية وكلاهما منقضى فى المقام مع وجود المندوحة وكون القدرة شرطاً عقلياً لا باقضاء نفس الخطاب نعم يتوجه الاشكال على السريان الحائلى لاعلى السريان اللحاظى ولعل اشكال صاحب المقالة مبنى على السريان الحائلى وسيمير عليك الفرق بينهما عند تمهيد المقدمات للجواز (اذا تمهدت هذه المقدمة فلنصرف عنان البيان الى توضيح كلمات الاستاد) (قوله واما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كك فلا يكون من هذا الباب ولا يكون مورد الاجتماع) (اقول) ههنا دعويان (الاولى) دعوى لزوم ثبوت الملاك فى المجمع للايجاب والتحريم فى هذه المسئلة وهى موجبة كاية (الثانية) دعوى السالبة الكلية التى هى العكس النقيض لتلك الموجبة (بيان الاولى) انه لاشك ان القول باجتماع الامر والنهى فى المجمع وكونه محكوماً بالحكمين فعلاً متفرعاً عن وجود ملاك الامر والنهى فى المجمع لوضوح ان البعث والزجر بدون مناطهما جزاف لا يصدر عن الحكمين فلا بد من احراز المقتضى فى المجمع للامر والنهى اولا ثم دعوى جواز اجتماعهما نظراً الى عدم لزوم محذور اجتماع المتضادين على هذا القول هذا على

القول بالجواز (واما على القول) بالامتناع نظراً الى لزوم التضاد من سريان الامر والنهى الى المجمع فلا جرم ان لازم قصر المحذور على المانع اعنى لزوم التضاد ثبوت المقتضى للامر والنهى فى المجمع والا فلا حاجة الى ابداء المانع مع عدم المقتضى راساً ومن ثم يكون المجمع على القول بالامتناع محكوما باقوى المناطين او بحكم آخر غير الوجوب والتحريم مع عدم الاقوائية فى البين (فتمت) ثبتت الدعوى الاولى ازم من ثبوتها ثبوت الدعوى الثانية وهى دعوى انه اذا لم يكن للمتعلقين مناط فى المجمع لم يكن من هذا الباب ولا ينسحب فيه هذا النزاع اعنى الجواز والامتناع ضرورة ان العكس النقيض للموجبة الكلية هى السالبة الكلية وح او كان مناط الايجاب والتحريم موجوداً فى المجمع فى الواقع فلا محالة يكون محكوما بما فيه مناطه و الا فيحكم آخر ولا فرق فى ذلك بين القول بالجواز والقول بالامتناع لوضوح ان مجرد القول بالجواز نظراً الى عدم لزوم التضاد لا يستلزم القول باجتماعهما مع عدم مناطهما اصلاً او ثبوت المناط لواحد من الحكمين دون الآخر (قوله فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان اذا احرز ان المناط من قبيل الثانى) (اقول) متى احرز ان مناط واحد من الايجاب والتحريم موجود فى المجمع دون كليهما فلا محالة يقع التعارض بين الروايتين بالنسبة الى المجمع فلا بد من اعمال مقررات التعارض وهذا بخلاف ما اذا احرز المقتضى لكلا الحكمين فانه من باب تراحم المقتضين فلا بد من اعمال الترجيح بحكم العقل ولا يصل النوبة الى الترجيحات التعبدية ويمكن احرازهما من نفس الخطابين على القول بالمراتب للمحكم (احديهما) مرتبة الانشاء فاذا كانت الروايتان متكلفتين للمحكم الانشائي خاصة فلا جرم انه يحرز المناط الكل من الحكمين بعد انفكاك الحكم الانشائي عنه فلا محالة لا يقع التعارض بين الروايتين اصلاً فيكون زمام الترجيح بيد العقل خاصة و عندنا فى مرتبة الانشاء كلام قد تقدم فى مبحث الاجزاء مضافاً الى انه لا معنى لمرتبة الانشاء التى يمتنع بلوغها الى الفعلية كما فى المقام لوضوح استحالة بلوغ الوجوب والتحريم الانشائيين فى المجمع الى مرتبة الفعالية للزوم التضاد فلا محالة يكون الروايتان متكلفتين

للمحكم الفعلى فيقع التعارض بالنسبة الى المجمع على القول بالامتناع فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة واثبات الحكم الفعلى ايجابا او تحريما للمجمع فاحراز المناط للآخر لايجدى بعد ثبوت الحكم الفعلى بمعونة الترجيح التعبدى نعم لو احرز المناطان من الخارج من طريق الاجماع و نحوه مع اجمال الدليلين لكان زمام الترجيح بيد العقل خاصة او علم اقوائية احدا المناطين فى مورد التعارض فلا يبقى مجال للترجيح التعبدى كما لا يخفى ومما ذكرنا يتوجه الاشكال على قوله (وهو ان الاطلاق لو كان فى بيان الحكم الاقتضاى لكان دليلا على ثبوت المقتضى) اذ لو كان المراد من الحكم الاقتضاى هو الشأنية والاقتضاء الذى هو اول المراتب على مذاق الاستاد فلا شك انه مجرد الاقتضاء ولا احكم ولا انشاء هناك اصلا وان كان المراد منه مرتبة الانشاء فمن المعلوم انها لاتصل الى مرتبة الفعلية والايلزم اجتماع الحرمة والوجوب الفعليين فى المجمع فلا بد ان يكون انشاء الوجوب والحرمة لابداعى البعث فليس حكما مولويا ولا مرتبة منه ويستحيل بلوغها الى مرتبة الفعلية لعدم قابليتها فى نفسها للترقى الى مرتبة الفعلية (قوله واما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى) (اقول) قد عرفت انه لامانع من الدلالة الالتزامية على ثبوت المقتضى لكلا الحكمين فى المجمع الا انه لاجدوى فيه مع التعارض ولا يدخل فى باب التزاحم لوضوح ان قضية التعارض انما تكون اعمال المرجحات التعبدية ومع تعيين احد الدليلين بهالا يبقى مجال للرجوع الى حكم العقل لان قضية تنافى الدليلين فى الاطالقين يوجب دخولهما فى موضوع التعارض قبل ان تصل النوبة الى الدلالة الالتزامية فيمتنع خروجهما عن موضوع التعارض بمعونة الدلالة الالتزامية و دخولهما فى موضوع التزاحم مضافا الى ان الموضوع فى التزاحم هو القطع بالمقتضيتين ولاينوب الظهور مقامه عند العقل (قوله الا ان يقال ان قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضاى ولم يكن) (اقول) قد عرفت الاشكال فى الحكم الاقتضاى وعدم تصوير معنى محصل له اصلا فلا وجه للحمل على الحكم الاقتضاى و قضية الظهور فى الحكم الفعلى انما

تكون هو التعارض والعلاج بالرجحات التعبدية لكن قضية استكشاف المناط بمؤنة
دلالة الالتزام دخول الدليلين فى مسألة اجتماع الامر والنهى على الجواز ولانعارض
بينهما وعلى الامتناع يقع التعارض اللهم الا ان لا يكون لاحدهما ظهور فى الحكم
الفعلى بالنسبة الى المجمع بان يكونا لبيين اولم يكن لهما او لاحد هما اطلاق
بالنسبة الى المجمع مع فرض احراز المناط فى كل من الحكمين من اجماع ونحوه
فلا بدح من الرجوع الى العقل فى مقام الترجيح بين المناطين على القول بالامتناع
(قوله فلتخص انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى فى الحكمين كان من
مسألة) (اقول) قد عرفت ان القول بالجواز لاجل عدم المانع اعنى التضاد والقول
بالامتناع لاجل المانع متفرع على ثبوت المقتضى للمحكمين لكى يكون قضية ثبوت
المقتضى مع عدم المانع جواز اجتماع الايجاب والتحريم فى موضوع واحد على
القول بالجواز وقضية ثبوته مع وجود المانع عدم الجواز على القول بالامتناع ومتى
لم يكن دلالة على ثبوت المقتضى لهما فلا يخلوا اما من دلالة على انتفاء المناط فى
احدهما لا على التعيين فهذه الصورة من موارد التعارض على كلا القولين لان المفروض
عدم المناط لاحد الحكمين فى مقام الثبوت فالثابت فى الواقع اما الوجوب او الحرمة
فلا محالة يكون الدليلان متعارضين فى مقام الاثبات ولا طريق لاحراز الواقع الا
التشبت بذيل المرجحات التعبدية على كلا القولين واما من عدم دلالة على انتفاء
المناط فى احدهما فيحتمل ثبوت المناط لكلا الحكمين ويحتمل ثبوت المناط لاحدهما
و يحتمل عدم المناط رأساً فيما اذا احتمل كذب الخبرين الدالين على الوجوب
والحرمة وان يكون الحكم فى الواقع غيرهما فح لامانع من التمسك بالدليلين لاثبات
الوجوب والحرمة فى المجمع على القول بالجواز نظراً الى حجية ظهورهما فى
ثبوت الحكمين وهذا بخلاف القول على الامتناع لامتناع ثبوت الحكمين الفعليين
فى المجمع فيقع التعارض بينهما لا محالة (لا يقال لازم القول بمرتبة الانشاء نفى التعارض
راساً ودخول الخطابين فى باب التزاحم لان قضية الدلالة الالتزامية على المقتضيين
ثبوت الحكم الانشائي على طبقهما المعدم انفكاك مرتبة الانشاء عنهما فيكون الخطابان

بمعونة الدلالة الالتزامية ظاهرين فى ثبوت مرتبة الانشاء فى كل من الوجوب والتحرير
وهذا الظهور حاكم او وارد على دليل التعارض لوضوح ان موضوع التعارض هو
الشك فى كون احدهما حكما واقعياً والترويج التبعدى والتخيير حكم الشك ومع
الظهور فى الحكم الانشائى لوجه الرجوع الى حكم الشك ولازم ذلك دخول الخطابين
فى باب المتزاحمين ومع عدم العلم بالاقوائية يكون المرجع هو الاصول العلمية بل
يمكن ان يقال مجرد ثبوت المقتضيين يكفى فى دخولهما فى باب المتزاحمين وان
لم نقل بمرتبة الانشاء (لانا نقول) قد اسمعناك آتقان قضية تنا فى الدلاتين فى الاطلاقين
توجب دخولهما فى موضوع التعارض قبل ان تصل النوبة الى الدلالة الالتزامية والموضوع
فى باب التزام هو القطع بالمقتضيين ولا اثر شرعى لهما واقعا فلا يجدى الدلالة
الالتزامية لدخولهما فى باب التزام فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا بد من احراز
المقتضيين من الخارج كى يدخل الدليلان فى باب التزام و سيأتى مزيد بيان
لذلك كله فى التنبيه على الامر الثانى (نقل وتعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام
فى المقدمة الثانية ان النزاع يجرى فى المقام على كل من الاقوال فى مسئلة تبعية
الاحكام للمصالح والمفاسد و عدمها فكما ان من ذهب الى التبعية يتنازع فى
ذلك فكذلك الاشعرى المنكر للتبعية يتكلم فى امكان الاجتماع وعدمه فما ذكره
المحقق صاحب الكفاية من ابتناء النزاع على وجود الملاك فى المجمع و من ان
الحكم قد يكون اقتضائياً و اخرى فعالياً و من انه لو علم من الخارج بعدم الملاك
فى احد الحكمين فهو يكون من باب التعارض ففى غير محله (اما الاول) فلما
عرفت من جريان النزاع على مذهب الاشعرى المنكر للملاك رأساً (و اما الثانى)
فلما عرفت فى بعض المباحث السابقة من ان الحكم قبل وجود موضوعه خارجاً
يكون انشائياً ثابتاً على موضوعه المقدر وجوده و بعد وجود موضوعه يستحيل ان
لا يكون فعالياً فكون الحكمين فى محل الاجتماع فعالياً مرة و اقتضائياً اخرى غير
معقول (و اما الثالث) فلما سيجئ فى محله انشاءه من ان العلم الاجمالى بكذب
احد الداليلين لا يجعلهما من المتعارضين بل يكون العلم بذلك موجباً لاشتباه الحجة

بالاحجة و بالجملة فما ذكره في الامر الثامن والتاسع من مبحث اجتماع الامر و النهي مما لا محصل له انتهى كلامه) و فيه ان من يدعى الامتناع يستند فيه الى وجود المانع اعنى لزوم التضاد في المجمع و هو متفرع بالضرورة على وجود المقتضى في الحكمين لوضوح انتفاءهما في المجمع مع عدم المقتضى لاحد هما فلا معنى لدعوى امتناع اجتماعهما في المجمع مستنداً الى لزوم التضاد سواء كان المراد من المقتضى هو المصلحة والمفسدة على طريقة العدلية او شئى آخر يعبر عنه عنه بالغرض لوضوح عدم صدور الامر و النهي من العاقل الملتفت بدون غرض يكون داعياً على ذلك فلو فرض دعوى الامتناع مستنداً الى لزوم التضاد من هذا القائل فلا محالة تكون متفرعة على تحقق الغرض الداعى الى الامر و النهي في مقام الثبوت حتى في المجمع ولو لاه لم يكن في المجمع الا واحد من الامر و النهي لاستحالة حصولهما معا في المجمع بدون الغرض الداعى اليها فمهما كان في المجمع واحد من الامر و النهي في مقام الثبوت كان دعوى الامتناع قريبة من الهذيان وكذا من يدعى الجواز يستند فيه الى عدم المانع فلو لم يكن في المجمع الا واحد من الحكمين في مقام الثبوت فلا معنى لدعوى الجواز مستنداً الى عدم المانع هذا كله هو الجواب عن الاشكال الاول (اما الجواب) عن الاشكال الثاني فيما حققنا في مبحث الواجب المشروط من ان كل شرط لا يرجع الى قيد الموضوع و قلنا ان القضية الحقيقية من القضايا البتية لا الفرضية التقديرية واشبعنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه نعم في مرتبة الانشاء و كونه حكماً مولوياً نظرو في تصويرها مع امتناع بلوغها الى مرتبة الفعلية كما نحن فيه مزيد اشكال قد نبهنا عليه آنفاً و اما الفرق بين باب التعارض واشتباہ الحجج بالاحجة فتحقيقه هو كقول الى محله فما اورده من الاشكالات لا محصل له ثم كر قده ثانياً في ميدان الاعتراض عليه (قال و اما ما ذكره صاحب الكفاية من ان الملاك في التعارض هو وجود الملاك في متعلق احد الحكمين كما ان الملاك فيما نحن فيه هو كون كل من المتعلقين واجداً للملاك حتى في مورد الاجتماع فغير صحيح لما عرفت سابقاً من ان البحث في المقام لا يدور

مدار القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد اصلا بل يجرى على مذهب الاشعرى ايضا مضافا الى ان لازم ذلك هو عدم تحقق مورد للتعارض اصلا فان عدم الملاك لاحد الحكمين لا يمكن استكشافه من نفس الدليلين لعدم التكاذب في الملاك بل في نفس الحكم بل لا بد ان يكون من الخارج وهو مع ندرته على فرض وجوده لا يوجب التعارض بل يوجب اشتباه الحجة بالاحجة وحكمه غير حكم التعارض كما يظهر في باب التعارض ان شاء الله انتهى كلامه) وقد عرفت الجواب عن الاشكال الاول (واما الجواب عن الاشكال الثاني اولا فبان الكلام في مسألة الاجتماع في خصوص العموم من وجه وليس مورد التعارض منه حصرا في ذلك وثانيا احراز كون المناط في احدا الحكمين دون كليهما يوجب التعارض بين الدليلين على كلا القولين و مع عدم احرازه يوجب التعارض على القول بالامتناع خاصة للزوم التضاد في المجمع بناء على الاخذ بظاهر الدلياليين في بيان الحكم الفعلي و كك مع احراز المناطين يقع التعارض على القول بالامتناع حسبما يقضيه ظاهر الدلياليين من الحكم الفعلي وهذه الصور كلها منصوص عليها في كلمات الاستاذ فمن اين فهم قصر التعارض على صورة احراز المناط في الواحد الغير المعين فلامحصل لهذا الاشكال ايضا (قوله الا انه مع التقصير لا يصلح لان يتقرب به اصلا فلا يقع مقربا وبدونه لا يكاد) (اقول) الجاهل المقصر من يتنبه للسؤال عن حكم المسئلة ويتهاون لاجل عدم المبالات ومن المعلوم تنجز النهي الواقعي عليه ولو كان غافلا حين العمل فان الغفلة تمنع عن توجيه الخطاب اليه حين الغفلة والمفروض تنجز التكليف عليه قبل الغفلة فيكون هذه الصلوة لمكان اتحادها مع الغصب مبغوضة عند المولى معاقبا عليها فلامحالة تكون مبعدة للمقصر لامقربة فمع التقصير لا يصلح لان يتقرب به لوضوح عدم اجتماع التباعد مع التقريب فالجاهل المقصر وان كان قاصدا للامتناع بداعي الامر التخيلي حين الغفلة الا ان ما يأتي به ليس قابلا لان يتقرب به الى المولى (ان قلت) على القول بالجواز لاشكال في حصول الامتناع باتيان المجمع بداعي الامر مع انه معصية مبعدة له فكيف يكون قابلا لان يتقرب به الى المولى ضرورة استحالة اجتماع التباعد مع التقريب وليس

الفرق بين الصورتين الا مجرد وجود الامر وعدمه والمفروض وجود المصلحة فى المأنى به على القول بالامتناع والانيان بداعى الامر التخيلى اتيان بما فيه غرض المولى وما فيه المصلحة وهذا ايضاً طريق للتقرب الى المولى (قلنا) مبنى الجواز (اما) تغاير مركز الامر والنهى حتى فى الخارج فيكون متعلق النهى شئى آخر فى الخارج يكون ضميعة الى مركز الامر ومن البين ان المقرب شئى والمعيد شئى آخر وهذا نظير النظر الى الاجنبية فى الصلوة وان كان بين المثال والممثل فرق من حيث تعدد الوجود فى المثال و تغاير الحثيتين فيما نحن فيه (او) تغايرهما فى عالم الذهن والمفروض عدم سراية النهى الى متعلق الامر فى الخارج فلا ينطبق عنوان المبعد على المقرب اصلاً فلا محذور بخلافه على القول بالامتناع ومجرد بقاء المصلحة لا يكفي للتقرب لوضوح انها بمنزلة المقتضى للتقرب والمفروض تنجز النهى واستحقاق العقوبة على اتيانه فيكون مبعداً والمقتضى المجامع مع المانع لا يكون مؤثراً للتقرب فلا يصلح لان يتقرب به الى المولى وسيأتى زياده ايضاً ح له انشا الله (قوله) فالامر يسقط بقصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به لاشتماله على المصلحة (اقول) لما كان النهى فى صورة الجهل انشائياً لم يصل الى مرتبة الفعلية اوشائياً غير شامل لمرتبة الجهل المتأخرة عن الحكم لم يكن زجراً فعلياً لان المفروض عدم التنبيه له لكى يصير فعلياً منجزاً ويكون الجاهل به قاصراً فلامحالة لا يكون النهى مبعداً فمهما لم يكن النهى فعلياً منجزاً لم يكن المبعوضة التى تكون بعض مبادئ الكراهة الفعلية بمعبدة والالزم كون النهى فعلياً منجزاً وقد فرضناه شائياً فاذاً لامانع من كونه صالحاً لان يتقرب به مع اشتماله على المصلحة والمفروض قصد التقرب بالامر التخيلى من حيث كونه طريقاً لتحصيل غرض المولى فيحصل به الغرض (ان قات) لابد ان يقع بين المصلحة والمفسدة الكسر والانكسار والمفروض غلبة المفسدة على المصلحة ويلزم منها ذهاب المصلحة واضمحلالها بغلبة المفسدة عليها فلم يبق فى البين مصلحة لكى يكون الفعل المشتمل عليها صالحاً لان يتقرب به والمفروض عدم شمول الامر بالطبيعة لهذا الفرد على القول بالامتناع فالامر ولا مصلحة فى هذا

الفرد المنهى المشتعل على المفسدة فيمتنع حصول القرب باتياناه (قلنا) الكسر والانكسار فرع التضاد بينهما كما فى العناصر الاربعه المتضادة فلامحالة يحصل من اجتماعها الكسر والانكسار ويحصل من التركيب بينهما شئ آخر وهو المزاج ولا كك الامر فى المصلحة والمفسدة لعدم كونهما من الجواهر ولا من سنخ الاعراض الخارجية التى يمتنع اجتماعهما على موضوع خارجى وسيأتى له مزيد بيان عند ذكر الأدلة فاذن لامانع من كون المجمع ذاهبتين من حيث المصلحة والفسدة فيكون صالحاً لان يتقرب به الى المولى مع عدم كون النهى الانشائى مبعداً وكذا المبعوضة الذاتية مع كون المجمع محبوباً بالفعل لما سنبرهن عليه من عدم التضاد بين المبعوضة الذاتية والمحبوبة الفعلية وقبل البرهان يشهد له الوجدان الا ترى تعلق الحب الفعلى الفعلى بانقاذ زوجتك الغريقة بيد الاجنبى مع الكراهة ذاتا لذلك وكذا فى كل مورد يتعلق الارادة على خلاف ماينا فره الطبيعة لمصلحة فيه ومن هنا يسع للحكما ان يقولوا بمباينة الارادة للتشهى الناشى من القوة الشهوية الحيوانية وكون الارادة من خصائص الانسان (قوله مع صدوره حسناً لاجل الجهل بحرمة قصوراً فيحصل به الغرض من الامر فيسقط به قطعاً) (اقول) لاشك ان لقصد العناوين المحسنة دخلا فى اتصاف الفعل بالحسن كما فى الضرب للتأديب والقيام للمتعة ونحوهما من الامور التى تختلف فيها الحسن والقبح باختلاف القصد ومنها صيرورة الفعل عبادة وتعظيماً للمعبود فانها منوطة بداعى امتثال امر المولى مع كون الفعل وافياً بغرض المولى صالحاً لان يتقرب به فيصير الفعل بهذا العنوان حسناً اداء لحق المولى على العبد ومن البين القصد مسبوق بالتصور والعلم بالجهة المحسنة فالعلم بها ايضا دخیل فى موضوع الحسن ومع الجهل بالجهة المحسنة وعدم القصد اليهما لا يقع الفعل على وجه الحسن والمفروض وجود المصلحة الموافقة لغرض المولى وتوجه القصد عن علم الى اطاعة امر المولى من حيث كونه طريقاً الى مرضاته وان وقع الخطأ فى تطبيق امر المولى على المورد الا انه لم يقع الخطأ فى موافقه غرض المولى وقد اصاب فى الاتيان بالفعل الحسن المشتعل على المصلحة فلامحالة يسقط الامر وان لم يكن امثالاً للامر لا انتفاء الموضوع وعدم شموله لهذا الفرد (ان قلت)

ليس يختلف الحسن والقبح بالوجوه الاعتبار والمفروض طرو عنوان المنهى والمبغوض وذى المفسدة على الصلوة مثلا الواقعة فى المصوب و باعتبار طرو الوجوه المقبحة عليها تنصف بالقبح فعلا كما هو قضية اختلاف الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار ومن البين ان الفعل القبيح ليس مما يكون صالحا لان يتقرب به (قلنا) قد اسمعناك آتفان للقصد دخلا في اتصاف الفعل بالحسن والقبح وقد قرعنا سمعك ان المصلحة لاتضمحل بطرو المفسدة وان الكراهة الذاتية لا تراحم المحبة الفعلية الناشئة من المصلحة والمفروض تعلق القصد الى الجهة المحسنة الواقعية ولو للجهل بالجهة المقبحة فلا محالة يتصف الفعل بالحسن لا بالقبح و(قوله بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا لا لما هو المؤثر) (اقول) بناء على تبعية الحكم الواقعى لما هو المؤثر فعلا للحسن او القبح يلزم القول يكون المجمع واجبا فعلا لوضوح اتصاف الفعل بالحسن حسبا او ضحناه سبيله آتفا ومع كون المجمع واجبا يكون الاتيان به امتثالا للامر الوجوبى لكنه يشكل بان الحسن تابع للقصد الى العنوان المحسن والعلم به لما ثبت فى محله من ان الحسن والقبح من الصفات الطارئة على الافعال الاختيارية فكلما لم يكن العنوان مقصودا لم يتصف بالحسن والقبح وقد بينا ان القصد مسبوق بالعلم فيكون اتصاف الفعل بالحسن موقوف على العلم بالجهة المحسنة وبدون العلم لا يتصف الفعل بالحسن ولا بالقبح فلو كان الحكم الواقعى تابعا للحسن الفعلى لزم انتفاء الحكم الواقعى عن الجاهل بالجهات المحسنة والمقبحة فيكون الظلم مثلا فى حق العالم بالجهة القبيحة حراما وفى حق الجاهل بها مباحا فليس فى الواقع حكم يشترك الكل فيه وهذا تصويب مجمع على بطلانه وان لم يلزمه الدور (ولا يذهب عليك ان المراد من الملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح وحكم الشرعى بالوجوب والحكمة هو الملازمة بين الجهات المحسنة والمقبحة مع قطع النظر عن العلم والقصد وبين حكم الشرع على طبقهما بالوجوب او الحرمة بمعنى ان يكون تلك الجهات بعينها جهات عند الشارع لصدور حكمه وان كان حكم العقل بالحسن مشروطا بالعلم والقصد الا انها لاتنفك

عن الحكم الشرعى على الموضوعات الواقعية الحاوية لتلك الجهات العقلية ومن البين
 انه لا يمكن دعوى الملازمة فيما نحن فيه لان المفروض غلبة المفسدة وتقديم جانب
 النهى واقعا فيكون الجهة المحسنة مجامعة مع الجهة المقبحة غاية الامر الجهل عذر
 عقلى للمكلف ومع عدم القصد الى العنوان المباح لاجل الجهل به لا يتوقف العقل
 فى الحكم بالحسن فعلا ويكون القطع بالجهة المحسنة تمام الموضوع للحكم بالحسن
 واقعا مع ضمنية عدم العلم بالجهة المقبحة الموجب للمعذورية عند العقل كما
 فى المقام (واما المراد من قوله) بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى ان الاحكام
 الواقعية هى تابعة للجهات الغالبة وهذا هو القول بتزاحم الجهات فى مقام تأثيرها
 للاحكام الواقعية وهى تابعة للجهات بمعنى انشاء المحكم على طبق الجهة المقتضية
 له ولو كانت مجامعة للمانع و انه لا تزاحم الا فى مقام الفعلية وان للمحكم مراتب
 لربع احديها مرتبة الانشاء على طبق مرتبة المصلحة المقتضية له ولو كانت مجامعة
 للمانع وفى هذه المرتبة لا يلاحظ الغالبية والمغلوبة اصلا فان الانشاء خفيف المؤنة
 وانما يحتاج مقام الفعلية الى ملاحظة الغالبية والاقوائية وسياتى التعرض له فى
 ذيل كلامه (قوله مع انه يمكن ان يقال يحصل الامتثال مع ذلك فان العقل لا يرى
 تفاوتنا بينه وبين) (اقول يمكن توجيهه على القول بسريان النهى الى الافراد وكون
 هذا الفرد منهيًا عنه فى الواقع لا مأموراً به كما هو مختار الاستاد قدس بان المفروض عدم
 تقييد متعلق الوجوب بغير الغضب المحرم من قبل الشارع فينطبق الطبيعة بما لها
 من المصلحة على هذا الفرد وان لم يكن مأموراً به لغلبة جانب الحرمة لكن الطبيعة
 تكون مأموراً بها فمهما كان الداعى على اتيان هذا الفرد الخاص هو الامر بالطبيعة
 كنى فى وقوعه عبادة ولا حاجة الى تطبيق الامر بالطبيعة الصلوة مثلا على هذا الفرد
 منها بل لا يمكن ذلك لعدم وجوده قبل ايجاده كى يمكن التطبيق عليه (اذا تمهد
 ذلك) ظهر صحة ما افاده من ان العقل لا يرى تفاوتنا بينه وبين ساير الافراد فى
 الوفاء بفرض الطبيعة المأمور بها لان المفروض عدم وقوع الكسر والانكسارين
 المصلحة والمفسدة وان كانت الثانية اقوى فى نظر المولى فى مقام ترجيح جانب

النهى لكنه لم يقيد طلبه بغير هذا الفرد كما في مقام التعارض وتقديم جانب النهى ومن ثم لا يستكشف الملاك في جانب الامر مع التقديم لدليل النهى في باب التعارض فعدم شمول الامر لهذا الفرد انما يكون لوجود المانع عقلا لالعدم المقتضى راساً وقد بينا ان المناط في الامتثال هو كون الاثيان بالمجمع بداعى الامر بالطبيعة و ان لم يسر الطلب الى الفرد الخارجى لمانع عقلى وان المجمع وغيره سيات (ومما ذكرنا ظهر سقوط ما اورده بعض المحشين قده بقوله ان الطبيعة التى تعلق بها الامر بعدمالم تكن بحيث تسع هذا الفرد فكيف يدعو امرها الى اتيان هذا الفرد وسعة الطبيعة بماعى المفرد لا يجدى فى الدعوة بل الداعى فى الحقيقة اشتراك الفرد مع ساير الافراد فى الفردية للطبيعة المأمور بها وفى الغرض المترتب عليها انتهى كلامه (وجه السقوط) ما نبهنا عليها من عدم سراية الامر الى المجمع لمانع عقلى لا يوجب نقصا فى ملاك الامر بالنسبة الى هذا الفرد والعقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين ساير الافراد فى الوفاء بالغرض والمفروض داعوية الامر بها الى الاثيان بالمجمع فيكون امتثاله حقيقة وانكار انقذاح الداعوية فى المكلف مكابرة فيقول انا مكلف وكل مكلف يجب عليه الصلوة فيجب على الصلوة ومن المعلوم انه لا مصداق للصلوة فى الخارج قبل الامتثال لكى يكون اللازم تطبيق الطبيعة على المصداق لانقذاح الداعى وتحريك العضلات كما فى قولنا هذا عالم وكل عالم واجب الاكرام والاشكال انما نشاء من الخلط بين القبلتين وقد مر شرط من ذلك فى مبحث الضد فى تصوير الامر فى الراجب الموسع المزاحم للاهم (قوله) واما لو قيل بعدم التزامم الا فى مقام فعلية الاحكام لكان مما يسعه وامتثالا لامرها (اقول) قد تقدم آنفا ان المصالح والمفاسد الكامنة فى الافعال تكون مناشئ لانشاء الاحكام الاقتضائية على طبقها بلاتزامم فى مرتبة الانشاء اصلا لعدم التضاد فى هذا المرتبة بين الامر والنهى الانشائيين فاجتمع فى المجمع الامر والنهى الانشائيين والجهل بالنهى يمنع عن بلوغ النهى الانشائى الى مرتبة الفعلية والعلم بالامر الانشائى يوجب بلوغه الى مرتبة الفعلية ولا التزامم بين الامر العقلى مع النهى الانشائى فيكون الاثيان بالمجمع امتثالا للامر الفعلى كما ان النهى الانشائى يصير فعليا

بالعلم به ويكون الامر انشائيا وكذا فى صورة الجهل به عن تقصيره وفى صورة الجهل بهما
 عن قصوره يكون كلاهما انشائيا هذا توضيح كلامه قد سبق الاشكال فيه سابقا وفى مبحث
 الاجزاء (قوله وقد انقذ بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلا الحرمة والوجوب متعارضين
 (اقول) قد تقدم ان استكشاف الملاكين من طريق الدلالة الالتزامية لا يجدى فى
 مقام التعارض اذا لم يكن اقوائية احدا الملاكين مقطوعة عند العقل ولا يصح الانيان
 بالمجمع بداعى الامر ولا بداعى حسنه او صلاحية للوفاء بغرض المولى فيما اذا قدم
 دليل الحرمة ترجيحاه وتخيرا (بيان ذلك ان لازم تقديم دليل الحرمة كون دليل
 الحرمة حجة فعلية على الحرمة وسقوط دليل الوجوب عن الحججة الفعلية فيكون النهى
 بالنسبة الى المجمع منجزاً عقلا يصح العقوبة على مخالفته كالعالم به فكما انه لا
 يصلح المنهى المعلوم لان يتقرب به الى المولى بمجرد وجود ملاك الامر فيه المجمع
 مع المانع عن التقرب فكذلك المنهى الذى قام عليه الحججة شرعا وكذلك الكلام
 فى الجمع الدلالى بان يكون دليل النهى اظهر من دليل الامر ولازمه تقييد الامر
 بغير المجمع وسقوط الظاهر عن الحججة رأسا ففى هذا المورد ايضا لا يمكن
 استكشاف المناط اصلا كما لا يخفى (قوله حيث يقع صحيحا فى غير مورد من موارد
 الجهل والنسيان) (اقول) قد تقدم الكلام فى الجهل المركب سواء كان عن غفلة او
 عن نسيان بقى الكلام فى الشك فى الحرمة مع عدم احراز المقتضى لها فمع جريان
 البرائة عقلا او شرعا لا اشكال فى التمسك بدليل الوجوب ولا مانع من كون الامر
 فعليا بعد حمل النهى الواقعى على النهى الانشائى فى صورة الجهل سواء فرض هناك
 ترخيص شرعى او لا بل كان العذر عقليا اتكالا على جريان البرائة عقلا فان النهى
 فى كلتا الصورتين يكون انشائيا حسيما او ضحنا الكلام فيه على مذاق الاستاد (لكن
 يشكل ذلك) بناء على كون الحكم الواقعى فعليا حتى فى مورد الترخيص الشرعى و كان
 وجه الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى بطريق الترتب ونحوه لوضوح لزوم اجتماع
 الضدين واقعا فى المجمع اعنى اجتماع الامر والنهى فى المجمع لظهور ان الترتب انما
 يكون بين النهى والترخيص المترتب على الشك الذى هو فى طول النهى الواقعى بخلاف

الامر مع النهى فانهما فى عرض واحد بلا ترتيب بينهما فلا محالة ينحصر طريق التصحيح فى صورة الشك بعد غلبة جانب النهى وانتفاء الامر عن المجمع واقما بما ذكر فى صورة الجهل المركب غفلة او نسيانا (تنبيهه) لا يذهب عليك انه لامانع من التمسك باطلاق الامر بالصلوة للشاك فى الحرمة لو كان هناك اطلاق ويصح صلوته فى المغصوب فى هذه الصورة ايضا لوضوح عدم تقييد الصلوة بغير الغصب واقعا غاية الامر عدم الامر الواقعى مع فعلية النهى الواقعى فينحصر تصحيحه اما بالوفاء بالغرض وان لم يكن امثالا او بكونه امثالا للامر بالطبيعة وان لم يكن هذا الفرد مأمورا به حسيما مر بيانه فما فى حاشية الدرر من الاشكال فى التمسك باطلاق الامر فى هذه الصورة لا يخلوا عن النظر (ولا يذهب عليك ان الكلام هنا فى صورة الشك فى الحرمة مع عدم احراز المقتضى للنهى اصلا و عدم الاطلاق لدليل النهى بحيث يشتمل المجمع مع اطلاق الامر للمجمع والشك فى كون الاتيان بالمجمع امثالا له واما الكلام فيه مع احراز المقتضيين فسيتملى عليك فى ذيل الترجيح الثانى للنهى اعنى قولهم دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة (نقل وتعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه انالو بنينا على كون التركيب اتحاديا وكون الجهة تعليلية فلا بد و ان نقول بالامتناع فيدخل الدليلان بذلك فى باب التعارض فان الصلوة والغصب مثلا اذا كانا منطبقين على هوية واحدة فيستحيل جعل حكيمين لها فيقع التعارض بين اطلاقى الدليلين لماعرفت من ان الميزان فى باب التعارض هو تنافى الدليلين فى مرحلة جعل الاحكام على موضوعاتها المقدر وجوداتها و من دون دخل فيه بعبء المكلف عن الامتثال كما ان الميزان فى باب التراحم هو كون التنافى بحسب مقام الامتثال ليس الاو يترتب على ذلك ان الصلوة فى الدار المغصوبة يخرج عن حيز الامر واقما وتكون محضفة فى الحرمة فلا يصح الاتيان بها ولو مع الجهل بالغصبية الى ان يقول (وتوهم ان المجمع من جهة اشتماله على ملاك الوجوب و ملاك التحريم يكون داخلا فى صغرى التراحم فان كلامن الملاكين يوجب جعل الحكم الاقتضائى على طبقة ويتزاحمان بالقياس الى الحكم

الفعلى فان كان الملا كان كلاهما معلومين فيؤثر الملاك الاقوى لامحالة وهو ملاك
الحرمة فى محل الكلام واما اذا كان ملاك التحريم مجهولا فلا يكون الحكم الناشئ
من قبله فعليا فيؤثر ملاك الوجوب قهراً لعدم مزاحم له فى مقام الفعلية كما هو الحال
فى بقية موارد التزاحم فاسد من وجوه (اما اولاً) فلان الحكم الاقتضائى على طبق
كل من الملاكين لا يكون بنفسه باعثاً للمكلف وزجراً عنه بل لابد من فرض الفعلية
لهما بعد ذلك حتى يكون محرراً للمعبدا وادعائه والفعلية فى محل الاجتماع يكون
على طبق احدهما لامحالة وعليه فيكون جعل الحكمين الاقتضائيين لغواً ما خصا
(و اما ثانياً) فلان التزاحم فى الملاكات باعتبار تأثيرها فى حكم الحاكم وان
كان مما لا ينكر الا انه اجنبى عن التزاحم فى محل الكلام فان التزاحم انما هو فيما
اذا تم كل من الحكمين و جعل كل منهما على موضوعه المقدر وجوده والتزاحم
انما هو فى مقام الامتثال لفرض عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما وصلاحية كل
منهما لان يكون شاغلاً للمكلف بنفسه ويكون معجزاً عن الآخر ورافعاً لموضوعه
وهى القدرة فاذا فرض تقدم احدا الحكمين على الآخر اوجود المرجح فيه فهو يكون
معجزاً عن الآخر دون العكس لكن معجزيته انما هو على تقدير معلوميته وفى ظرف
الجهل فحيث يستحيل كونه شاغلاً للمكلف بنفسه فيستحيل كونه معجزاً عن الآخر
فلامحالة يكون فى طرف المرجوح بلامزاحم واما التزاحم فى الملاكات فعلم المأمور
وجعله اجنبى عن ذلك بل المناط فيه هو علم الامر فاذا كان المولى جاهلاً بمفسدة
الغصب او كان جاهلاً باجتماع الغصب مع الصلوة فى مورد ما لامحالة يأمر بالصلوة
مطم فيتوقف التزاحم فى مقام التأثير فى الحكم على علم المولى بوجود المصلحة
مطم وبوجود المفسدة مطم و بجواز اجتماع العنوانين فى بعض الموارد سواء كان
المأمور عالماً بالملاك او لم يكن وح فاذا كان احدا الملاكين راجحاً فى نظر المولى
على الآخر فلامحالة يكون المؤثر ذاك ويكون الحكم فى مورد الاجتماع على طبقه و
يخرج المجمع بذلك عن تحت الحكم الآخر اساً اذا الفرض مغاوية الملاك المقضى لدخوله
فى الحكم املاك آخر مقتضى لحكم آخر فى نظر الامر وجهل المكلف بالملاك الغالب

مع فرض كونه هو المآثر في نظر الأمر لا يوجب دخول المجمع تحت الحكم الآخر بعد خروجه عنه واقعا من دون دخل لعلم المكلف وجهله فيه انتهى كلامه ملخصا مع إسقاط ما لا يهمنا من بين كلماته (اقول نضع البحث معه في موضعين (الموضع الاول) انه لا شك لاحد ان العقل منعزل عن الحكومة والترجيح في مقام تراحم الجهات في اصل صدور الحكم عن المولى ضرورة ان شأن العقل ليس الا الادراك وليس صدور الحكم المولى التعبدى الا شأن المولى نعم متى ادرك العقل الجهات المحسنة والمقبحة فهل له استكشاف الحكم المولى على طبق ما أدركه من الحسن والقبح و هذه هي مسئلة الملازمة ولها محل آخر وليس الكلام في هذا المقام في اصل صدور الحكم من المولى لوضوح صدور الامر والنهي على نحو العموم من وجه ولا مانع منهما في مورد الافتراق والمفروض انحصار المانع في مورد الاجتماع يلزم التصادم مع احراز المقتضى من الخارج فمهما ادرك العقل رجحان المفسدة على المصلحة وجعل هذا طريقا لكون المجمع منهيا عند المولى لا مأمورا به فلا ريب في حجة حكم العقل لاستكشاف حكم الشرع لانه يرجع الى ادراك حسن التكليف من المولى الحكيم وقبحه ولا نزاع بين الفاضلين بالحسن والقبح في حجية ذلك حتى ممن يذهب الى نفي الملازمة والا يلزم عزل العقل عن وظيفته المعجول عليها من ادراك الحسن والقبح بتاتا و قياس المولى الحكيم العالم بالحقايق بالمولى الجاهل الذى يصدر منه الحكم جزافا ويرى المرجوح راجحا ليس في محله ولا يرتبط بما نحن فيه وسياتي له مزيد ايضاح عند تعرض الاستاد (الموضع الثانى) بعد الفراغ عن احراز المقتضى لكلا الحكمين و ترجيح جانب النهي و صدور المجمع عن المكلف بداعى الامر عن جهل قصورا بالنهي لا وجه للاشكال في كونه مجزيا مع ان المفروض صدوره حسنا قابلا لان يتقرب به الى المولى مع عدم انحصار طريق التقرب بقصد الامر الواقعى المنفى عن المجمع حسب الفرض و نحن و ان سلمنا عدم الطريق لاستكشاف المقتضى او عدم الجدوى له في مورد التعارض بين الداليلين حسبنا او ضحنا الكلام فيه بما لا مزيد عليه لكن احراز

المقتضى ليس منحصرا بذلك مع ان فيه تفصيلا سيتلى عليك انشاء الله نعم الحق معه
فى منع ثبوت الحكم الاقتضاى الانشائى الذى ابداه الاستاد فى صدر كلامه وقد
سبق من الاشكال فيه لكن طريق تصحيح عبادية الايمان بالمجمع لم يكن منحصرا
فى ذلك وقد اوردنا وجوها للتصحيح فلا وجه لقصرها فى كلامه على الحكم الا
قتضاى وعدم التعرض لهذه الوجوه اثباتا ونفيا اصلا (حكاية فيها دراية) قد
ذكر فى مقالات الاصول قانونا للتمييز بين موارد التزاحم والتعارض (قال مقتضى
التحقيق ان يقال ان كل مورد تعلق الخطابان بعنوان واحد طبع كل خطاب يقتضى
الردع عن نقيضه كما ان الظاهر من كل خطاب اىض نفيا و اثباتا ثبوت مباديه فى
متعلقه او عدمه و لازم اقتضائه عدم النقيض سلب جميع مباديه عنه كما ان الظاهر
من ثبوته وجود جميع مباديه فيه وح يقع المطاردة بين الخطابين فى عالم
الاقتضاء اىض ولا نغنى من تكاذبهما فى عالم الاقتضاء الا ذلك فيجربى عليه احكام
التعارض كما اسلفناه واما لو كان الخطابان متعلقين بعنوانين ولو كانا مشتركين
فى جهة فلا شبهة فى ان كل خطاب لا يقتضى الا المنع عن نقيض متعلقه بلا نظر
منه الى نقيض المتعلق الآخر و نتيجة منعه المزبور اىض منع الاقتضاء فى نقيض
عنوانه بماله من الخصوصية فيبقى العنوان الآخر على اقتضاء خطابه بلا موجب
لتكاذبهما فى اصل الاقتضاء فيبقى كل منهما على ظهورهما فى ظهور الاقتضاء فى
عنوانه وباطلاقهما يحرز الاقتضاء فى مجتمعهما الى ان يقول لامحيص من تفصيل المسئلة
بين صورة تعلق الخطابين بعنوانين مستقلين يكون احدهما بحسب العنوان غير
الآخر فيجربى فى مثله حكم التزاحم و بين صورة كون العنوان المأخوذ فى احدهما
الخطابين جزء لموضوعه و فى الآخر تمامه فان الخطاب المتعلق بتمامه اىض يمنع
عن النقيض بجميع مباديه فى موضوعه وهو يمانع اقتضاء الحكم ولو فى جزئه فيجربى
عليه اىض حكم التعارض كما هو الشأن فى غالب العموم والخصوص انتهى كلامه)
و فيه ان الملاك فى تعارض الداليلين اللذين يتكفلان لانشاء الحكم هو تضادهما
للانفى والاثبات الذى هو التناقض الثابت فى الخبر فى مقابلة الانشاء فمهما كان النهى

ساريا الى جميع الافراد على نحو الاستيعاب بحيث يسرى الى كل فرد وكان الامر ساريا الى الافراد سريانا بدلها كان المجمع مصداقا للنهى والامر فيلزم فيه اجتماع الانشائيين المتضادين وهذا محذور يكون مانعا من جعلهما معاً فى المجمع فيحصل العلم اجمالا بعدم تطرق الجعل من قبل المولى الى واحد منهما ولا يكون المجمعول الاوحداً منهما فكيف يستكشف الاقتضاء فى المجمع من الجانبين مع العلم بكذب احدهما بالنسبة الى المجمع والمفروض عدم مرتبة الحكم الانشائي الاقتضائي كما يقول به الاستاذ لكيلا يكون بينهما تضاد فلامحالة يستكشف منهما بشمولهما للمجمع ثبوت المقتضى لكلا الحكمين فيما اذا كان المولى فى مقام بيان الحكم الاقتضائي لا الحكم الفعلى نعم لامانع من التمسك لثبوت المقتضين بذيل الدلالة الالتزامية حسبما اوضحنا سبيله و قلنا انه لا جدوى فيه مالم يحرز الاقوى منهما من الخارج لما ذكرنا من ان احراز مجرد الاقتضاء من الظهور الدلالى لا يترتب عليه ثمرة التزام لكى يرجع الى المرجحات العقلية فى باب التزام لوضوح ان هذه ثمرة القطع بثبوت المقتضيين مع اجمال الدليلين بالنسبة الى المجمع ومن البين ان العلم بكذب واحد من الدليلين المتكفلين للحكم الفعلى يوجب دخولهما فى المتعارضين فلا محيص الا عن الرجوع الى المرجحات الدلالية او السندية ولا مخرج لحكم العقل فى ذلك اصلا مضافا الى ما فى قوله (ولازم اقتضائه عدم النقيض سلب جميع المادى عند) ان سلب جميع المبادئ فى كل من الخطابين لا يقتضى المطاردة اصلا مثلاً خطاب صل يدل على انتفاء المصلحة والمحبوبة والارادة فى ترك الصلوة الذى هو نقيض الصلوة وخطاب صل يدل على انتفاء المفسدة والمبغوضية والكراهة فى ترك الصلوة فيجتمع فى ترك الصلوة قضيتان سالبتان ومن البين عدم المطاردة بين السالبتين نعم لودل احدهما على وجود المفسدة او المصلحة فى ترك الصلوة والآخر على عدمها لزم التناقض بينهما ومن المعلوم انه ليس فى الواجب الا المصلحة الملزمة وفى الحرام الا المفسدة بلامفسدة اخرى فى ترك الواجب ولا مصلحة اخرى فى ترك الحرام والا لكان كل من الخطابين متضمنا لانشائيين الوجوب والتحريم فى الجانبين وليس المراد من اقتضاء الامر بالشئ

النهى عن ضده العام هو انشاء نهى للترك بل المراد ان المولى لو التفت الى الترك لنهى عنه حسبما اشبعنا الكلام فيه فى مبحث الضد (قوله فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور ايضاً) (اقول) قد ذكر فى المعالم وجها لكونه تكليفاً محالاً (بيانه ان الوجوب مشتمل على جواز الفعل وعدم جواز الترك والحرمة مشتملة على جواز الترك وعدم جواز الفعل و جواز الفعل يناقض عدم جوازه فجنس الوجوب يناقض فصل الحرمة وبالعكس فيكون اجتماع الحكمين فى محل واحد اجتماع النقيضين فمن اجاز التكليف بالمحال كالاشاعة لا ينبغي ان يجوزوا ذلك لانه تكليف محال لا تكليف بالمحال كالتكليف بغير المقدور و من ثم ذهب بعضهم الى المنع (وفيه) ان الامر والنهى عندهم ليسا الاسنخين من الطلب والطلب عندهم يغير الارادة النفسية اذ ليس الطلب عندهم الانفس الاقتضاء الانشائي المدلول للصيغة وقد سبق فى مبحث الطلب والارادة ان مفاد الصيغة معنى حرفى ايقاعى مغاير للارادة التى هى من الكيفيات النفسانية وانه لا يتركب من الجنس والفصل وليس الاذن فى الفعل جنساً للوجوب ولا المنع من الترك فضلاله لكى يلزم التناقض فى المجمع (بقى الكلام) فى ثبوت التضاد بين البعث والزجر مع قطع النظر عن الارادة والكراهة والتحقق عدم التضاد بينهما لان البعث والزجر عنوانان منتزعان عن الانشاء الصادر عن المولى بداعى انتداح الداعى فى نفس العبد الى الفعل او الترك ومن البين ان الانشاء الذى هو منشأ انتزاع البعث معنى حرفى ايقاعى قائم بطبيعة فعل المكلف لا بوجودها الخارجى ومن ثم يتحقق الانشاء والبعث الحقيقى قبل تحقق فعل المكلف فى الخارج ويسقط بتحقيقه فيه ومهما كان موضوع الانشاء والبعث نفس الطبيعة قيل وجودها الخارجى لم يكن هناك تضاد بين البعث والزجر لوضوح ان المتضادين هما الامران الوجوديان اللذان لا يجتمعان فى موضوع خارجى والبعث والزجر ليسا من نسخ الاعراض الخارجية ولا موضوعهما من الموجودات الخارجية ولا خيراً فى اجتماع اوصاف متقابلة فى موضوع واحد جنسى او نوعى ومن ثم لا يمتنع اجتماع البعث والزجر من موالى متعددة فى فعل واحد من شخص واحد بان يأمره به واحد منهم

وينهى عنه آخر بل لا مانع من صدورهما من مولى عرفى قيعا اذا نسى ما سبق منه من امره ونهى عنه بحيث لو نفذ كوامره السابق لما صدر منه النهى فيجتمع فى ذلك الفعل البعث والزجر فى الزمان الثانى ولولا الغفلة عن امره السابق فظهر غماد كونا ان البعث والزجر تكليف بغير المقدور لانه تكليف محال نعم الزجر عن البعثات اليه او البعث الى المزجور عنه تقضى المفروض لا يصدر عن الحكيم فيكون اجتماع البعث والزجر مستلزما للمحال لانه محال بالذات (واما الارادة والكراهة فحيث انهما من الكيفيات النفسانية العارضة للنفس والنفس امر موجود خارجى فعارضه ايقم كك فلا محالة انهما متقابلان لا يجتمعان فى زمان واحد بالنسبة الى متعلق واحد وكذا من حيث الاثر الحاصل منهما لوضوح ان اثر الارادة انبساط العضلات واثار الكراهة انقباض العضلات والتقابل بين الاثرين ضرورى ولا كك الامر فى الارادة التشريعية المتعلقة بفعل الغير او بتركه وقد بينا مغايرتها للارادة التكوينية فى مبحث الطلب والارادة وانها مرتبة من العلم فى الغبد. الاعلى ولا تضاد فى صفاته جل جلاله لانها ظراً يرجع الى ذاته نعم لا يباس بالتزام التضاد فى الارادة والكراهة المنقذة فى نفس النبى صم او الولي و باعتبار كون الطلب المدلول للضيعة كانهما عنها ويمتزع عنه بهذا الاعتبار البعث والزجر لا حيز فى اضافة التقابل الى البعث والزجر من حيث سرى ان حكم المكشوف الى الكاشف قصح نسبة التضاد اليهما بهذا الاعتبار (والالتزام بعدم التضاد بين الكراهة والارادة فظروا الى كونهما من صفات النفس وهى لبساطتهما وتجردهما لا تضيق عن قبول ارادات وكراهات فى زمان واحد بالنسبة الى متعلق واحد غير شديد جداً) ضرورة ان هذه حالات عارضة لهما حين تنزلان فى منزل البدن وحكمها حكمه فى تلك الحالة والايلازم نفى التضاد اساً بين الكيفيات النفسانية الادراكية كاللذة والالام والفرج والغم اللذين كل واحد منهما نوع من الادراك كما ان الكراهة والارادة نوعان من الكيفيات الادراكية والتضاد بينهما متصوص عليه فى علم الحكمة فما صدر من بعض المحشين قده لا يخالوا من الخلل ثم قال ان متعلق الارادة مشخص فردا لا مقوم طبيعتها (و فيه ان المتعلق كلى يمتنع كونه

مشخصا الارادة التي هي من الموجودات العينية والمتمعلق من سنخ المفاهيم ومن
البيان ان الارادة مع متعلقها وجوداً واحداً لها بالذات وله بالغرض وتكون غلة اوجود
متعلقها في الخارج ويمتنع تشخص الغلة بوجود المتعلق (قوله لاشبهة في ان متعلق
الاحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصد عنه وهو) (اقول) تقريره ان متعلق
الاحكام وان كان هو المطلبائع لكن لا من حيث هي بل من حيث كونها مرآة للخارج
وليس العنوانات بما هي مراكز الامر والنهي لوضوح ان الفصلية والمفسدة انما
تكون في المعنونات التي لها ما يحداء في الخارج لا في الامور الاعتبارية المستثناة
وتسمى خارج المنحصر ضرورة ان البعث ليس نحوها والزجر ليس عنها لانها لا يمكن
ايجادها الا بايجاد مناشئها والغرض من البعث اخذات الداعي في نفس العاقل
لايجادها ولازم كون تلك الامور آلة للمحافظ مناشئها ان تكون البعث اليها والزجر
عنها فتعدها لا يوجب تعدد المعنونات في الخارج اصلاً (قوله فان المفاهيم المتعددة
والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على) (اقول) قد تكون المفاهيم
المتعددة المنطقية على الموجود الواحد طولية من مفاهيم الاجناس العالية الى آخر
الانواع فلا اشكال في كونها موجودة بوجود واحد كمفهوم الجوهر والجسم والنامي
والمتحرك بالارادة والحساس والناطق الصادقة على وجود الانسان فان كل هذه
المفاهيم الطولية تكون مضمنة في حقيقة فصله الاخير بناء على التركيب الانحادي
مع بساطته بلا انشلال بساطته ووحدته اصلاً ولا محل فيه تركيب من حيثية مغايرة للآخرى
ولو تحليلياً والايلازم عدم كونه فصلاً وهو المثل الاعلى للمبدء الاعلى فانه جل جلاله
على بساطته ووحدته واخديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الكمالية المشتقة فيما
ذونه من المخلوقات بالحيثية مغايرة للآخرى ولوقى طرف التحليل والايلازم التركيب
تعالى الله عنه علواً كبيراً وقد مر تحقيق ذلك مستوفى في اواخر مبحث المثنوق
قد تكون المفاهيم غرضية وهذا على قسمين (احدهما) ان يكون بعض المفاهيم
مأخوذة من الذات الجوهرية وبعضها مأخوذة من الوجودات العرضية القائمة بذلك
الجواهر كالناطق والناضح مثلاً (وثانيهما) ان تكون كل واحد منها حاكياً عن

مقولة من المقولات التسع العرضية كالسواد والمقدار الموجودين في الجسم فان المقدار يأخذ من مقولة الكم والسواد مأخوذ من مقولة الكيف او ان تكون كل واحد منهما حاكيا عن نوع من مقولة واحدة كالسواد والحلاوة مثلا الموجودين في الجسم الاسود الحلو فان السواد نوع من مقولة الكيف من المبصرات والحلاوة نوع آخر منه من المذوقات و يمتنع ان يكون وجود واحد مصداقا لمقولتين او نوعين من مقولة واحدة و الا لزم ان يكون شئ واحد مجنسا بجنسين او مفصلا بفصلين في مرتبة واحدة بحسب ذاته و قد اقيم البرهان على امتناع ذلك في محله و سنشير اليه فالسواد والمقدار موجودان بوجودين متغايرين في الجسم وكذا السواد والحلاوة موجودان بوجودين متغايرين ولا يحمل احدهما على الآخر بان يقال السواد حلاوة مثلا سواء كان حمل احدهما على الآخر او كان الحمل بواسطة الاشتقاق كان يقال السواد حلوا والحلاوة اسود لعدم قيام احدهما بالآخر قياما ناعيا فلا يصح بينهما الحمل بالمواطاة ولا الحمل بالاشتقاق اصلا وهذا بخلاف القسم الاول الذي يكون احدهما جوهر والآخر عرضا فانه وان لم يصح حمل المبدء على الذات لكنه يصح حمله اشتقاقا عليها فيقال الانسان اسود ولا يقال الانسان سواد واما المفاهيم الاعتبارية الغير المتأصلة في الخارج فلا حرج في انتزاعها من موجود واحد ولا ينشأ بذلك وحدته اصلا وان كان في الموجود الواحد خصوصيات و جهات متكثرة يكون بالمعنا كل واحد منها منشأ لانتزاع واحد من الامور الانتزاعية مثلا زيد باعتبار كونه عبدا لانسان آخر ينتزع منه الابوة وباعتبار كونه مشتركا مع انسان في التولد عن انسان آخر ينتزع عنه الاخوة باعتبار تولده عن آخر ينتزع عنه النبوة باعتبار قرب داره ينتزع عنه الجار الى غير ذلك من الامور الانتزاعية مع انه ثبت في محله ان مقولة الاضافة لوجود لها في الخارج اذا تمهد لك (فنقول) مهما كان مركز الامر والنهي الماهيات الطولية او العرضية التي تكون احدهما من مقولة الجوهر والاخرى من مقولة العرض المتقوم بالجواهر و كان مركز الامر والنهي هو المشتق من العرض لا نفس المبدء او كان مركز كليهما او احدهما هو الامور الاعتبارية المتحدة وجوداً

مع مركز الآخر فلاشك فى سريان حكم المركزين الى الآخر لما اسمعناك آتفا
ان مركز الامر والنهى هو المفهوم باعتبار كونه مرآة للخارج والمفروض اتحادهما
وجوداً فى الخارج ولازمه سريان احدا الحكمين الى موضوع الآخر فيلزم فى المجمع
اجتماع الامر والنهى واما اذا كان مركز احدهما من مقولة من المقولات العرضية
ومركز الآخر من مقولة اخرى فلا يلزم الاجتماع لان المفروض وجودهما فى المجمع
بوجودين متغايرين يكون احدهما متعلقا للامر والآخر متعلقا للنهى ولا تركيب
بينهما لانضماميا ولا اتحاديا فلان مانع من اجتماعهما مورداً اصلاً ومن البين ان ما
يصدر من الفاعل الممكن ليس الا الحركات وربما يتولد منها الوضع كما فى الحركة
الناسية منها القيام والقعود ونحوهما من مقولة الوضع وربما يتولد من الحركة فى
الايان الكون فى المكان الذى يكون من مقولة الاين ولكن لم يتعلق الاوامر والنواهي
بتلك الحركات المشتركة بين الافعال الخاصة بل بالعناوين المنتزعة من تلك
الحركات وهى العناوين الخاصة التى يمكن صدورها من المكلف بالواسطة مثلاً
الصلوة ليست بنفسها مقولة من المقولات وأن كانت مشتملة على مقولات متعددة كمقولة
الكيفية المسموع من القراءة والاذكار والوضع الحاصل من القيام والركوع والسجود
والإضافة الخاصة من الترتيب والتوالى والتقيد بالشرائط ونحوها فالصلوة مركبة
اعتباراً منها لئلا من امتناع التركيب الحقيقي بين المقولتين المتبائن بالذات
فالمجموع من حيث المجموع خارج عن تحت المقولات راساً فليس للصلوة من حيث
هى مركبة اعتباراً ما يجاذبها فى الخارج فتكون امراً اعتبارياً هذا فى الصلوة واما
الغصب وان كان مشتملاً على مقولة الاين اذا كان غصباً بالمكان الغير لكنه تصرف فى
مال الغير بشرط عدم رضاه ومن البين ان التصرف بما هو مقيّد ليس داخل تحت مقوله
من المقولات فيكون امراً اعتبارياً وقد اسمعناك آتفا ان الامور الاعتبارية متحدة مع
مناشئها وجوداً ولازمه مجذور اجتماع الامر والنهى فى المجمع وسيأتى لذلك مزيد
إيضاح انشا الله (قوله لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الإلهية واحدة وحقيقة
فريدة لا يقع فى) (اقول) لو كان للموجود بوجود واحد ماهيتان لزم ان يكون شئى

واحد داخلا تحت مقولتين بالذات بمعنى ان يكون له جنسان من الاجناس العالية وهذا ممنوع جداً لوضوح ان الاجناس العالية متبائنات بالذات ليس بينهما قدر مشترك ذاتي والا يكون ذاك جنسا عاليا فمتى كان موجود واحد مجنسا بجنسين ازم ان يكون الواحد اثنين متبائنين هه هذا اذا كان موجودا واحدا ما هيتين داخلا تحت مقولتين واما اذا كان له ماهيتان من نوعين من مقولة واحدة لزم ان يكون له فصلان في مرتبة واحدة وهذا ايضا مستحيل لانه يلزم ان يدخل موجود واحد تحت متبائنين وان يكون شئ واحد اثنين (لا يقال هذا انما يتم على اصالة الماهية لوضوح ان مقتضى اصالتها في الوجود والمجعولية ان لا يتخلف ذاتياتها في انحاء الوجودات التي هي اعتبارية عندهم وان وحدة الشئ وتعددده انما يدور مدار وحدة الماهية وتعدددها ولا عبرة بوحدة الوجود وتكثره لانه ليس المفهوم واعتباريا ولا كك الامر على القول باصالة الوجود فان الوحدة والتعدد تدور مدار وحدته وتعددده الم يقرع سمعك ان ان الوجود في مراتب الاستحالة في الكيف كحركة الثمرة في اللون والطعم ونحوهما وجود واحد حقيقى يكون منشاء لاقتزاع ماهيات متكثرة غير متناهية واقعة بين المبدء والمنتهى ولا يجوز اقتزاع ماهية واحدة من ذلك الوجود الواحد والا يلزم التشكيك في الماهية فمع كون الوجود الحقيقى واحداً في مراتب الاستحالة تكون الماهيات متكثرة فاذن لا حرج في ان يكون لموجود واحد ماهيات متكثرة (لانا نقول) تلك الماهيات في مراتب الاستحالة مشتركة في جنس واحد ويكون ما به الافتراق بعين ما به الاشتراك وليس هناك فصل وجودى في الماهية الناقصة يكون ما به الامتياز عن المرتبة الكاملة بل الماهية الناقصة متختمة بالنقصان والماهية الكاملة متختمة بالكمال من نسخ ما به الاشتراك فظهر انه ليس في تلك الماهيات المتكثرة فصول متبائنة في عرض واحد وفي مرتبة واحدة فلا اشكال (واما الانتقال من السواد الى البياض مثلاً في مراتب الاستحالة سواء قيل يتخلل السكون بينهما كما ذهب اليه ارسطو والشيخ في الشفا ام لا كما ذهب اليه افلاطون فمن البين عدم وجود الفصلين في زمان واحد لموجود واحد بل يخالف فصل مكان فصل آخر والكلام في وجود

فصلين لموجود واحد فى زمان واحد وقد عرفت امتناعه نعم فى النمو الذى هو من مقولة الكم فصل وجودى يكون مغايراً للفصل الذى هو فى الكيف وكذا جنسه مبين لجنس الكيف ومن ثم يكونان موجودين بوجودين فى الثمرة التى وقع فيها الحركة فى الكم والكيف وكذا الكلام فى انواع الكيف من اللون والطعم والرائحة فان كلها موجودات بوجودات متعددة حسب تعدد الفصول فيها ونظير الاستحالة الحركة الاستكمالية الجوهرية فى النطفة الى ان يصير عقلاً بالفعل فان الاجناس والفصول الناقصة كلها مضمنة فى الفصل الاخير وفى كل مرتبة من المراتب الناقصة ينتزع ماهية تكون ممنازة عن التالية بالنقص والكمال وليس هناك فصول متباعدة بين تلك الماهيات اصلاً (قوله فالمفهوم المتصادقان على ذلك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة كانت) (اقول) هذه نتيجة ما تقدم مثلاً تصادق مفهوم الغصب والصلوة على المجمع بحيث يكون وجود المجمع مصداقاً لهما يمتنع ان يكون لاجل كونه ذاتاً هيتين داخلتين تحت مقولتين والا يلزم ان يكون المجمع الذى فرضناه موجوداً واحداً اثنين فالمجمع وان تصادق اعاليه متعلقا الامر والنهى الا انه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية و ذاتاً فيلزم فيه اجتماع الامر والنهى نعم لو فرض ان يكون متعلق الامر من مقولة ومتعلق النهى من مقولة اخرى لم يلزم محذور الاجتماع حسبما اوضحنا سبيله لكننا منعنا الصغرى آنفاً (قوله ولا يتفاوت فيه القول باصالة الوجود اوصالة الماهية) (اقول) مهما كان المجمع واحداً وجوداً و ماهية وقد تصادق عليه متعلق الامر والنهى كان لازمه اجتماع الضدين سواء قيل باصالة الوجود او باصالة الماهية اذ كما ان وجود المجمع واحد كك ماهية واحدة ومتعلق الامر والنهى وان تعدد مفهومها الا ان ماهيتهما واحدة لتصادقهما على المجمع فلو كان المتعلقان ماهيتين متبائنتين لزم ان يكون للمجمع الذى هو واحد حقيقة ماهيتين متبائنتين وقد مر امتناعه (ان قلت) بناء على اصالة الماهية واعتبارية الوجود يكون متعلق الامر والنهى مفهومين متبائنين وان لم يكونا ماهيتين وليس فى المجمع وجود واحد حقيقى يكون ما به الاتحاد بين المفهومين المتخالفين وكون المجمع ذاتاً ماهية واحداً

لايجدى للاتحاد بينهما فان الماهية مشار الكثرة والاتحاد بين الكثرات حق حقيق
للوجود والمفروض كونه اعتبارياً على القول باصالة الماهية ولازمه ان يكون مركز
الامر مغايراً لمركز النهى ولو فى المجمع فلا يلزم مجذور اجتماع الصدين فيه و
هذا بخلاف اصالة الوجود فان متعلق الامر والنهى متجددان وجوداً حقيقة وعايه
يلزم مجذور الاجتماع فى المجمع (قلنا) فقد تقدم فى المقدمة الثانية ان المناوين
انما تكون متعلقة للامر والنهى باعتبار كونها مرآة للخارج وليست هى من حيث
هى متعلقة بهما والمفروض انه ليس فى المجمع الاماهية واحدة فهى الخارج الذى
يكون المفهومان مرآة له ولازمه سريان الامر والنهى الى تلك الماهية الواحدة التى
تكون خاوية المفهومين ضرورة ان الامر الانتزاعى منشاء فى الخارج وايس فى
الخارج الانتزاع الماهية وليس الانتزاع من نسخ قيام العرض الحقيقى بالمعروض
لكى يمنع فيما نحن فيه بل الانتزاع قبل العقل و نزع مفهوم من شئ لخصوصية
كامنه كالامكان المنتزع من الماهية من حيث كونها فى حاق الوسط فيما صدر من
بعض المحشين قدنه فمن تشييد الابتداء غير شديد جداً فانه بمنى صحة الانتزاع على
على قيام المفهوم الانتزاعى بالماهية وبناء على اصالة الماهية لقيام فلا يتجدد متعلق
الامر والنهى بخلافه على اصالة الوجود وقد عرفت ما فيه (قوله كما توهم فى الفصول
كما ظهر غلثهم الابتداء على تعدد وجود الجنس والفصل فى الخارج) (اقول) قد عدل
فى ذيل كلامه عن الابتداء على اصالة الوجود قال ولنا ان تقدر الدليل بوجه لا يثبتنى
على هذا الاصل الى آخر ما ذكره فى تقى الابتداء) الا ان فى عبارته ما لا يخلوا عن
الاشكال وهو قوله (ولاريب فى ان الماهيتين متجدتان فى هذا الاعتبار) ووجه الاشكال
ما تقدم آنفاً من انه يمتنع ان يكون لشي واحد ماهيتان عرضيتان اللهم الا ان يكون
مراده اعم من المفاهيم الاعتبارية (ثم القول بتعدد وجود الجنس والفصل فى الخارج
احد الاقوال الثلاثة فى الاجزاء الجديدة) (وبيانه على طريق الاجمال انه لاشك فى تمايز
الجنس عن الفصل فى عالم العقل لان الاول ما به الاشتراك والثانى ما به الامتياز و
تمايزهما بالذات فى العقل ضرورى لاهرية فيه (واما باعتبار الخارج ففيه اقوال ثلاثة

حسبها والمحكمي عن السيد شريف في الشوارق (القول الاول) ان تكون الصور والمفاهيم المتغايرة في الذهن لشئ واحد لا تعدد في ذاته ولا في وجوده بل هو امر بسيط ذاتاً ووجوداً ينتزع العقل منه باعتبار شتى هذه الصور والمفاهيم المختلفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل عين المركب في الخارج ماهية ووجوداً وان جعلها بعينه جعله فيه (القول الثاني) ان تكون تلك الصور العقلية لأمور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لوجوداً (القول الثالث) ان تكون تلك المفاهيم المختلفة موجودة بوجودات متعددة فهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجوداً (وقد اوردوا على القول الأخير بامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة واختار المحقق الشريف القول الاول واختار المحقق اللاهيجي القول الثاني والمسئلة طويلة الدليل والمقصود من ذكر الاقوال توضيح المراد من التمايز الواقع في عبارة الفصول فان كان المراد هو التمايز والتغاير ماهية ووجوداً فهو القول الثالث وان كان المراد هو التمايز ماهية لوجوداً فهو القول الثاني والظاهر ان مراده هو القول الثالث وهو الذي لم يرتضه المحققون ولا يذهب عليك ان مسئلة التركيب الانضمامي بين المادة والصورة غير مرتبطة بهذه المسئلة فقد قال المحقق الدواني في محكمي كلامه في الشوارق (ان الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحدان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل انتهى) مضافاً الى ان البحث في الاجزاء الجدية يعم البسائط الخارجية كالسواد المركب في العقل من اللون وقايض البصر مع عدم التركيب من المادة والصورة فما صدر من بعض المحققين قده من كون التركيب بين الجنس والفصل انضمامياً خروج عن محل البحث وكيف ما كان فيرد على صاحب الفصول ما اوردته الاستاد من عدم كون العنوانين المتصادقين على المجمع من قبيل الجنس والفصل بان يكون الغصب مثلاً من سنخ الجنس لانه مطلق الحركة في المكان المغصوب والصلوة من قبيل الفصل لانها حركة خاصة زائدة على مطلق الحركة لكي يكون تعدد الجنس

والفصل وجوداً موجباً لتعدد متعلق الامر والنهى فلا يلزم محذور اجتماع الضدين
 فى المجمع (توضيح الايراد) ان الحركة ليست جنساً ولا خصوصيات الطارية عليها
 فصلا لما حقق فى محله ان الحركة من سنخ الوجود لا من سنخ المفاهيم والماهيات
 وايست من مقولة من المقولات (ولو اراد عدم التمايز بين الجنس والفصل و بين
 عوارضهم لا بين نفس الجنس والفصل خاصة بمعنى ان يكون متعلق الامر عوارض الجنس
 و متعلق النهى عوارض الفصل او بالعكس فحيث ان بين الجنس والفصل تمايز فى
 الخارج وجوداً فلا محالة يكون بين عارض الجنس والفصل تمايز فى الخارج والمفروض
 كون عارض احدهما مركزاً للامر و عارض الآخر مركزاً للنهى فلا يلزم اجتماع
 الضدين فى المجمع (ففيه ان هذا فرض غير واقع فان عنوان الصلوة والغصب بالنسبة
 الى الحركة فى الدار وان كانت من العوارض لها الا ان الغصب ليس من عوارض
 الجنس والصلوة من عوارض الفصل او بالعكس كما لا يخفى بل كلاهما من الامور
 الانتزاعية من الحركة الخاصة التى لا يحاذيها شئ فى الخارج فيلزم من تصادقهما
 على المجمع محذور اجتماع الضدين (قوله وان مثل الحركة فى دار من اى مقولة
 كانت لا يكاد يختلف حقيقةهما وماهيةهما) (اقول) هذا بيان لعدم كون العنوانين المتصادقين
 على المجمع من قبيل الجنس والفصل (توضيحه) انا نفرض الحركة فى دار من مقولة
 الاين باعتبار حصول الكون فى الدار من الحركة الاينية والمفروض انه ينتزع منها
 الغصب بشرط عدم رضا صاحبها ثم ينتزع من تلك المقولة بضميمة الخصوصيات الآخر
 عنوان الصلوة التى جعل الكون جزء لها ومن المعلوم ان التركيب لا اعتبارى لا يوجب
 خروج الشئ عن حقيقته بان تصير تلك المقولة جنساً للصلوة مثلاً بعد التركيب منها
 ومن غيرها تركيباً اعتبارياً ويكون غصب الكى يقال بان النهى افما تعلق بالجنس والامر
 تعلق بالفصل لوضوح ان التركيب الاعتبارى لا يغير الواقع عما هو عليه وقد عرفت ان
 العنوانين المتعددة اذا كانت اموراً اعتبارية كالصلوة والغصب لا تكاد تنتم بهما وحدة
 المعنوية لاما هية ولا وجوداً غاية الامر ان فى المجمع خصوصية بهما ينتزع عنوان الصلوة
 وخصوصية اخرى بها ينتزع عنوان الغصب مثلاً وذلك الخصوصيات من سنخ الاضافات

لا توجب تعدد المجمع أصلاً هذا توضيح ما علقه الاستاذ من الحاشية وببركة المقدمات الأربع انكشف وجه القول بالامتناع (قوله فان غاية تقريره ان يقال ان الطبايع من حيث هي هي وان كانت ليست) (اقول) نظير هذا التقريب المذكور في الفصول وعمله ناظر الى ما ذكره المحشى على المعالم الملا صالح قدس سره بقوله (اقول) قد عرفت ان ذلك جائز باعتبار تعدد الجهات على ان يكون الجهات قيوداً لمحل المتنافيين فيكون هذا المقيد غير ذلك المقيد كما ترى في الصلوة في المسجد فانها واجبة من حيث انها صلوة ومستحبة من حيث انها في المسجد واذ اجاز اجتماع الوجوب والندب في محل واحد جاز اجتماع الوجوب والحرمة ايضاً لان الاحكام كلها متضادة نعم لو كان الجهات عللاً لتعلق الاحكام بذلك المحل لا يمنع ذلك للزوم اجتماع المتنافيين في محل واحد فتأمل فانه دقيق جداً انتهى) بيانه انه لاشك في اجتماع الخصوصية في المجمع احدهما منشاء مغاير لمفهوم الغصب والمفهوم بما هو مفهوم و ان لم يكن قابلاً لتعلق الحكم به الا انه مقيداً بالوجود على ان يكون القيد خارجاً قابل لذلك فالمفروض ان الحثيتين مغايرتان في الخارج لتغاير منشأتهما فيكون الحثيتان تقييديتين فمرکز الامر في المجمع مغاير لمركز النهي فيه نعم لو كان المجمع من حيث كونه واحداً وجوداً مركزاً للامر والنهي بحيث يكون حثية الصلوة والغصب علّة لثبوت الامر والنهي في المجمع لزم محذور اجتماع الضدين فيه لكن الحثيات تقييدية ويكرن مركز الامر نفس الصلوة من حيث كونها مرة للخصوصية المغايرة لخصوصية اخرى وكك مركز النهي يكون نفس الغصب من حيث كونه مرة لخصوصية اخرى فظهر مما ذكرنا ان مركز الامر والنهي في المجمع مغايران فلا يلزم محذور اصلاً (قوله ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي لا وجوداً ولا ماهية ولا نشأته وحده اصلاً) (اقول هذا جواب عن التقريب المذكور (تقريره انه لاشك ان متعلق الامر والنهي عناوين انتزاعية وهي متحدة مع وجود المجمع في الخارج وقلنا ان الخصوصية التي هي منشاء الانتزاع تلك العناوين وان كانت متغايرة عند العقل لكنها متفارقة باعتبار الاضافات والنسب التي يلاحظ العقل بين الاشياء في مقام

الانتزاع لوضوح ان الخصوصية لو كانت وجودية لزم التركيب فى البسائط التى هى منشأ الانتزاع مفاهيم مختلفة لاسيما فى بساط الحقيقة اعنى ذاته تعالى الذى هو منشأ الانتزاع الصفات الكمالية فظهر مما ذكرناه ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنونات لوجودها ولا ماهية ولا تشتمل به وحدة المعنونات (هذه هى المقدمة الاولى) والمقدمة الثانية ما افاده بقوله وان المتعلق الاحكام هو المعنونات لا العنوانات وانها تؤخذ فى المتعلقات بماهى حاكيات كالعبارات لا بماهى على حياتها واستقلالها (بيانها ما مر فى المقدمة الاولى من ان المصالح والمفاسد انما تكون فى المعنونات التى لها وجود فى الخارج لافى الامور الاعتبارية التى لاحظ لها من الوجود اصلا مضافا الى ان البعث والزجرا انما يتعاقبان بالمعنونات لانها هى التى يمكن ايجادها ضرورة ان العرض من البعث احداث الداعى فى نفس المأمور لايجادها ولا يمكن ايجاد العنوانات الا بايجاد المعنونات التى هى مناسى لانتزاع تلك العنوانات ولزم كون العنوانات مرآة للخارج سراية الامور والنهى الى الخارج فيلزم اجتماع الامر والنهى فى المجمع فيكون الحيثيان تعليميتين (قوله كما ظهر مما حققناه انه لا يكاد يجدى ايضا كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعى المأمور به) (اقول) هذا رد على صاحب القوانين بمقدمة الفرد للكلى قد استدل على الجواز بان الحكم انما تعلق بالطبيعة فمتعلق الامر بطبيعة الصلوة و متعلق بالنهى طبيعة الغضب و قد اوجدهما المكاف بسوء اختياره فى شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشئ الواحد محبوبا و مبغوضا من جهة واحدة (فان قلت) الكل لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلى هو ايجاد الفرد و ان كان متعلقا بالكلى على الظاهر وما لا يمكن وجوده فى الخارج يقبح التكليف بايجادها فى الخارج (قلت) ان اردت عدم امكان الوجود فى الخارج بشرط لافهم مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استعانة وجوده لا بشرط وهو باطل جزمالا وجود الكل لا بشرط وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه فى ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله فى الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة

لا يخرج عن الامكان وان كان ممتمعا بدون الوسطة فالفرد هنا مقدمة لتحقيق الكلى
فى الخارج فلا غائلة فى التكليف به مع التمكن من المقدمات اتمى كلامه (اقول)
ولعل وجه تخيل مقدمية الفرد للكلى ما اشتهر من كون الكلى موجوداً فى ضمن
الفرد المركب من الطبيعى والمشخصات الخارجية كالكم والكيف ونحوهما فالفرد
مركب خارجى عندهم (وقد استدلوا على وجود الكلى الطبيعى فى الخارج من
طريق الجزئية بان الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود فى الخارج وجزء الموجود
موجود فالحيوان الذى هو جزؤه اما الحيوان من حيث هو او الحيوان مع قيد فان كان
الاول يكون الحيوان من حيث هو موجوداً وان كان الثانى يعود الكلام فى الحيوان
الذى هو جزؤه ولا يتسلسل لامتناع تركيب الحيوان الخارجى من امور غير متناهية
بل ينتهى الى الحيوان من حيث هو فاذا كان لا بشرط شئ موجوداً فى الخارج
وهو الكلى الطبيعى (وهذا الاستدلال كما ترى لا يثبت به مقدمية الفرد للكلى بل
جزئية الكلى للفرد تقتضى كون الكلى مقدمة للفرد نظراً الى تقدم الجزء بالطبع
على الكل لكنه يثبت به المغايرة بين الكلى والفرد وهذا القدر يكفى للمستدل بجواز
الاجتماع حيث يقول ان الكلى مركز للامر والنهى لا الفرد ولا بد من اتيان الفرد
لكى يتحقق الكلى فى ضمنه (ويرد على دليل القوم انه لو كان الكلى الطبيعى جزء
خارجياً للفرد فلا محالة يكون مغايراً له فى الخارج فلا يصح حمله عليه بان يقال زيد انسان
(ان قلت) يعتبر الكلى لا بشرط فيصع الحملح و كما ان المادة مغايرة للصورة بناء على
التركيب الانضمامى و انتهى اعتبر لا بشرط و يعبر عنها بالجنس صح الحمل و كك الكلى
(قلنا) المادة قوة محضة ولا تأبى عن الاند كك فى الصورة التى هى الفعلية كما هو
شأن اند كك الامتعين فى المتعين فان القوة خالية عن كل التعينات ولا بد من تماميتها
بتعين من التعينات والا لم تتحقق فى الخارج ولا حجر فى اعتبارها لا بشرط بهذا
الاعتبار بخلاف الكلى الطبيعى فانه تمام ماهية الشئ المشتمل على الجنس والفصل
فلو فرض جزء خارجياً لزم المغايرة فيلزم ح عدم صحة الحمل وان يكون كل شئ
شئيين و من ثم عدل المحققون عن طريقة الجزئية الى طريقة الابشرطية لاثبات

وجود الكلى فى الخارج ولازمها هو عينية الكلى الطبيعى للفرد فى الخارج وانه جزء تحليلى فى عالم العقل عند التخاية وفى ظرف التجريد وهذا معنى قواهم كل ممكن زوج تركيبى من الماهية والوجود فالمشخصات امارات على الوجود الخاص الذى يتحقق به الماهية فى الخارج ويكون فرداً لها عند المحققين و من هنا ظهر القدح فى كلام صاحب القوانين اولاً من الجمع فى كلامه بين لابشرية الكلى مع الالتزام بكون الفرد مقدمة له حيث ان المقدمة تقتضى المغايرة مع ذبها وجوداً فيمتنع اعتباره لابشرط حسبما نبهنا عليه آنفاً (و ثانياً) كون الفرد مقدمة مع ان الكلى الطبيعى متحد مع الفرد حسبما مر من كونه لابشرط وقضية اللابشرط اتحاداه مع بشرط شئى وجوداً (قوله انما يجدى لولم يكن المجمع واحداً ماهية وقد عرفت بما لا مزيد عليه انه بحسبها ايضاً واحد) (اقول) قد عرفت ورود الاشكال على مبناء ومع التنزل انما يجدى فيما اذا اجتمع فى المجمع ماهيتان تكون احديهما مراً كراً للامر والاخرى مراً كراً للنهى وليس كك لما تقدم من ان العنوانين منتزعا من واحد ذاتاً ووجوداً وقد تقدم ان تلك العنوانين مرأة للخارج وقضية المرأئية سريان الامر والنهى الى الخارج فيلزم محذور اجتماع الضدين فى المجمع مضافا الى ان حديث الجزئية والمقدمة لا ينسحب فى منشاء الانتزاع بالنسبة الى الامر الانتزاعى فان الامر الانتزاعى شأن من شئون منشأه وليس له وجود بحيا له لكى يكون المنشأ مقدمة له نعم قضية عروضه عليه فى الذهن تقدم المنشأ فى عالم الذهن عليه لافى الخارج وهذا لا يقتضى كون المنشأ مقدمة له فى الخارج فما صدر من بعض المحشين قده من قوله (الا ان يقال ان الامر الانتزاعى حيث انه موجود بوجود منشأ انتزاعه فلمنشأ السابقة والمقدمة على حد مقدمة الفرد للطبيعى) غير سديد جداً لما ثبت فى محله ان العروض فى الذهن فى الامور الانتزاعية وان كان الاتصاف فى الخارج ومن البين ان مجرد السابقة والمسبوقية فى الذهن لا يقتضى المقدمة والتوقف فى الخارج لكى يترشح الوجوب من ذبها اليها وقد مر شطر من ذلك فى صدر مبحث المقدمة (نقل و تعقيب) قال فى تقارير بعض الاعلام واستدل المانعون بوجود عديدة لايهنما التعرض لهما الالوجه واحد

وهو امتن الوجوه وهو الذى استدل به المحقق الخراسانى على الامتناع وجعله مر كبا من مقدمات اربعة الاولى فى بيان التضاد فى الاحكام باسرها (الثانية) فى بيان ان متعلقات الاحكام ليست هى المفاهيم بانفسها بل بماهى فانية فى معنوياتها (الثالثة) فى بيان ان الوجود الواحد يمكن ان ينطبق عليه مفاهيم متعددة متغايرة (الرابعة) فى بيان ان الوجود الواحد لا يمكن ان يكون له الاماهية واحدة ورتب على ذلك ان المجمع حيث انه واحد وجوداً وماهى فيستحيل اجتماع الامر والنهى ولا يكون تعدد العنوان والوجه موجبا لتعددده وهذا الاستدلال وان كان جملة مقدماته بديهية الا ان المقدمة الثالثة منها ممنوعة لما ذكرنا سابقا انه يستحيل انتزاع مفهومين بينهما عموم من وجه من وجود واحد بجهة واحدة بل لا بد وان يكون بجهتين وبينا ايضا ان قياس المقام بصدق المفاهيم المتعددة على البارى تعالى فى غير محله وح فيقع الكلام فى ان الجهتين اللتين لا بد منهما فى صدق المفهومين هل هما تعلييلتان حتى يكون التركيب انحدادياً فيستحيل الاجتماع او تقييديتان والتركيب انضمامى حتى لا يلزم محذور من الاجتماع فعمدة ما يترتب عليه الجواز والامتناع هو ذلك ولم يجعل هذا محلا لمنفى والاثبات فى كلامه اصلا انتهى كلامه) (اقول لنا ان نسئل عما به التغاير بين الجهتين فلا يخلو اما بالجنس او بالفصل اذ التغاير بالعوارض الشخصية خارجة عن محل الكلام لوضوح ان المتعلقات الاحكام هى الكليات لا الاشخاص والجزئيات وح فان كان ما به التغاير بين المفهومين تغاير الجنس فلا محالة يكون كل مفهوم منهما داخلا فى مقولة كاجتماع مقولة الوضع و الاين فى الصلوة والغضب فلو فرض الامر بالاول والنهى عن الثانى لم يلزم محذور اجتماع الضدين فى المجمع وكذا ان كان ما به التغاير بينهما تغاير الفصلين كاجتماع الحلاوة والسواد فى جسم فانه لا يلزم محذور الاجتماع ايضا لوضوح تباین الحلاوة والسواد باعتبار اوا الحلاوة كيف من نوع المدقوقات والسواد كيف من نوع الكيفيات المبصرة وانما يكونان خلافين وبينهما عموم من وجه باعتبار مفهوم الاشتقاق المصحح للمحمل على الذات بان يقال هذا الجسم اسود اما حمل نفس السواد الخارجى على الحلاوة بالحمل الشايع فمستحيل جداً اتبانيهما بالفصل

والفرق بين الخلافين كالحلاوة و السواد و الضدين كالسواد و البياض مع كون
القبلتين متباينتان بالفصل ان الخلافين قد يكونان مشتركين في الجنس البعيد بخلاف
المتضادين فانها مشتركان في الجنس القريب حسبما حقق في محله و كيف كان فمن
المعلوم عدم كون الصلوة والغصب من الخلافين ضرورة صدق الصلوة والغصب على نفس
الحركة الخاصة الحاصلة في المكان المغصوب بلا حاجة الى تصحيح الحمل على الذات
بالاشتقاق مع امتناع حمل الوضع على الاين بالحمل الشايع والا يلزم دخول شئ
واحد تحت مقولتين فنستكشف من ذلك انهما مفهومان اعتباريان ليس واحد منهما
داخلا تحت مقولة من المقولات اصلا فان الصلوة مركب اعتباري حاصل من الوضع
اعني القيام والقعود والكيف اعني الصوت المسموع والتوالي والترتيب و جملة
من الاضافات الى الخارج منها والداخل فيها ومن البين ان الحاصل من المجموع
من حيث المجموع ليس داخلا في مقولة من المقولات اصلا فاجنس لمفهوم الصلوة
ولافضل اصلا وكذا مفهوم الغصب هو الكون الجامع بين الحركة والسكون مع عدم
رضا المالك والمقيد بما هو مقيد ليس داخلا تحت مقولة اصلا ومن ثم صح حمل كل
منهما على مصداق الآخر بالحمل الشايع والجهة التي يصح انتزاع كل من الصلوة
والغصب من المجمع وان كانت مغايرة للآخرى الا ان المغايرة ذهنية لا خارجية لوضوح
ان عروض الامور الانتزاعية انما يكون في عالم العقل فظهر ان الصلوة والغصب
متضادان على المجمع على نحو العموم من وجه مع عدم وجود الجهتين في المجمع لكي
تكونا تقييدتين فمع تسليمه المقدمات الاخر حسب ما اعترف به في كلامه يلزم مخذور
اجتماع الضدين في المجمع وقد اسمعناك في ذيل شرح المقدمات ان متعلقات
الامر والنواهي مهما كانت من سنخ الامور الاعتبارية وليست مقولة من المقولات
كالصلوة والغصب كانت بما هي فانية في معنوياتها مزاكرهما لا بما هي مفاهيم اعتبارية
متباينة في عالم الذهن وقد كشفنا عن وجهه بماه مزيد عليه وقد نص الاستاد على
ما فيه كفاية للمتدرب بقى المؤاخذة عليه بترك لفظ كون الحثية تعليمية وهذا
اضطلاح وقد سبق اليه المحقق صاحب حاشية المعالم (واما الجواب) عن اشكال قياس

المقام بصدق المفاهيم المتعددة على البارى تعالى فبان يقال بان الاشتراك فى الاجناس الطولية من الجوهر مع اختلاف الانواع النازلة بالفصل كالجسم والنامى والحساس لا يوجب تغاير الجهتين بين المعنى العام والخاص كالجسم بالنسبة الى النامى والنامى بالنسبة الى الحساس وهو بالنسبة الى الناطق لان هذه المعانى فى السلسلة الطولية النازلة الى الفصل الاخير مضمنة بكلماتها فى الفصل الاخير للانسان مع كونه بسيطاً ليس فيه جهة متغايرة لجهة اخرى منشاء لاختلاف المفهوم الاعم ثم الاختص والايلازم التراكيب فى الفصل الاخير فجهة الصدق فى الفصل الاخير واحدة مع عدم التساوى بين المفهومين ومن هذا القبيل تصادق صفات البارى العامة والخاصة عليه تعالى بلاتمايز الجهات اصلاً والا يلازم التراكيب وح فلو فرض الامر بالاعم والنهى عن الاختص بان يقول الدولى جئنى بالحيوان ولا تجئنى بالانسان وفرض وجود الملاكين فى المجمع ولم يقيد الاعم بالاختص فى مقام الجمع بين المتعارضين كان داخلاً فى مسألة الاجتماع وعلى الجواز يكون الانيان بالمجمع اعنى الانسان اطاعة وعصياناً بخلافه على القول بالامتناع نظراً الى اتحاد الجهة فى المجمع ولكن صاحب تقريرات بعض الاعلام اخرج ذلك عن محل النزاع فى المقدمة السادسة معللاً بان العام بحسب الوجود الخارجى ليس شيئاً آخر غير الخاص بل هو هو الوجود واحد فليس هناك جهة حتى يمكن تعلق الامر باحدهما والنهى بالاخرى وهنا يصرح بوجود الجهتين فى العموم والخصوص المطلق وانه لاتعاند بينهما بل يكون احديهما مندرجاً تحت الاخرى وبين كلاميه تهافت الا ان يفرق بين انحاء العموم المطلق ففى مثل الامر بالحركة والنهى عن التدانى الى موضع مخصوص يلتزم بوجود الجهتين نظراً الى كون التدانى والحركة طبيعتان مختلفتان وان كان بينهما عموم مطلق بخلاف مثل صل ولا تصل فى الدار المغصوبة فليس فيه الجهة واحدة لكون العام والخاص طبيعة واحدة وسيأتى تحقيق ذلك عند تعرض الاستاد كما انه سيأتى ما فى جملة من كلماته فى تقريراته عند تعرض دليله على الجواز فى عداد القائلين بالجواز بعد شرح كلمات الاستاد (ولا يذهب عليك ان امتناع الاجتماع تارة من جهة لزوم التضاد فى فعل

المكلف واخرى من جهة لزوم التضاد في صدور الحكم من ناحية المولى وقدمر تقرير الاول ويبقى الثاني فاليك بيانه (شبهة وازاحة) وهى ان النهى والامر وغير هما من الاحكام الخمسة انما تتعلق بالطبيعة قبل وجردها فى الخارج لوضوح ان البعث بداعى الانبياء او الزجر بداعى الانزجار يمتنع ان يتوجه اليها فى ظرف وجودها ولا يلزم تحصيل الحاصل فاذا نسيتم ان سريانه الحكم من الطبيعة الى فرده الخارجى فلامحالة ان الحكم لا يتعدى منها الى المجمع فى الخارج لكى يلزم اجتماع الضدين فيه وحيث ان الطلب اقتضاء الفعل من الغيرو ارادة ايجاده فى الخارج فلا جرم ان نظرا الامر الى الخارج ومجرد ذلك لا يوجب سريان الحكم الى الخارج بحيث يصير الفرد الخارجى محكوما بالوجوب والحرمة لوضوح عدم وجود فرد فى ظرف البعث لكى يسرى اليه الحكم (والجواب) ان قضية اطلاق الخطاب استيعابيا كان او بدليا سريان الحكم من ناحية المولى الى كل ما لو فرض موجودا لكان فردا للطبيعة والا كان الخطاب مهيلا مطلقا فمهما كان الحركة المفروضة فى الدار المقصوبة معنوية بعنوان الصلوة والغصب بحيث لو وجدت فى الخارج لكانت فردا لهما فلامحالة يمتنع سريان الوجوب والحرمة الى هذا الفرد المفروض فى الذهن مرآة للخارج ويستحيل الاطلاق الشمولى والبدلى الى ذلك الفرد فى عالم الجمل قبل الوجود فى الخارج من قبل المولى وهذا هو المعبر عنه بكون الاحتماح آمريا فالمحذور انما هو سريان البعث والزجر والارادة والكراهة الى المجمع فى عالم الذهن قبل الوجود فى الخارج لوضوح ثبوت التضاد بين الارادة والكراهة بالنسبة الى متعلقهما فى عالم الذهن وقد اسمعناك غير مرة ان متعلقهما طبيعة كلية مالم توجداهم تشخص وانما تضادهما باعتبار قيامهما بنفس المولى فيكون الامتناع من حيث الصدور لامن حيث حلول الوجوب والحرمة فى موضوع واحد سواء كان فى الخارج او فى الذهن لوضوح عدم الفرد للطبيعة الصلوة مثلا فى الذهن بحيث تصدق عليه بالشايع فالمراد من الفرد الذهنى فرض كونه فردا بحيث يكون الذهن ظرف الفرض والخارج ظرف المفروض وهذا هو التحقيق فى وجه الامتناع الذى اختاره الاستاد (استيناف) نحن وان بدلنا الجهد فى سد الشغور

لكلمات الاستاد ودفع ما اورد عليه من الاشكالات الا ان الحق عندنا القول بجواز الاجتماع والحق احق ان يتبع وقبل الخوض فى المرام لابد من تقديم مقدمات فى المقام (المقدمة الاولى) انك قد عرفت فى مبحث تعلق الاحكام بالطبايع ان الصيغة مركبة من مادة و صورة والجزء المادى هى الطبيعة اللابشرط الخالية عن جميع الاعتبارات اللاحقة المعتورة عليها فى ضمن انحاء المشتقات المتأبئة للمحمل على الذات كضرب ويضرب والقابلة للمحمل كضارب ومضروب (واما الجزء الصورى) فهى النسبة الايقاعية الحرفية التى يعبر عنها بالطلب وعند اقتنائها بالارادة الجدية يعبر عنها بالبعث والزجر وتكون من سنخ الوجود الابداعى لامن سنخ المفاهيم الكلية وليس الوجود الخارجى والايجاد قيذاً مأخوذاً فى المادة ولا فى الهيئة (اما فى المادة) فلما ذكرنا من انها هى الماهية اللابشرط المجردة من الوجود والعدم والا لما صح وقوعها فى تالوالات و النفى كزيد ضرب وما ضرب زيد واما فى الهيئة فلانها معنى حرفى ايقاعى فلو كان مفهوم الوجود او الايجاد داخلها لزم خروجها عن الحرفية الى الاسمية لوضوح ان مفهوم الوجود معنى اسمى ولا يرسم الوجود الخارجى فى عالم الذهن لكى يمكن جعله قيذاً فى الهيئة وضعاً فاعتبار الوجود انما يتأتى من ناحية الطلب فى مقام البعث كما ان اعتبار العدم انما يتأتى فى مقام الزجر وقضية ذلك جعل الصيغة مرآة للخارج ومن البين ان الحالة المرآئية انما تكون من كيفيات المحاظ عند الاستعمال ولم يقع الاستعمال فيها اصلاً وليست داخلية فى الموضوع له ومما ذكرنا ينقدح القدح فى ظاهر كلام صاحب الفصول (حيث قال ان الطلب مما يمتنع تعلقه بالطبايع المجردة عن اعتبار الوجود والعدم انتهى موضع الحاجة) اذ قد عرفت ان الطلب الايقاعى الحرفى لا يتعلق الا بالطبيعة المعرأة عن الوجود والعدم وانما يتأتى لحاظ الوجود او العدم حين جعلها مرآة للخارج ولا يكون مأخوذاً فى الهيئة ولا فى المادة لافى مقام الوضع ولا فى المستعمل فيه (واما الارادة) فمن حيث انها كيفية نفسانية تكون قائمة بالنفس قيام المرض بمعرضه ولكن متعلقها كلى لوضوح ان الارادة سبب لوجود متعلقها فى الخارج فلا بد لها من متعلق قبل الحصر

فى الخارج وليس ذاك الا الطبيعة من حيث كونها مرآة للخارج وصفة المرأة انما تتحقق حين تعلق الارادة بالطبيعة وليست قيداً مأخوذاً فيها حين جعلها مرآة والا ليخرجت عن المرآة التى تتحصل بالملاحظ الآلى الذى قضية توجهه للمحاط بالاستقلال الى المرئى فظهر مما ذكرنا ان الارادة فى انفسنا لاتتعلق بالوجود الخارجى بل يمتنع حصول الوجود الخارجى فى الذهن لكى يقع طرفا للارادة وليس فيه الاسخ المفاهيم ولاتتعلق الارادة الابهى لكنها مقيدة بالخصوصيات المفهومية بحيث لاتنطبق الا على المراد ومن البين ان ضم الف مفهوم الى مفهوم كلى لا يخرج عن الكلية (لا يقال) لاشك ان الارادة ذات اضافة الى المتعلق فلامحالة انها لاتوجد فى النفس بدون المتعلق ولو كان المتعلق كليا لزم عدم التكافؤ بين المتضايقين قوة وفعل لان النفس و هى احدى طرفى الاضافة موجودة بالفعل والفعل الذى هو الماهية المجردة ليس موجوداً بالفعل (لانا نقول) الارادة من الكيفيات لامن مقولة الاضافة وليست النسبة الى المتعلق مأخوذة فى اصل ماهيتها لكى تكون ماهيتها متقومة بالنسبة المتكررة كالعلم الذى هو من مقولة الكيف ولا يوجد فى النفس بدون المتعلق والعالم بالحمل الشايع كيف والمعلوم بالذات ماهية من الماهيات بالحمل الاولى فى حالة التخلية عن الوجود ويمتنع ان يكون الخارج عن عالم النفس مشخصا للموجود فى النفس والا يلزم ان يكون الكيفيات النفسانية التى هى نوع من الكيف من عوارض الجسم ومن الكيفيات الجسمانية فلامحالة يكون المتعلق من صقع النفس وليس هناك الا الماهيات بالحمل الاولى هذا كله فى الارادة التكوينية (واما الارادة التشريعية) فلاشك ان متعلقها بعينه هو متعلق الطلب الايقاعى وهو الماهية المعراة عن الوجود والعدم حال كونها مرآة للخارج (المقدمة الثانية) لاشك ان الطلب الايقاعى الذى هو معنى حرفى عرض متقوم بالموضوع وكذا الوجوب المنتزع من الطلب الايقاعى الناشى عن الارادة وكذا الحرمة المنتزعة من طلب الترك وكل هذه العوارض تكون من باب ثبوت شئ لشئ لامن باب ثبوت الشئ لوضوح ان ثبوت الشئ انما يكون بالوجود الحقيقى الذى به يخرج الشئ عن كتم العدم الى دار الوجود وليس هذا

الاشأن الوجود الحقيقي والمفاهيم والعوارض ايا ما كانت تكون متأخرة رتبة عن الوجود الذي به يتحقق الماهية فلا بد فيها من وجود الموضوع اما في الخارج او في الذهن والطلب والوجوب من تلك العوارض لوضوح انه ليس مما يتحقق به الماهية المأمور بها في الخارج والا لم يقع الحاجة الى بعث الغير الى ايجاده في الخارج (ثم انه قد تحقق في محل هذه الاعراض على انحاء ثلاثة منها ما يكون عروضه واتصاف الموضوع به في الخارج كالكم ونحوهما من العوارض الخارجية التي يتفرع وجودها في الخارج على وجود الموضوع فيه (و منها) ما يكون عروضه في الذهن واتصاف الموضوع به في الخارج ومعنى عروضه في الذهن انه يتفرع حصوله في الذهن على وجود الموضوع فيه ومعنى اتصافه في الخارج ان الخارج يكون ظرف الحمل لا الذهن وذلك كالاضافات والامور الاعتبارية التي تكون منشاء انتزاعها في الخارج ولو كانت من الامور العدمية كالعمى فانه يقال زيد اعمى في الخارج لان العمى ينتزع من الموضوع الخارجى من حيث انه امر عدمى لا صورة له الا في الذهن فلا بد من حضور الموضوع لدى العقل لكي ينال وينزع منه صفة العمى اذ ما لم يحضر الموضوع في صقع العقل لم يتمكن من التصرف فيه وهذا معنى كون العروض في الذهن وحيث ان الخصوصية التي بها يكون الموضوع منشاء لانتزاع تلك الصفة ثابتة له في الخارج كان الخارج ظرفا للحمل (ومنها) ما يكون الانصاف والعرض كلاهما في الذهن كالكلية العارضة للانسان في عالم الذهن فان الكلية ليست من الامور الموجودة في الخارج فيكون العروض في الذهن وحيث ان منشأ الانتزاع هي خصوصية قابلية المفهوم للمطابقة للكثيرين وليس الا في الذهن فيكون ظرف الحمل في الذهن لا في الخارج وبهذا الاعتبار يسمى قولنا الانسان كائى قضية ذهنية (اذا تم هذا ذلك) فنقول لا ريب ان الطلب الايقاعى الذى هو معنى حرفى ليس من نسخ المفاهيم اصلا لكنى يتمشى البحث عن دخوله في اى واحد من الاقسام الثلاثة الا انه حيث هو عرض يكون متقوماً بالموضوع فلا محالة انه يسئل عن وجود الموضوع وحيث ان الخارج ظرف السقوط والسقوط متفرع على الثبوت فلا جرم ان الطلب والوجوب ثابت في وعاء الذهن و

يكون الموضوع هي الماهية الموجودة في الذهن لكن لا بقيد كونها في الذهن بل حين كونها مرآة للخارج فالمحمول اعنى الوجود اذا قيل الصلوة واجبة مثلا نظير مفهوم الكلية بالنسبة الى الانسان في كون العروض والاتصاف كليها في الذهن ضرورة ان الطالب والوجود انما يتحقق بمجرد تعاقب الانشاء في عالم النفس فمتى جعل احدهما محمولا فلا جرم انه ينتزع مفهوم من ذلك المنشاء في صقع العقل فيكون نظير الكلية ولكن بينهما فرق من جهة الموضوع وسيتلى عليك في المقدمة الثالثة ولا يذهب عليك ان التثليث الذي ذكرنا في هذه المقدمة انما يكون باعتبار اختلاف العارض (المقدمة الثالثة) في اختلاف القضايا باعتبار تفاوت الموضوع فنقول الانسان كلي او نوع انما يكون قضية طبيعية فيما اذا كان مركز الحكم بالكلية نفس الطبيعة وتكون ما فيه ينظر بحيث لا يسرى من الطبيعة الى افرادها ولم تؤخذ مقيدة بقيد العموم بمعنى قابلية المطابقة مع الكثيرين والانتكون قضية ذهنية لوضوح ان الموضوع المقيد بقيد العموم لا موطن له الا الذهن وتمام الملاك في كون القضية طبيعية كون الموضوع نفس الطبيعة بلا ضمنية قيد اليها اصلا وان كان المحمول خاصا كالكلية والنوعية ونحوهما من المحمولات العارضة على الطبيعة المقيدة بقيد العموم في نفس الامر فان عدم الانفكاك في نفس الامر لا يستلزم التقييد في موضوع القضية فان قولنا الانسان كلي قضية طبيعية من حيث كون نفس الانسان في عالم الملحوظ موضوعا وان كان مقتضى المحمول كون الانسان المقيد بقيد العموم كليا والابلزم ان يكون زيد كليا ولكن نفس طبيعة الانسان يكون موضوعا لا المقيد بالعموم والا فنقل الكلام في القيد ويصح ان يجعل محمولا ويقال الانسان عام اي قابل للانطباق على كثيرين وهكذا مرة اخرى ثانية و ثالثة فيلزم التسلسل لست اقول ان التسلسل في الامور الاعتبارية باطل فانه ينقطع بانقطاع الاعتبار بل المقصود ان نفس الموضوع في تلك المحمولات الخاصة جعل في مقام الاثبات موضوعا لها وانما يجئ القيد من ناحية المحمول و ربما يكون المحمول قابلا للسريان الى عالم الوجود الخارجى مع كون القضية طبيعية كالزوجية الاربعة فمهما جعل نفس الاربعة موضوعا وتكون ما فيه ينظر بحيث

لايسرى المحمول فى هذا اللحاط الى الخارج كانت القضية طبيعية و مهما جعلت
مرأة للخارج خرجت القضية عن الطبيعية و دخلت فى المحصورة كما ان الانسان
فى قولنا الانسان كلى اذا قيد بقيد العموم وجعل امرأة للسمة فى العقل خرجت القضية
عن الطبيعة و دخلت فى القضية الذهنية (والحاصل) ان العارض قد يكون بحيث يأبى
عن العروض على الموضوع فيما اذ أخذ فيه قيد الوجود خارجيا كان او ذهنياً نحو
عروض نفس الوجود المماهية فى قولنا الانسان موجود فان الانسان عند تجريده عن
كافة الوجودات يقع موضوعا لنفس الوجود المحمولى فيكون العارض معانداً للوجود
فى اى موطن كان ومن هذا القبيل الوجوب والحرمة لوضوح خلو الموضوع عن
قيد الوجود الذهنى والخارجى جميعا اما عن الوجود الخارجى فان الخارج ظرف
السقوط (واما عن الوجود) الذهنى فلان المقيد به يصير كليا عقليا يمتنع ابتجاده
فى الخارج هذا فى مقام الاثبات واما فى نفس الامر فالموضوع مقيد بالوجود الذهنى
لما ذكرنا انه من باب ثبوت شئ لشئى وليس كالوجود المحمولى الذى هو ثبوت
الشئى (وقد يكون العارض بحيث يأبى عن العروض على الموضوع عند تقييده
بالوجود الخارجى ولا يأبى عن التقييد بقيد ذهنى وهذا كالكلمة والنوعية فهذا
المحمول معاند للوجود الخارجى لما تقدم من ملايمته مع تقييد الموضوع بالعموم
المستازم لعدم حصوله الا فى الذهن وقد يكون بحيث لا يأبى عن التقييد باحد
الوجودين كما لا أبى عن الاخلاء عن التقييد فى الحالة الثانية تكون القضية طبيعية
بخلاف الحالة الاولى كقولنا الانسان نوع و كلى وقد يكون بحيث يأبى الاعن التقييد
بالوجود الخارجى كالعوارض الخارجية سواء كان العروض والاتصاف كلاهما فى الخارج
او كان الاتصاف فقط فى الخارج وهذه قضايا محصورة فان كان الحكم على الافراد
الخارجية خاصة كانت القضية خارجية وان كان الحكم على الافراد الموجودة والمقدرة
كانت القضية حقيقية ومما ذكرنا ظهر الفرق بين الوجوب ومفهوم الكلى بما سمعناك
من ان الوجوب لا يعرض الموضوع من حيث كونه مقيداً بالوجود الذهنى او الخارجى
فى مقام الاثبات ولا بد من تجريد الموضوع عن ذلك وان كان فى نفس الامر مخلوطا

به كالأجود بالنسبة الى الماهية المعروضة له وهذا بخلاف الكلية فانها لا تأتي عن التقييد بمفهوم العموم ونحوه مما لا يتحقق الا في الذهن فقولنا الانسان كلي يمكن ان يعتبر قضية طبيعية فيما اذا جرد النظر عن التقييد بالأجود الذهن كما انه يمكن ان يعتبر قضية ذهنية فيما اذا لوحظ الموضوع مقيداً بالعموم او بمفهوم القابلية للانطباق على كثيرين ولا كك الامر في الوجوب والحرمة ونحوهما من الاحكام الخمسة فان قولنا الصلوة واجبة تكون قضية طبيعية ولا يتصور ان تكون قضية ذهنية حسبما او ضحنا سبيله فما صدر من صاحب الدرر من التسوية بين القبيلتين لا يخلو عن النظر (استنتاج) لاريب ان القيضة الطبيعية لا تقع كبرى في الشكل الاول ولا يدخل الفاظ العموم كلفظ الكل ونحوه على موضوعها لعدم الاندراج البين اللازم في الشكل الاول ضرورة ان مركز الحكم نفس الطبيعة بحيث لا يسرى الى الافراد اصلاً ولا بد من كلية الكبرى بمعنى ترتيب الحكم على موضوعها من حيث كونه مرآة للافراد لكي يصح ادراج الاصغر في مصاديق الاكبر ومن البين تآبي القضية الطبيعية عن ذلك مثلاً لا يصح ان يقال كل انسان كلي او نوع وكذا لا يصح ان يقال زيد انسان والانسان كلي على طريق الشكل الاول ومن هنا ظهر امتناع سراية الوجوب والحرمة الى افراد الطبيعة لما حققنا ان نفس الطبيعة مركز للحكم بلا تقييدها بالأجود الذهني او الخارجي ومجرد اتحادها مع الافراد خارجاً لا يجدي للسريان فيما اذا كان العارض متآبياً عن تبعيته للموضوع اينما تحقق كما هو كك في القضايا الطبيعية وبيننا ان حالة المرأة ليست مأخوذة في الموضوع ولا توجب سريان الحكم الى الافراد مع فرض تآبي العارض عن التبعية كما هو الشأن في الوجوب والحرمة فلا يصح ان يقال هذه صاوة وكل صلاوة واجبة لان الصلوة قبل وجودها معدومة لا تقع اصغر في الصغرى لكي تندرج تحت الاكبر وبعد وجودها لا تنصف بالوجوب لما حققنا ان الوجوب آب عن العروض على الطبيعة بعد وجودها كما لا تصح كلية الكبرى لانها منطبقة على الوجودات الخارجية والوجوب آب عن ذلك نعم لو كان للحكم متعلق آخر ما عدى الطبيعة من الموجودات الخارجية كالعالم في قول المولى اكرم العالم و

الفاسق فى قوله لا تكرم الفاسق لكانت القضية حقيقية فلامحالة يسرى الى الافراد الموجودة والمقدرة فيصح ان يقال هذا عالم وكل عالم واجب الاكرام والوجه فى ذلك امكان تطبيق مفاد الجملة الانشائية قبل وجود الطبيعة المحكوم عليها فى الخارج والمفروض اضافة مفاد الحكم الانشائى الى الموجود فى الخارج حقيقة او تقديرأ فاذن تكون الاحكام الانشائية بالنسبة الى متعلقاتها الخارجية قضايا حقيقية بخلاف المجردة عن المتعلقات كقول المولى صل ولا تغصب فان امثال ذلك قضايا طبيعية لا يسرى الحكم من الطبيعة الى الخارج ولا الى الفرد المفروض فى الذهن لانه ليس فرداً حقيقة و مع ذلك نقول بجواز الاجتماع لعدم سريان الحكم من الطبيعة الى افراد طبيعة اخرى قضاء لضيق المرأة (المقدمة الرابعة) فى حقيقة المرأة وانها لا تقتضى سريان الحكم من الطبيعة الى الافراد الخارجية سريانا حاوليا وانما يسرى اليها سريانا لحاظيا وانه لا يسرى الى الخصوصيات المكتنفة بالافراد التى كل منها داخلية تحت مقولة من المقولات اصلا لاحتلوايا ولا لحاظيا (فنقول قد تكرر فى مطاوى كلماتنا غير مرة ان ما يكون حاضراً بالذات فى عالم العقل هى الماهيات والمفاهيم ولا خبر هناك عن حقيقة الوجود والوجودات الخاصة و يمتنع ارتسامها بحقيقتها فى عالم الذهن والا انقلب الذهن خارجاً وحيث ان لتلك المفاهيم وجوداً ظاليا و ضرورة انعكاسية لتلك الحقايق الخارجية امكن جمعها مرايا وحواسي عنها كما ان الصورة المنطبعة فى المرأة الحسية لكونها ظالا لما يحاذيها تكون مرآة حاكية عن خصوصيات اللون والشكل وكما ان قضية المرأة الحسية فنائها فى المرئى وبحق للرأى ان يرتب عليها جميع احكام المرئى من حسن ذى الصورة وقبحه من احكام الشكل الخارجى و يخبر عن تلك الاحكام الخاصة لذى الصورة بلا كذب و مخالفة للواقع اصلا مع ان الحاضر بالذات عند الرأى ليس الا الصورة المنطبعة وهى غير ذى الصورة والانثوية بينهما محفوظة حتى حين كونها مرآة فانية فى المرئى بلا حلول المرئى فى المرأة ولا حلول المرأة فى المرئى بل هى هى وهو هو ومن ثم لو وضع يدها عليها بداعى لمس ذى الصورة حين المرأة لوقع يده على الصورة اذهى الموجودة فى الجسم الصيقل لاذى الصورة

كك الكلام في المفاهيم الحاضرة بالذات في صقع العقل فانها غير الوجودات الحقيقية والاثينية محفوظة فينتج من ذلك ان الموضوع للاحكام هي الطبايع والمفاهيم حتى حين كونها مرآة للخارج فضلا عما لم تكن مرآة للخارج كالحكم في القضايا الطبيعية ومن ثم صرح المحققون بان الموضوع في القضايا المحصورة هي الطبايع لا الافراد الخارجية لكنها حين كونها مرآة للافراد (نعم فرق بين الصورة الحسية والصورة العقلية وهو ان الماهية الحاضرة في عالم العقل قابلة لاعتبارها لا بشرط بالنسبة الى الافراد ولازمه اتحادها معها وحق ان يقال ان الكلّي الطبيعي موجود في الخارج ويصح نسبة ما للوجود الحقيقي من الآثار الى الكلّي الطبيعي بخلاف الصورة الحسية فانه لا يصح حمل ذي الصورة عليها لان تشخصها بمشخصات خاصة يمنع عن اعتبار اللابشرطية فيها بخلاف الماهية فانها امر مبهم لا متعين في جميع مراتب الكون والتعينات كلها خاصة للوجود حتى التعين في الذهن فصح اعتبارها لا بشرط واتحادها مع الوجود الا ان هذا الاعتبار مغاير للمحاذ المرآتي ولولا الاثينية الواقعية بين المرأة والمرئي لم يتحصل حقيقة المرآة وفناء الفاني في المقنى فحين جعل الماهية موضوعا لاحكام الافراد يكون لحاظها مرآتيًا ولا بد ان يقع النظر في عالم الذهن على الماهية ابتداء لكي تجعل مرآة للافراد فالمنظور بالذات نفس الماهية لا الافراد وهذا السنج من المحاذ محقق للاثينية واقعا وان لم يكن اللآ حظ ملتفتا الى ذلك اصلا كما يجعل المعنى الاسمي مرآة للمعنى الحرفي فيقال المعنى الحرفي لا يقع مسنداً ولا مسنداً اليه مع ان هذا كلام مشتمل على المسند والمسند اليه وكما يجعل مفهوم الوجود مرآة للوجود الحقيقي فيقال ان الوجود لا يكتنه و يكون منشاء للآثار مع حضور مفهوم الوجود في الذهن وعدم كونه منشاء للآثار الى غير ذلك وهذا بخلاف جعل الماهية موضوعا للوجود المحمول بان يقال الانسان موجود فان قضية الاتحاد بين الموضوع والمحمول هي اعتبار اللابشرطية (وكون السريان حلوايا في الاعراض الخارجية انما يكون لاقتضاء انفسها لا لاقتضاء مرآة الموضوع فظهر ان اعتبار اللابشرطية مغايرة للمحاذ المرآتي بتاتوا ولا يجتمعان لا مصداقا ولا مورداً ومما ذكرنا

ظهر صحة الدعوى الاولى وهى دعوى عدم سريان الوجوب مثلاً من الطبيعة الى الافراد سريانا حلوليا والمراد من الحلول حلول العرض فى الجسم كاللون الحال فى المحل حيث ينقسم بانقسام المحل بالعرض ويكون قائما به فى الخارج سواء جعل محمولا لموضوعه ام لا فان قيامه به لا يدور مدار الحكم والاثبات بخلاف السريان للمحاطى فان الموضوع حين جعل مرأة الافراد يكون حكمه ساريا اليها سريانا لحاظيا بمعنى صحة نسبة ذلك الحكم الى الافراد كما هو قضية المرئية والفنا بلازوم كذب اصلا ولكن ذلك الحكم لم يسرالى الافراد سريانا حلوليا بحيث يكون قائما بالافراد قيام العرض الخارجى بموضوعه وليس هذا قضية المرئية وح لو كان ذلك العرض آبيا عن الحلول والقيام بالموجود الخارجى كالوجوب والحرمة فلامحالة ان مرئية الطبيعة لا يقتضى سريانه الى الافراد على نحو القيام والحلول وان كان يصح نسبتها الى الافراد قضية لمرئية الطبيعة للخارج لكن القضية بمجرد ذلك لا تخرج عن الطبيعة الى المحصورة وليس معنى الاطلاق ح سريان الحكم الى الافراد الخارجية ولا الى الافراد الفرضية فى الدهن بحيث او فرض وجودها فى الخارج لكان واجبا لوضوح ان فرض وجود الفرد فى الخارج فرض لظرف سقوطه ويمتنع شمول الحكم لوعاء السقوط المفروض فيلزم من فرض الثبوت فرض السقوط (هـ) فمعنى الاطلاق سريان الحكم الى افراد المكلفين بان يقول انا مكلف وكل مكلف يجب عليه الصلوة فيجب على الصلوة ومن هنا ظهر انه لا يلزم التضاد الصدورى بالنسبة الى الارادة والكراهة لما حققنا ان متعلقهما هى الطبيعة التى تكون متعلقة للحكم فكما انه لا يلزم التضاد الحلولى فى الموضوع فكذا لا يلزم التضاد الصدورى فى نفس المولى (واما الدليل) على صحة الدعوى الثانية وهى دعوى عدم سريان الحكم من الطبيعة الى الخصوصيات المكتنفة بها لا لحاظيا ولا حلوليا لما مرفى كلماتنا غير مرة من ان ضيق المرأة يؤثر فى ضيق دائرة العرى من حيث هو مرئى بملك المرأة الاترى ان صغر سطح المرأة الحسية وكدورتها يؤثر فى صغر الشكل المرئى وكدورتها فالصلوة حين جمعها مرأة للافراد تكون حاكية عنها من حيث انطباق الصلوة عليها ولا يعقل كونها

حاجية عن الخصوصية الاخرى تكون مصداقاً للغصب مثلاً وهذا قضية ضيق فم المرأة فالسريان للمحاطى انما يتقدر تعدد قابلية المرأة بخلاف السريان للحلولى الخارجى فان مقدار سريانها انما هو بسعة السطح الذى هو محل لذلك العرض فالامر بالصاوة لايسرى الى الافراد من حيث هى افراد للغصب سرياناً لمحاطيا فضلاً عن السريان للحلولى وكذا النهى عن الغصب (تليخيص) قد حاولنا فى المقدمة الاولى تعيين مفاد المادة والهيئة وان متعلق الهيئة والارادة امر كلى وفى المقدمة الثانية تقسيم العارض الى ثلاثة وبيان ان الوجوب والحرمة من اى واحد منها وفى المقدمة الثالثة بيان التيود التى تجبى من ناحية المحمول فى مقام الثبوت وان كان الموضوع فى مقام الاثبات خالياً عن ذلك وان الاعراض الخارجية التى من باب ثبوت شئ لشئ فى الخارج تقتضى تقييد الموضوع بالوجود الخارجى و ان لوازم الماهية كالزوجية والفردية تتبع لها ولا تقتضى وجود الموضوع لكنها لاتعاند تقييد الماهية بالوجود فى الذهن اوفى الخارج بخلاف الكلية ونحوهما من المعقولات الثانية باصطلاح اهل الميزان فانها معاندة لتقييد الموضوع بالوجود الخارجى ولكنها لاتعاند تقييد الموضوع بالعموم الذى لا موطن له الا للذهن وان الوجوب ونحوه من الاحكام الخمسة تعاند تقييد الموضوع بالوجود مظم ذهنياً كان او خارجياً وان كان فى نفس الامر معروضا لها فى حال الوجود الذهنى على نحو القضية الحينية لا المشروطة وفى المقدمة الرابعة بيان حقيقة المراتية و عمدنا الى تمييزها عن الاتحاد والعينية فى الخارج وفرقنا بين السريان للمحاطى والسريان للحلولى (اذا تمهذهذه المقدمات) انكشف الحق وهو القول بجواز الاجتماع ولا يلزم اجتماع الضدين فى المجمع لامن حيث البعث والزجر بالنسبة الى الموضوع ولامن حيث الارادة والكرهه بالنسبة الى المولى لان مركزها نفس الطبيعة الحاضرة فى الذهن ومن البين تغاير المتعلقين فى عالم الذهن و انما يتحدان فى الوجود والمفروض عدم سراية الاحكام الى الوجود وان كانت الطبيعة عند توجيه الطلب اليها مراة للخارج الا ان المراتية لاتقتضى السريان الى الفرد سرياناً حلوياً والا ثنائية فى السريان للمحاطى محفوظة فى نفس الامر ولايسرى البعث الى فرد

الغضب من حيث هو فرد للغضب اصلاً لا حلولياً ولا لحاظياً وقد شيدنا بينان ذلك كله وكشفنا عنه الغطاء فبصرك اليوم حديد (تتميم) ربما يتمسك فى المقام بوجوه آخر للقول بالامتناع (منها) من طريق الراجحية والمرجوحية (بيان ذلك) ان ما يجب على المكلف لابدان يكون فعله راجحاً بحسب الواقع على تركه رجحاناً مانعاً عن النقيض ولا يمكن انصاف شئ من الافعال بالرجحان الا اذا كانت جهة رجحانه خالية عن المعارض او غالبية على غيرها من الجهات الحاصلة فيه اذ لو لا ذلك لم يكن الفعل راجحاً على عدمه بل قد يكون عدمه راجحاً على وجوده وما يكون كك لا يمكن ان يكون مراداً للشارع (والجواب) عنه ان هذا مبنى على وقوع الكسر والانكسار بين الجهات وهو متفرع على التضاد بين الجهات الراجحة والمرجوحة كما هو كك فى العناصر الاربعة وليست المصالح والمفاسد من الجواهر او الاعراض الخارجية يكون بينها غاية الخلاف كما فى البياض والسواد فاذا لامانع من رجحان نفس الطبيعة بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن الخصوصيات المنضمة اليها المرجوحة نعم بعد ملاحظة المولى الجهات الراجحة والمرجوحة ربما يكون احدهما غالبية على الاخرى والغالبية والمعاوية بين الجهات انما تكون من باب الاضافة عند ملاحظة المولى فى مقام الجعل ومن البين ان الغالبية والمغلوبة فى نظر المولى لا يرفع رجحان اصل الطبيعة وقد اسمعناك ان الوجوب انما يتعلق بنفس الطبيعة والمفروض انها راجحة فى نفسها والرجحان كك كاف لتوجيه الامر اليها فمصادفة جهة المرجوحية الحاصلة بسبب خصوصية متعلق النهى للرجحان الحاصل بنفس الطبيعة انما تكون كمصادفة الاتيان بالمحرم لاداء الواجب مع تعدد الفعلين بحسب الوجود فكما لا يمنع ذلك من تعلق الامر والنهى بهما نظراً الى تغاير مركز الامر مع مركز النهى فى الخارج وان اجتماعهما مورداً فكذا لا يمتنع هذا من تعلق الامر والنهى بالطبيعتين لان المفروض تغاير المراكزين عندنا وتعام الملاك فى الجواز فتعددهما وقد عرفت انه لامانع من اجتماع الجهات فى المجمع لما ذكرنا آنفاً من عدم التضاد بينها فلا يقع بينها الكسر والانكسار الا ترى ان المعجون النافع للسودا مثلاً مضر من

جهة اخرى والغناء النافع لبعض الامراض مؤثر فى مرض آخر هذا بالنسبة الى البدن (واما بالنسبة) الى النفس فالصوم كاسر للشهوة الا انه موجب لتهاون البدن فلا يتحمل ثقل العبادات البدنية والعبادات نافعة لارتياض النفس وحصول الملكات الحسنة فى النفس لكنها شاغلة عن تحصيل العلوم والحقايق و تحصيلها شاغل عن العبادات و هكذا فان للقوى المتكثرة فى النفس من القوة الشهوية الى القوة العاقلة امراضا و ادوية متخالفة فى النفع والضرر بالنسبة اليها كما حقق فى علم الاخلاق فظهر من جميع ما ذكرنا ان جهة المصلحة والمفسدة من سنخ الخلافين لامن سنخ المتضادين ولا يقع بينهما الكسر والانكسار ومما ذكرنا تبيين الفرق بين اجتماع الجهتين فى المجمع والحكم بالحسن والقبح فعلا فانه لا مانع من اجتماعهما فى المجمع ولا يلزم منه اجتماع المتنافين فى مصداق واحد ولكن الجهتين علة لحكم العقل بالحسن والقبح فلا بد من ملاحظة الراجحية والمرجوحية فى الحكم الفعلى بالحسن او القبح وربما يكون هذا طريقا عند العقل لاستكشاف صدور واحد من الحرمة او الوجوب من ناحية المولى مع فرض الغالبية والمغلوبة و هذا غير محذور امتناع اجتماع الجهتين فى مصداق واحد وسيأتى لذلك مزيد ايضاح فى ذيل المبحث (ايقاظ) قدم فى الامر العاشر فى ذيل شرح كلام الاستاد ان اتصاف الافعال بالحسن والقبح فعلا موقوف على العلم بالجهة كى يصدر الفعل عن الاختيار لان الحسن والقبح من الصفات الطارئة على الافعال الاختيارية فلو كان الحكم الواقعى تابعا لهما لزم انتفاء الحكم الواقعى عن الجاهل بالحسن والقبح اذ القصد مسبوق بالعلم فيكون الظالم مثلا فى حق العالم بالجهة المقبحة حراما وفى حق الجاهل بها مباحا فليس فى الواقع حكم يشترك فيه الكل وهذا ايض قسم من التصويبات المجمع على بطلانه ومن هنا يتوجه النظر فى الوجه الثانى فى الفصول (قال ان قاعدة التحسين والتقبيح قاضية بان الامر يستتبع حسنا فى المأمور به والنهى يستتبع قبحا فى المنهى عنه ايتى موضع الحاجة لما عرفت ان كون الحكم الواقعى تابعا للحسن الفعلى يستلزم قسما من التصويبات وقد عرفت ان تبعية الاحكام للمجتهات المحسنة والمقبحة من المصالح والمفاسد لا

تنهض مائة عن الاجتماع (و منها) ماتمسك بها من طريق الميغوضية والمحجوبة
 (بيانه كما في الفصول ان المطلوب في الامر وجود الطبيعة على وجه يستلزم ميغوضية
 تركها وفي النهى عدمها على وجه يستلزم ميغوضية فعلها فاذا اتحدت الطبيعتان
 في الخارج بان وجدتا بوجود واحد كالصلوة في المكان المغصوب المتحدة مع
 الغضب لزم على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبة والميغوضية في الوجود الذي
 هو واحد شخصي على ماقرر في محله وهو باطل ضرورة ان المطلوبة والميغوضية
 وصفان متضادان يستدعيان متعلقين متغايرين انتهى كلامه) وفيه ان قيام المصلحة
 في شئ بعنوان وقيام المفسدة فيه بعنوان آخر مما قد اقمنا اليه ان على جوازه و
 من البين ان تصور المصلحة يوجب الرغبة فيها وتصور المفسدة يوجب البغض لها
 والمفروض تعلقهما بالطبيعة لانهما من مبادئ الارادة والكراهة وقدينا في المقدمات
 ان متعلقهما كلي فلا غرو بتعلق الحب بذى المصلحة والبغض بذى المفسدة نعم في
 الارادة الشخصية التكوينية والكراهة التكوينية لا يعقل تعلقهما بالمجمع لانهما الجزء
 الاخير من العلة التامة لفعل او الترك ويمتنع حصولهما في الخارج في زمان واحد
 فلا بد من ملاحظة الراجحية والمرجوحية في مقام تأثير العلة في صدور الفعل او
 الترك وهذا بخلاف الارادة من الغير او الكراهة فان تعلقهما تابعة للمضاحة والمفسدة
 في الطبيعة وكذا الحب والبغض اللذان من مبادئهما (ان قلت) اذا كان المأمور به
 والمنهى عنه من الامور الاعتبارية كالصلوة والغضب كانا مركزين للمصلحة والمفسدة
 والمفروض تبعية الحب والبغض لهما فيلزم اجتماع الحب والبغض في المجمع لان
 المفروض اتحادهما وجوداً وليس من سنخ الماهيتين العرضيتين اللتين تكونان
 موجودتين بوجودين في المجمع (قلنا) ليست المصلحة والمفسدة في نفس هذه الامور
 الاعتبارية من حيث هي تركيب اعتباري بل في الجامع الحقيقي بين الكثرات حسبما
 تقدم تحقيقه في مبحث الصحيح والاعم والجامع الحاوي لواحدة منهما مغيرة للآخرى
 في الواقع لكن مركز الطلب نفس المركب الاعتباري وكذلك مركز الارادة التشريعية
 الموجودة في المبدأ الاعلى وكذا متعلق الارادة والكراهة في نفس النبي ص والولي ع

فان متعلق ذلك كله هو بعينه متعلق الامر والنهى بخلاف المصلحة والمفسدة فانهما
 كامنتان فى الحقايق الواقعية التى لا يطلع عليها الا العالم بالغيوب وتكون هى
 الداعية على توجيه الطلب الى نفس المركب او المقيد الاعتبارى ولا يسرى الامر
 ولا النهى من متعلقهما الى متعلق الآخر لى يلزم اجتماع الضدين او عدم القدرة
 مع وجود المندوحة فليس تكليفا محالا ولا تكليفا بالمحال (نقل وتعقيب) قال فى
 تقارير بعض الاعلام فى مقام نقل وجوه القول بالجواز (الثالث) ان الاحكام من
 قبيل الاعراض الذهنية ومعروضاتها انما هى المفاهيم الادراكية لا الموجودات الخارجية
 ولا اشكال فى مغايرة كل من متعلقى الامر والنهى فى هذا المقام وان كانا متحددن
 بحسب الخارج عن هذا المقام (وفيه ما عرفت سابقا من استحالة كون متعلق الاحكام
 هى المفاهيم الادراكية بل ذات المفاهيم باعتبار فنائها فى معنوياتها فباعتبار فناء
 مفهومين فى معنوي واحد يقع التنافى بين الحكمين والالما وقع التنافى بين كل
 مفهومين متغايرين بالعموم من وجه كما فى مثال اكرم العالم ولا تكرم الفاسق مع
 وضوح تعارضهما من باب العموم من وجه انتهى كلامه) (اقول) قد ظهر من مطاوى كلماتنا
 الفرق بين الاعراض الذهنية كالكلية ونحوها والوجوب والحرمة من الاحكام الخمسة
 من وجهين (الاول) عدم تباي عروض الكلية للانسان مثلامن تقييده بمفهوم العموم
 ونحوه ولا يتحقق الا فى الذهن بخلاف الوجوب ونحوه فانه آب عن مثل هذه القيود
 بتاتا حسبما اوضحنا سبيله (الثانى) من حيث كون متعلق الوجوب مرآة للخارج
 لوضوح ان غرض المولى من البعث والتحرك حصول الفعل المأمور به فى الخارج
 ولا كك الامر فى الكلية ونحوهما من الاعراض الذهنية لوضوح ان مجرد القابلية
 للانطباق كاف فى انتزاعها وليس المقصود حصولها فى الخارج فظهرت المباعدة
 بين الوجوب والكلية نعم يرد الاشكال على ما يترأى من الدرر من التسوية بين
 القبلتين (واما قوله فباعتبار فناء مفهومين) ففيه ان الفناء يقتضى الانبيسية فى نفس
 الامر بخلاف الطبيعى بالنسبة الى فردة فان اتحادا معه فى الخارج يقتضى العينية
 فيه فكمن فرق بين الفناء والاتحاد وقد بذلنا الجهد فى الابانة بين القبلتين

فى المقدمة الرابعة (واما النقض) بالمثال فمردود بان مثل هذا المثال مما ذكر فيه المتعلق الخارجى مع وحدة مزكرا الامر والنهى اعنى مفهوم الاكرام خارج عن محيط نظر هذا القائل لان العالم والفاسق من الموجودات فى الخارج فلا بد ان يعتبر القضية حقيقية فيلزم فيها سراية الحكم الى المتعلق الخارجى فيلزم فيه محذور اجتماع الضدين ولكن التحقيق عدم سريان الحكم من واحد من العنوانين الى العنوان الآخر حسبما هو قضية ضيق للمحاذ المرأنى وقد مر بيانه سابقا وعليه فلا تعارض (ثم انه نقل قده وجهها آخر للقول بالجوار (قال الوجه الخامس ان الاحكام انما تتعلق بالطابع بلحاظ عدم تحصلها وهى بهذا الاعتبار متغايرة فيجوز تعلق الامر بواحدة منها والنهى بالآخرى وان كان النسبة بينهما عموماً من وجه بحسب الوجود الخارجى (و فيه ان تعلق التكليف بلحاظ عدم التحصل ان كان المراد منه كون الماهية الملحوظ فيها عدم التحصل التى هو مفهوم ادراكى و يستحيل اتحادها مع الموجود الخارجى متعلقة للتكليف فقد عرفت استحالة تعلق التكليف بها وان كان المراد منه هو ان الماهية الغير الملحوظ فيها التحصل متعلقة للامر كما انها ايضاً متعلقة للنهى غاية الامر ان تعلق الامر بها يقتضى طلب تحصيلها وتعلق النهى بها يقتضى طلب عدم تحصيلها فالفرق بينهما انما هو من ناحية الهيئة والا فالمتعلق واحد سواء كان مأموراً به او منهيًا عنه فهو وان كان صحيحاً فى نفسه الا انه اجنبى عن المقام فان القول بالجواز لا يبتنى على ذلك بل على ان الطبيعتين اللتين اخذاً احدهما متعلقة للامر والاخرى متعلقة للنهى هل هما متحصلتان فى الخارج بتحصل واحد والتركيب بينهما اتحادى حتى يمتنع الاجتماع او هما متحصلتان بتحصلين والتركيب انضمامى حتى يجوز الاجتماع انتهى كلامه) (اقول) لعل مراد المستدل ان تجريد الطبيعة عن التحصل الخارجى والذهنى انما جاء من ناحية الوجوب والحرمة نظراً الى تأييدهما عن الانسحاب الى الوجود الخارجى والذهنى لوضوح ان الخارج ظرف سقوط الطلب وعدم تقيد الطبيعة بالوجود الذهنى والانصير كلياً عقلياً يمتنع امتثال المقيدة به فتكون الطبيعة المجردة عن التحصيلين مركزاً للطلب وقد اشبعنا الكلام فيه فى المقدمة الثالثة

فما ذكره المستدل هو الاساس للقول بالجواز بضميمة ما حققناه فى المقدمات الاخر
(واما حديث) التركيب للاتحادى والانضمامى فاجنبى عن المقام وسنستائف النظر فيه
وفى كلماته عند نقل قوله فى عداد اقوال المجوزين (نقل وتعقيب) (قال فى المقالات
فى رد القول بالجواز (اقول) لاشبهة فى ان لازم انتزاع الطبيعى من الخارج كون
الفرد بوجوده الخارجى حاوياً للطبيعى والا فيستحيل انتزاع الطبيعى من الخارج
اذ ليس فى الخارج الافردة وح لازمه انه لو فرض تصور الفرد المزبور ولوقبل وجوده
لا بد وان يحنى فى الذهن صورة منه قبال ما هو حاو للطبيعى خارجاً فهذه الصورة
قهرراً فيها جهة متحدة مع الطبيعى وجهة زائدة عنها بها قوام خصوصيتها و تشخص
الطبيعى بها وح الحكم القائم بالطبيعى قبل وجوده لو عرض على تلك الجهة
المحفوظة فى الفرد فلا محيص من سريانه اليها وان لم يسر الحكم الى الخصوصية
الزائدة وح غرض القائل بعدم السراية الى الفرد ان كان عدم السراية اليه بوجوده
خارجاً فهو متين ولكن لا يجديه فى الجواز اذ بعد سريته اليه بوجوده الذهنى ولولم
يوجد خارجاً يكفى لمنع العقل الجمع بين الامر بالطبيعى والنهى عن فرده اذ متعلق
النهى ايضاً ليس الفرد بوجوده الخارجى كيف وهو ظرف سقوط جميع الاحكام بل
المتعلق للنهى ايضاً هو الفرد بوجوده التصورى الحاكى عن الخارج لا بوجوده خارجاً
وان كان الغرض من عدم السراية عدم سريته الى الفرد الذهنى بشراشر حقيقة حتى
بخصوصيته المقومة لشخصه فهو ايضاً فى غاية المتانة والقائل بالسراية لا يدعى هذا المقدار
ولكن هذا المقدار ايضاً بعد سراية الحكم الى الجهة الضمنية المحفوظة فى الفرد الذى بازاء
وجود الطبيعى خارجاً الذى ينتزع منه لا يجديه فى دفع امتناع الاجتماع اذ هذه
الجهة المحفوظة المتحدة فى الطبيعى وفى ضمن الفرد يصير مركب الحكمين
المتضادين والعقل يابى عن مثله انتهى كلامه) وفيه (اولاً) ان كان المراد من الفرد
الذهنى هو المرتسم فى عالم الذهن فمن المعلوم عدم فرد حقيقى للطبيعة فى الذهن
بحيث تحمل عليه بالحمل الشايع بل هى هى بالحمل الاولى والمعلم للذى هو من
مقولة الكيف فرد حقيقى لا للمعلوم حسبما حقق فى محله فالآمر انما يجعل الطبيعة

مرآة للخارج لان غرضه من البعث الایجاد فى الخارج ومن الزجر عدمه ولازم اتحاد الطبيعة مع الفرد الخارجى سراية الحكم اليه والمفروض ان الوجوب آى عن تيممته للطبيعة انيما سرت وهو قدس سره معترف بذلك وان كان المراد الافراد المفروضة كما فى القضية الحقيقية بمعنى سريان الحكم من ناحية المولى الى كل ما فرض موجوداً وكان فرداً للطبيعة فمن المبین ان الذهن ظرف الفرض والخارج ظرف المظروف (ففيه) ان فرض وجود الفرد فى الخارج فرض لظرف سقوط الوجوب مثلاً و يمتنع سريان الحكم الى وعاء السقوط فيلزم من فرض الثبوت فرض السقوط نعم لاضير فى ذلك بالنسبة الى المحمولات الخارجية كما يعتبر القضية حقيقية فى مسائل العلوم التى محمولاتها من نسخ الاعراض الخارجية (و ثانياً) ان اللحاظ المرأتى لا يوجب سريان الوجوب الى الفرد فمركز الوجوب والحرمة نفس الطبيعة المجردة عن كل التحصلات وان كانت الطبيعة مرآة للفرد الخارجى وقد اشيعنا الكلام فى ذلك كله بما لا مزيد عليه (ابقاظ) لا يذهب عليك ان مجرد الاختلاف بالكلية والجزئية لا يجدى فى جواز الاجتماع نحوصل ولا تصل صلوة جعفر مثلاً لوضوح ان صلوة جعفر فرد لطبيعة الصلوة ولازم تعلق اللحاظ المرأتى الى افراد الصلوة ولو اجمالاً فى مقام توجيه البعث وتفصيلاً فى مقام الزجر يستلزم تعلق الارادة والكراهة من قبل الأمر الى شئ واحد ضرورة ان المقيد ليس الا ذات المطلق المضموم اليه القيد وقد حققنا ان بين الارادة والكراهة بالنسبة الى شئ واحد تضاداً خلافاً لبعض المحشين قدّه و اوضح من ذلك العموم المطلق المتعلق بوجود خارجى كقوله اكرم العالم ولا تكرم زيدا العالم اذ مقتضاه انطباق وجوب الاكرام على العالم الخارج ولو تقديراً ولازمه سريان الحكم الى زيد العالم سرياناً لحاظياً نظراً الى انطباق المحمول على الموضوع فى الخارج فظهر مما ذكرنا ان موارد العموم والخصوص فيما اذا كان الخاص مأخوذاً فى العام فى عالم الذهن خارج عن محل الكلام فلا محالة يكون الدليلان داخلين فى باب التعارض فانحصر محل الكلام على مختارنا فى الطبيعتين المتغايرتين بحيث لا تكون احدهما مأخوذة فى الاخرى سواء كان بينهما عموم من

وجهه او عموم مطم فيدخل في محل الكلام مثل الامر بمطلق الحركة والنهي عن التذاني الى موضع مخصوص مع كون النسبة بينهما عموم مطلق لان الحركة والتذاني طبيعتان متخالفتان (قوله مع ان قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ولا يقول الخصم بجوازه) (اقول) لزوم اجتماع الحكمين بعنوان واحد في القسم الاول واضح وهو ما تعلق النهي التنزيهي بالمندوب ولا بد له كصوم يوم عاشوراء والنوافل الممتدة لوضوح ان صوم عاشوراء مكروه وصوم يوم آخر مستحب آخر لا يكون بدلا عنه فيكون مرجوحا والمفروض انه يقع صحيحا فيكون راجحا فيلزم اجتماع الكراهة والاستحباب في صوم يوم عاشوراء مثالا بعنوان واحد وهو صوم يوم عاشوراء ولا يقول الخصم بجوازه لعدم تعدد عنوان الكراهة في هذا المثال وامثاله مما لا بد له مع لزوم محدود التكليف بغير المقدور لعدم المندوحة لظهور انه ليس للمنسوب في هذه الامثلة مورد يفترق عن المكروه لكي يأتي به في ضمن ذلك الفرد الخالي عن الكراهة (واما القسم الثاني) وهو ما كان له بدل كالصلاة في الحمام فيخلو عن اشكال عدم المندوحة كما هو ظاهر لكن النهي انها تعلق بالصلاة المقيدة بوقوعها في الحمام فيلزم اجتماع الكراهة والوجوب في نفس الصلاة بلا تعدد عنوانين مختلفين لوضوح ان الصلاة اللابشرط التي هي مركز الوجوب متحدة في الذهن والخارج مع المقيد وليس للمطابق اللابشرطي وجود منحاذا عن المقيد لافي الذهن ولا في الخارج فلا بد للامر حين توجيه خطاب النهي التنزيهي الى المقيد ان يتوجه الى نفس الصلاة المأمور بها في عالم الذهن فيلزم كونها مجتمعا للحكمين المتضادين في عالم الذهن فضلا عن الخارج ولا يقول الخصم بجوازه (واما القسم الثالث) وهو ما كان النهي متعلقا بامر خارج عن المأمور به كالصلاة في مواضع التهمة فان الكون في مواضع التهمة منهى عنه نهياً تنزيهياً كقوله (اتقوا من مواضع التهمة) والصلاة منهى عنها لاجل اتحادها مع الكون في مواضعها ففي هذا القسم عنوان المنهى عنه مغاير لعنوان المأمور به فعلى القول بالجواز لامانع من اجتماع الوجوب والنهي التنزيهي مع وجود المندوحة بالاثنيان بالصلاة في غير مواضع التهمة فظهر مما ذكرنا ان محذور اجتماع الحكمين المتضادين

بمعنوان واحد انما يلزم على القسمين الاولين ولا يرد على القسم الثالث (قوله اما لاجل انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل ذامصلحة) (اقول وجه الحاجة الى الالتزام بانطباق عنوان آخر ذى مصلحة على الترك هو الفرار عن معذور اجتماع الراجحية والمرجوحية فى كل من الفعل والترك (ببيان ان الفعل المشتمل على المصلحة راجح فيلزم ان يكون الترك الذى هو نقيضه مرجوحا لوضوح ان الراجحية والمرجوحية من باب المتضايفين وهما متكافئان فعلا و قوة فمتى كان الفعل راجحا فعلا كان نقيضه وهو الترك مرجوحا فعلا والمفروض ان الترك ايضا مشتمل على مصلحة فيلزم ان يكون الفعل الذى هو نقيض الترك مرجوحا فعلا فيجتمع فى كل واحد من الفعل والترك الراجحية والمرجوحية (واما بطلان التالى) فان المتضايفين متقابلان يمتنع اجتماع الطرفين فى موضوع واحد من جهة واحدة ولا يرد هذا الاشكال فيما اذا كان الترك بمعنوان منطبق عليه راجحا لوضوح ان الفعل ليس نقيضا للترك بما هو معنون بذلك العنوان بل النقيض لذلك الترك الخاص عديمه الملازم للفعل كما ان نقيض الفعل نفس الترك وهو مرجوح لا الترك الخاص فلم يجتمع الراجحية والمرجوحية فى شئ واحد (و اورد عليه بعض المحشين قده بقوله (ويمكن ان يورد عليه بان الفعل اذا كان راجحا كما هو المفروض لزم مرجوحية نقيضه وهو الترك بذاته مع ان الترك بمعنائه راجح فالراجحية والمرجوحية و ان لم تجتمعا فى عنوان واحد ولا فى ذات المعنون الا ان العنوان والمعنون لا يختلفان فى الحكم ولا يتفاوتان بالراجحية والمرجوحية الى ان يقول بل يمكن ان يقال ان الفعل وان لم يكن نقيض الترك بمعنائه الطارى لكنه لازم نقيضه ومع اتصاف الترك بالمعنون بالراجحية فعلا كان نقيضه اللازم للفعل مرجوحا فعلا فلا يمكن ان يكون الفعل اللازم للنقيض راجحا فعلا لان المتلازمين وان لم يجب اتحادهما فى الحكم لكنه لا يعقل اختلافهما فى الحكم فلا يعقل اتصاف الفعل ولازمه بالراجحية والمرجوحية بالفعل ففى كل من طرفي الفعل والترك معذور اجتماع الراجحية والمرجوحية انتهى كلامه ملخصا) ويمكن حسم مادة الاشكال يمنع التقابل بين الراجحية والمرجوحية المجتمعة فى كل واحد من

الفعل والترك المنطوق عاينه عنوان راجح (بيانه) انهم قالوا فى تعريف المتضايين هما اللذان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر ولا يصدقان على شئ واحد من جهة واحدة وخرج بقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذى بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد باعتبار جهتين فان زيدا اب من جهة وابن من جهة اخرى والوجه فى ذلك ان التضاييف ماهية مشتملة على نسبة متكررة بحيث يتقوم من نسبتين قائمتين بموضوعين ولا يعقل قيام طرفى النسبة بموضوع واحد والخراج التضاييف عن حقيقة فالابوة نسبة متكررة احدى النسبتين قائمة بزيد والاخرى بعمر ولا يعقل قيام تلك النسبة القائمة بعمر بزيد ولا مانع من قيام نسبة اخرى من سنخ تلك النسبة بزيد من جهة اخرى فانها اضافة اخرى ولاخير فى قيام اضافات متكررة بموضوع واحد من جهات شئ (اذا تمهد ذلك) فنقول لاشك ان الفعل لاشتماله على المصلحة راجح ونقيضه اعنى الترك مرجوح من حيث فقدان تلك المصلحة فيه ولا مانع من انصافه بالراجحية من جهة انطباق عنوان آخر ذا مصلحة اخرى عليه فيكون اختلاف المعنون والعنوان بالمرجوحية والراجحية من جهتين لامن جهة واحدة نعم يمتنع كون الترك راجحاً من حيث اتحاده مع ذلك العنوان و مرجوحاً من هذه الحيثية لانه يرجع الى اجتماع المتضايين والحاصل انه لا مانع من اختلاف العنوان والمعنون بالمرجوحية والراجحية فيما اذا كان كل واحد منهما مركزاً لاضافة مغايرة للاخرى نظراً الى قيام مصلحة اخرى بالعنوان المتحد مع المعنون تكونان منشأين لانتزاع اضافتين بل لاغرو فى اجتماع اضافتين على الترك المتحد مع العنوان من جهتين فمعهم الم يلزم محذور التضاييف فى المعنون والعنوان المتحد معه فعدم لزومه فى المتلازمين بطريق اولى اذ مركز المرجوح مغاير لمركز الراجح وسياتى الجواب عن اختلاف المتلازمين فى الحكم الشرعى بان يكون احدهما مندوباً والآخر مكروهاً اذا عرفت ذلك ظهر انه لا حاجة الى الجواب عن هذا الاشكال بان الراجحية والمرجوحية بمعنى الغالبية والمقلوبية فى تأثير الملاك ولا منافات بين عدم تأثير الترك بعنوانه وتأثير عنوانه الطارى فلم يلزم اختلاف العنوان والمعنون فى الحكم ولا اختلاف المتلازمين

فى الحكم انتهى كلام بعض المحشين قده) مضافا الى ما فيه من ان الغالبية والمغلوبة صفتان للمصلحة والمفسدة والراجحية والمرجوحية صفتان للفعل المشتمل على المصلحة فلاوجه لارجاع احدهما الى الاخرى كما لاوجه للالتزام بكون الكراهة والندب كليهما او احدهما ملاكيا لافعليا كما يأتى تحقيقه انشا الله (تتميم) يمكن ان يقال ان الترك والفعل كليهما مستحبان بلا حاجة الى الالتزام بانطباق عنوان راجح على الترك (توضيحه) ان ترك الصوم فى يوم عاشورا حيث انه مشتمل على مخالفة بنى امية (فتارة) تلاحظ من حيث كونها مصلحة كامنة فى ترك الصوم فتكون داعية للمولى الى توجيه الخطاب الى الترك نفسه (و اخرى) تلاحظ نفس المخالفة من حيث انه عنوان حسن صادر عن المكلف فيجعلها المولى مكررا للطلب النديب سواء اجتمعت مع ترك الصوم ام افترقت عنه فتكون المخالفة مندوبة فى نفسها و حيث انطبقت على الترك فلامحالة يصير الترك راجحا كما ان الفعل ايضا راجح فى نفسه فيكون كلاهما مندوبين وقد عرفت انه لا اشكال فى اجتماع الراجحية والمرجوحية فى كل من الفعل والترك من جهتين فضلا عن اجتماعهما فى اللازم للفعل او الترك (قوله فهم احق بكونان من قبيل المستحبين المتراجحين فيحكم بالتخيير بينهما لولم يكن اهم) (اقول) ان الفعل ليس مكروها حقيقة لعدم حزاؤه ومنقصة فيه التى هى الملاك فى باب المكروهات و انما ورد النهى عن الفعل لمصلحة فى الترك فى نفسه اولانطباق عنوان راجح عليه كمخالفة بنى امية حسبما اوضحنا الوجهين آنفا فى الحقيقة يكون الفعل والترك كلاهما مستحبين فليس معنى الكراهة هنا بمعنى مرجوحية الفعل باعتبار منقصة فيه حتى ينافى استحبابه وقد عرفت ان مرجوحية الفعل باعتبار كونه نقيضا للترك الذى فيه مصلحة اخرى لاينا فى راجحيته باعتبار اشتماله على المصلحة فيكون استحباب الفعل لاجل اشتماله على المصلحة (و دعوى) ان الفعل والترك اذا كان كل منهما مشتملا على مقدار من المصلحة فحيث ان الامر بكل من النقيضين غير معقول فلامحالة يكون المؤثر فى نظر الشارع احدى المصلحتين على تقدير كونها اقوى من الاخرى او تسقطان كليتهما على التساوى فلا يعقل كون الفعل

والترك كليهما مستحيين واول موجب للنزاحم فى الخطاب هو امتناع طلب النقيضين
واما النزاحم فى الضدين اللذين لاثالث لهما اوفى المتلازمين دائما فانما هو من جهة
رجوعه الى النزاحم من جهة لزوم طلب النقيضين (مدفوعة) بان مصلحة الترك ان كانت
مساوية لمصلحة الفعل فالنزاحم يوجب عدم الاستحباب فعلا للفعل والترك لقيح طلب النقيضين
وعدم مرجح فى البين ولكن ملاك الاستحباب موجود فى كليهما حسب الفرض فالانيان بكل
واحد منهما اتيان بما هو راجح وموافق للفرض فيحكم بالتخير بينهما وان كانت اقوى
من مصلحة الفعل فلامحالة يكون استحباب الفعل ملاكيا فيقع الفعل صحيحا نظراً الى
كونه راجحا وموافقا للفرض هذا اذا قلنا بكون المصلحة فى نفس الترك (واما اذا
قلنا بان المصلحة فى العنوان المنطبق على الترك فحيث ان الفعل ليس تقيضا للترك
الخاص فلامانع من استحبابهما فعلا وليس من باب طلب النقيضين ولا يلزم اختلاف
المتلازمين فى الحكم اذ ليس تقيض الترك الخاص الذى هو ملازم للفعل مكروها
ولا تقيض الفعل الملازم للترك مكروها لان المفروض عدم المنقصة فى كل من
الطرفين وليس فى البين الا المصلحتان احديهما فى الفعل والاخرى فى الترك
الخاص المنطبق عليه ذلك العنوان الراجح فلا يلزم محذور من المحاذير لاجتماع
الحكمين فى موضوع واحد لان المفروض تعدد موضوع الاستحبابين ولا اختلاف
المتلازمين فى الحكم حسبما بينا ولا طلب النقيضين نعم فيه اشكال عدم القدرة
على الجمع بين الاستحبابين دائما نظير طلب الضدين اللذين لاثالث لهما وهو وان
كان مانعا عن الخطاب الالزامى التعيينى لكنه لا يمنع عن الخطاب الغير الالزامى
المتضمن لاستحبابهما معا كما وقع ذلك فى المستحبات المتزاخة دائما بحيث لا يوسع
الوقت لاداء جميعهما مضافا الى وجود ملاك الاستحباب فى كليهما فى صورة تساوى
المصلحتين وفى غير الالهم فى صورة اقوائية احديهما لولم يكن الحكم التدبى فعليا
وقدينا ان وجود الملاك يكفى فى الصحة فلاوجه للاشكال المذكور فى تقارير
بعض الاعلام (لا يقال الامر التدبى يقتضى النهى التنزيهى عن الضد وهو الترك فيلزم
اختلاف المتلازمين فى الحكم (لانا نقول) ليس هناك جعلان بانشا واحد امر متعلق

بالفعل ونهى متعلق بالترك بل الكراهة القلبية عند الالتفات والمفروض وجود المصلحة فى الطرفين فلا كراهة للمولى عند الالتفات ايضاً فلا يلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم (قوله فى الهامش ربما يقال ان ارجحية الترك وان لم توجب منقصة وحرارة) (اقول) توضيح الاشكال انه لاشك ان طلب الترك مساوٍ للمنع عن الفعل ومع المنع عن الفعل لا يبقى طلب الفعل والمنع عن الفعل لا يجتمع مع طلبه سواء كان عن حراره و منقصة فى الفعل ام لا و من ثم كان ضد الواجب بناء على كون تركه مقدمة له حراماً ويفسد ذلك الضد لو كان عيادة كما فى الصلوة التى هى ضد الازالة مع انه لا حراره فى الصلوة مثلاً وهى على ما هى عليه من المصلحة فان مجرد المنع عنها الناشئ عن كون تركها مقدمة لفعل الازالة كاف فى فسادها فكذلك طلب الترك الذى هو المنع عن الفعل كاف فى فساد صوم عاشورا فلا يقع صحيحاً وهذا الاشكال كما قرئ انما يرد فيما اذا كان نفس الترك مركزاً للطلب الندي نظراً الى كونه نقيضاً للفعل فيكون طلب الترك مساوياً للمنع عن الفعل ولا يرد فيما اذا كان الترك الخاص المقيد بالعنوان الراجع مركزاً للطلب الندي لوضوح ان نقيض الترك المقيد رفعه وليس نفس الفعل نقيضه فليس الفعل ممنوعاً عنه لكى لا يجتمع مع طلبه (لكن الاشكال ممتنع على كون الراجع نفس ذلك العنوان ولمكان انطباقه على الترك وكونه راجحاً بل ارجح توجه النهى الى الفعل كما هو ظاهر الرواية وقضية النهى فساده و لازم ذلك كون صوم يوم عاشورا فاسداً (ولا يرد هذا الاشكال بناء على كون ذلك العنوان بنفسه مركزاً للطلب او الترك المقيد به مطلوباً فضلاً عن كونه ملازماً له اذا الفعل ليس نقيضاً له لكى يكون ممنوعاً عنه بل نقيضه لازم للفعل حسبما مر بيانه (قوله قلت يمكن ان يقال ان النهى التحريمى لذلك وان كان كافياً فى ذلك بلا اشكال) (اقول) توضيح الجواب انك قد عرفت ان المجهول فى نفس الامر هو الطلب الندي ومتعلقه نفس الترك المشتمل على المصلحة وانما عبر بلفظ النهى فى قوله لانصم فى يوم عاشورا مثلاً للتنبيه على ارجحية الترك من الفعل وهذا وان كان نهياً مولوياً لكنه لا ينبئ عن منقصة وحرارة فى الفعل ويكون المنع من الفعل توطئاً مع الترخيص

و بقاء الرحجان فيه فلا يمنع عن كونه مستحباً فعلاً و لازمه وقوعه صحيحاً موافقاً
للفرض بل وجود ملاك الاستحباب فيه يكفى للصحة فضلاً عن فعلية الاستحباب فيه
ومن ثم لا تفسد العبادة المستحبة إذا كانت ضدّاً للام منها كالزيارة فى يوم عرفه التى
هى اهم من العبادات المندوبة فيها مع عدم سعة الوقت للجميع فان العبادات الاخر
صحيحة مع انها مزاحمة للزيارة التى هى اهم منها وهذا بخلاف النهى التحريمى
المتعلق بالفعل لبداهة عدم قابلية الفعل للتقرب منه تعالى مع المنع عنه وعدم ترخيصه
فى ارتكابه لوضوح كون ارتكاب المنهى مبعداً عن المولى فلا يعقل ان يكون موجبا
للتقرب منه (قوله فتأمل) لعله اشارة الى الفرق بين ترك الضد الذى مقدمة للواجب
وبين ما نحن فيه فان وجوبه عقلى للمقدمة ومركزه نفس الترك وليس زجراً عن
الفعل الذى هو حقيقة النهى بخلاف قوله ص لا تصم يوم عاشوراء فانه منع عن الفعل
ولو على نحو التنزيه فلا يجتمع مع طلب الفعل فيمكن القول بعدم ترتب فساد العبادة
على النهى المقدمى حسبما يأتى بيانه فى مبحث النهى فى العبادة بخلاف ما نحن
فيه فينحصر الجواب عن الاشكال بالالتزام بعدم ترتب الفساد على النهى الذى لا
يكون ناشياً عن مفسدة و حزاة بل لمصلحة فى الترك لامتناع كونه زجراً و منعاً
عن الفعل المشتمل على المصلحة (نقول بعض المحشين قده بان مخالفة النهى توجب
البعد مطم) غير سديد جداً (نقل وتعقيب) قال المحشى الشيخ على قدس سره وفيه
انه لا فرق فى مطلوبة الترك الموجب لعدم الرحجان والصحة فى العبادة بين ان
يكون تحريماً او تنزيهاً ولا يجتمع رحجان نقيضه بل الجواب ما عرفت من عدم
كون الترك العبادى نقيضاً للفعل فراجع انتهى كلامه) فيه ان الفعل كيف يكون
مرجوحاً بقول مطلق مع اشتماله على مصلحة ومرجوحيته من حيث انه نقيض الراجح
لاينا فى كونه راجحاً باعتبار نفسه وقد ندب اليه من حيث نفسه لامن حيث كونه نقيضاً
للتترك الراجح والراجحية والمرجوحية من الامور الاضافية التى يجتمع كلاهما فى
محل واحد باعتبارين ومن جهتين حسبما او ضحنا سبيله سابقاً (واما حديث عدم
كون الترك نقيضاً للفعل فسيأتى التعرض له انشا الله (حكاية و دراية) و يقرب مما

افاده الاستاد ما فى تقريرات الشيخ قدس سره (قال لاضير فى ان يكون طرفا النقيض من شئى واحد ولو من حيث اندراجهما تحت عنوان آخرذى مصلحة مقتضية للامر بهما كفعل الاكل المندرج تحت عنوان اجابة المؤمن مع الترك المندرج تحت عنوان الصوم وحيث انه لا يسمعنا الجمع بين المتناقضين فلامحالة يصير التكليف بهما تكليفا على وجه التخيير بين الفعل بعنوانه والترك بعنوانه ولا يلزم من ذلك اباحة الفعل فانه انما يتأتى فيما لو فرض تساوى الفعل والترك مع قطع النظر عن احق عنوان آخر بهما فالترك المطلق من غير لحوق عنوانه به من الصوم والاجابة مما لاحسن فيه ولا يقتضى امراً ولا نهياً و تقييده بمخالفة المؤمن يوجب النهى عنه فيصير الفعل مأموراً به وتقييده بالصوم يوجب الامر به انتهى موضع الحاجة) (اقول) موافقة العنوان اولاً و آخراً لما افاده الاستاد ظاهرة لاسترة فيه الا ان بين التمثيل باجابة المؤمن المنطبقة على ترك الصوم وبين ما نحن فيه فرق وهو ان فى ترك الصوم فى يوم عاشورا مثلاً عنوان راجح لا ينفك الصوم عنه وان امكن انفكاك الراجح عن الصوم بخلاف المثال المضروب لوضوح ان انطباق العنوان الراجح على ترك صوم فى يوم اتفاقى لا دائمى ولكن هذا الفرق ليس بضائر لوضوح ان الامر النذبي استيعابى بالنسبة الى الايام فيكون صوم كل يوم عباده مستقلة لا بدل له بخلاف الصلوة فى الحمام مثلاً فان الامر بها بدلى ويمكن ايجاد الطبيعة فى فرد آخر فللمأمور به بدل فلاضير فى اشتماله على المنقصة بخلاف ما لا بدل له وهذا هو المايز بين القسم الاول والثانى (ثم لا يذهب عليك ان الاستحباب فى طرفى النقيض عينى من قبل المولى لاتخييرى والتخيير انما يكون من ناحية العقل لان المفروض انطباق عنوان راجح على الترك وليس نقيض ذلك العنوان نفس الفعل لكى يكون من باب طلب النقيضين حسيما اوضحنا سبيله ولاضير فى عدم القدرة على الجمع مع عدم كون الحكمين الزاميين والملاك فى التخيير الشرعى عدم امكان الجمع بين المصلحتين ولو مع امكان الجمع بين المتعلقين فيما اذا كان هناك مصلحتان فى العدلين وهنا بالعكس فلا يخلوا قوله بالتخيير من النظر (نقل و تعقيب) قال الشيخ على قدس

سره فى حاشيته هنا (ان قلت) ان الترك نقيض للفعل ومن المعلوم ان رجحان كل من طرفى النقيض يستلزم مرجوعية الآخر بل عينه فيجتمع الرجحان والمرجوعية فى طرف واحد فلا بد من الكسر والانكسار بينهما لا التزام (قلت) ان النقيض انما هو العدم لا الترك مع ان الترك فيما نحن فيه انما نلتزم برجحانه اذا وقع بقصد التقرب والترك المتقرب به ليس نقيضا له والا لئلم فى صورة الترك بدون التقرب ارتفاع النقيضين ولا يكون العدم الصرف والترك المطلق قابلا لعروض الشخص عليه كى يكون الترك المتشخص بالتقرب مصداقا له ومن المسلم ان نقيض الفعل العبادى مجرد عدمه الغير الملحوظ معه عنوان وجودى اصلا سواء كان هو التقرب او غيره (فان قلت) هب ان الترك الملحوظ معه عنوان وجودى جزئيا او شرطيا ليس نقيضا للفعل المتقرب به الا ان الترك العبادى ليس كك حيث ان قصد القرية ليس جزءا للفعل المتقرب به او شرطيا له فكيف بالنسبة الى الترك الماتى به والا فلو كان المصلحة من قبل التقرب فيلزم الدور بل من كفيات الاطاعة فيكون الترك الراجح هو النقيض فيلزم المحذور من وقوع الكسر والانكسار (قلت) هب ان قصد القرية ليس جزءا في العباداة اصلا الا ان الوجودى الذى يكون عنوانا للترك ليس هو قصد القرية بل انما هو عنوان آخر وجودى راجح منطبق على الترك وهو مثل مخالفة الاعداء فى صوم يوم عاشورا او اجابة المؤمن حيث ان ذاك العنوان مما يمكن ان يكون قصديا وقربيا وغير حاصل الا به فلا بد من قصد القرية لاجل ذلك انتهى كلامه) (اقول) قد سبقه فى التقييد بقصد القرية صاحب الفصول واطال فى بيانه وقال فى آخر كلامه وهذا من تحقيقنا تنا التى تفرد نابه) واورد عليه فى تقريرات الشيخ اولا ان ذلك منه مبنى على ان يكون القرية من القيود اللاحقة للمأمور به كان يكون القيد المذكور من وجوه المطالب انتهى (والمحشى الشيخ على تصدى لدفع هذا الاشكال فى كلامه بالتزام انطباق عنوان آخر على الترك ولا بد من قصد القرية لاجل توقيفه على قصد القرية كمخالفة اعداء الدين من حيث كونهم كذلك) (ولاحاجة الى هذا الالتزام لدفع مخذور اجتماع الراجحية والمرجوعية فى جانب

الترك لأمري بيانه من أن جهة الرجحان مغايرة لجهة المرجوحية فلا يجتمع فيه الراجحية والمرجوحية من جهة واحدة فلا حاجة الى التقييد بقصد القرية أصلاً نعم حيث إن الترك مستحب عبادي فلا بد من قصد القرية لاجل ذلك والأمر النديبي يدعو الى متعلقه (و أورد على صاحب الفصول) في تقريرات الشيخ ثانياً بأن المحذور كل المحذور في التقرب بترك ما هو فعله مما يتقرب به فانه هو التناقض اللازم في المقام و من الواضح أن انصاف طرفي النقيض بالتقرب أمر محال لا يمكن أن يتعقل نعم يصح ذلك في القيود التي تكون من قبيل الاجابة فالصوم من حيث كونه صوماً مستحب فعله وتركه من حيث أنه اجابة للمؤمن يمكن أن يكون مستحباً فالتقرب به ليس تقرباً بترك الصوم بل بعنوان الاجابة المتحدة مع الترك انتهى ما في تقريرات الشيخ (هـ) ويمكن دفع الاشكال الاول عن صاحب الفصول بما تقدم في مبحث الواجب التعبدى من تقطيع الارادة بالنسبة الى تمام المتعلق في التعبديات بمعنى أن نفس الصلوة مثلاً ليست تمام المتعلق بل بعضه وبعضه الآخر يكون قصد التقرب فتكون الصلوة متعلقة للطلب لا بقيد قصد القرية ولا بقيد عدمه بل الطلب يتعلق بها حين كونها مع قصد القرية على نحو القضية الحينية لا المشروطة وهنا نقول إن الترك يكون بعض المتعلق للطلب النديبي لاتعامه ومن البين أن نقيض الترك الذي هو بعض المطلوب ليس نفس الفعل لأن المفروض أن الترك التوأم مع قصد القرية على نحو القضية الحينية يكون تمام المطلوب فلا يكون نقيضه نفس الفعل كما أن نقيض الفعل المطلوب ايضاً ليس نفس الترك لانه جزء المطلوب فلا يلزم أن يصير الفعل مرجوحاً لعدم كونه نقيضاً للترك المطلوب كما أن الترك ايضاً لا يصير مرجوحاً لعدم كونه نقيضاً للفعل المطلوب والمقصود من تقييد المتعلق بقصد القرية هو رفع اشكال لزوم مرجوحية الفعل مع كونه راجحاً وكذا في جانب الترك وهذا المقصود حاصل بالقضية الحينية ولا يلزم محذور الدر و نحوه اللازم من تقييد المتعلق بقصد التقرب (نقل و تعقيب) قال في الدر ويشكل بأن العنوان الوجودي لا يمكن أن ينطبق على العدم لأن معنى الانطباق هو الاتحاد في الوجود الخارجي والعدم ليس له وجود انتهى كلامه (و فيه منع كون

العنوان المنطبق على الترك وجوديا كمخالفة بنى امية مثالا المنطبقة على ترك صوم يوم عاشورا بمعنى انها ليست من المحمولات بالضميمة كالبياض الذي هو امر وجودى يكون عارضا على الامر الوجودى ومن البين وقوع العدم موضوعا لمحمولات ليست من سنخ المحمولات بالضميمة كقولنا العدم ضرورى للمتنوعات وممكن للممكنات ونقيض للوجود الى غير ذلك من المحمولات التى لا يكون لها وجود فى نفسها ولا غرو فى كون هذه العناوين الغير الوجودية حاوية للمصلحة وموافقة للمفروض فلامحالة يصير الترك المتحد معها مطلوبة بالطلب الندى كما ان الفعل بعنوان كونه صوما يكون مطلوبا ايضا بالطلب الندى غاية الامر يكون الترك بذلك العنوان ارجح من الفعل و يكون مفاد النهى ح طلب الترك على نحو التنزيه بلا حزاوة و منقصة فى الفعل و لازمه وقوع الفعل على وجه الندب (نقل و تعقيب) قال فى تقارير بعض الاعلام فالتحقيق فى الجواب عن هذا القسم انما هو برسم مقدمة نافعة فى جملة من الموارد وهى انه لاشبهة فى ان النذر اذا تعلق بعبادة مستحبة فيكون المتعلق للامر الندرى هو ذات العبادة التى كانت متعلقة للامر الاستجابى و يندك الامر الاستجابى فى الامر الوجوبى و يكتسب الامر الندرى جهة العبادية من الامر الاستجابى فيكون النتيجة امراً واحداً وجوبا عباديا والسرفى ذلك هو ان متعلق كل من الامرين شئ واحد و ذات واحد فلا بد من رجوعهما الى امر واحد و اما لو كانت العبادة المستحبة متعلقا للاجارة فحيث ان الامر الاستجابى تعلق بذات العبادة والامر الاجارى لم يتعلق بذلك بل تعلق باتيان العبادة بداعى الامر المتعلق بالمنوب عنه فيستحيل تدخل الامرين اذا التدخل انما يكون مع وحدة المتعلق المفروض عدمها فى باب الاجارة فلا يكون تدافع ح بين الامر الاستجابى المتعلق بذات العمل والامر الايجابى المتعلق باتيان العبادة بداعى امتثال الامر المتعلق بالمنوب عنه اذا عرفت ذلك فنقول ان الاشكال فى اتصاف العبادة بالكرهية فى القسم الثالث انما نشأ من تخيل ان متعلق الامر والنهى هو ذات واحدة مع وضوح ان متعلق الامر الاستجابى هو ذات العبادة و اما المتعلق للنهى التنزيهى فليس هو ذات العبادة لعدم مفسدة فيها ولا مصلحة فى تركها بل المتعلق له هو التعبد بهذه العبادة لما

فيه من المشابهة للاعداد وحيث ان النهى تنزيهى لا ينافى الرخصة فيه فيجوز التعبد
ايضاً لبقاء الامر المتعلق بذاتها على حالها نعم لو كان النهى تحريماً لكان ساداً
لطريق التعبد بها فلامحالة يكون معدماً الامر الاستحبابى و مقيداً لدليله انتهى
كلامه) وفى كلماته نظرم من وجهين (الاول) فى جعل متعلق النذر نفس الفعل فى عرض
الطلب الندبى (ففيه ان قضية حمل المطلق على المقيد اعنى حمل المطلق فى الآية
على المقيد بالرجحان الوارد فى الرواية كون الرجحان قيداً فى متعلق النذر بمعنى
كونه حيثية تقييدية لا تعليلية فمتى كان الرجحان فيه موقوفاً على قصد الطلب الندبى
كالصلوات المندوبة فلامحالة يكون متعلق النذر هو الفعل المطلوب ندباً اذا مفروض
عدم كون ذات الفعل راجحاً بدونه و لازمه ان يكون الامر بالوفا فى طول الطلب
الندبى بمعنى ان متعلق النذر هو المستحب بحيث يكون هذا العنوان واسطة فى
العروض لا واسطة فى الثبوت فاذا يستحيل اندك الامر الندبى فى الوجوب والشاهد
على بقاء الامر الندبى حصول الوفاء بالنذر بداعى الطلب الندبى و عدم لزوم قصد
الامر بالوفا على نحر الوجوب (الثانى) فى قوله فى اتصاف العبادة بالكراهة) فان
كان المراد من الكراهة هى الكراهة المصطلحة فلا بد من حصول منقصة وحرارة
فى متعلقها وحيث ان التعبد بالعبادة لا حرارة فيه لولم يكن فيه حسن وقربة فلامحيص
من ان ينطبق عليها عنوان فيه حرارة كالمشابهة لىنى امية (فتارة) يكون لازماً لا ينفك
عنه عنوان التعبد فلامحالة يكون دائماً من العبادات المكروهة فمهما صار التعبد
بالعبادة مرجوحاً لما فيه من المنقصة فلا يعقل ان يكون له دخل فى رجحان شئ
آخر والمفروض ان ذات الفعل مستحب عبادى بمعنى ان لقصد القربة دخيلاً فى
حصول مصلحته فيلزم ان يكون التعبد المرجوح دخيلاً فى حصول مصلحة الفعل
مثلاً لو كان صوم يوم عاشوراء مشتملاً على مصلحة لا تكون متوقفة على التعبد وقصد
القربة فلامانع من حصول الغرض منه مهما اتى بالصوم بداعى امره المتعلق بذاته
فانه صدر من المكلف حين اتيان الصوم بداعى امره راجح ومرجوح (اما الراجح)
فهو نفس الصوم (و اما المرجوح) فهو التعبد به اعنى اتيانه بداعى امره واما

اذا كان مصلحة الصوم متوقفة على التعبد كما هو المفروض فلا محالة يمتنع حصول
 الرجح باتيان الصوم بداعى امره لوضوح ان عنوان التعبد مرجوح فلا يمكن حصول
 مصلحة الفعل بالتعبد الذى هو مرجوح بقول مطلق لملازمته لعنوان المشابهة للاعداد
 (و ببيان آخر) لاشك ان نقيض التعبد المرجوح عدمه لا الفعل ويكون نفس الفعل
 مقارنا للنقيض فلا ضير فى كونه راجحا و عنوان التعبد مرجوحا (و اما اذا) كان
 رجحان الفعل متوقفا على اتيانه بعنوان التعبد فلا يعقل كونه راجحا لوضوح ان
 الفعل مقارن للتعبد المرجوح لا لنقيضه (مضافا الى ان مرجوحية التعبد متفرع على توجيه
 الطلب الندبى الى ذات الفعل والمقصود من البعث الى الفعل سواء كان الزاميا ام
 لا ايجاد الداعى فى نفس المكلف الى المطلوب لولم يكن فى نفسه داع الىه والمفروض
 كون التعبد مرجوحا دائما فى هذا القسم ولولا تحاده مع العنوان المرجوح دائما ومعنى
 مرجوحية التعبد مرجوحية حصول الداعى من قبل طلب المولى فاذن يكون صدور البعث
 ممتنع الاجل ايجاد الداعى فى نفس المكلف نظراً الى كون الانبعاث من قبل طلب المولى
 مرجوحا عنده فمهما كان الانبعاث كان من قبل بعث المولى مرجوحا عنده كان صدور البعث
 عنه ممتنع بالخلاوة عن العلة الغائية التى لاجلها يصدر البعث عن المولى ومن هنا يظهر ما فى قوله
 (و حيث ان النهى تنزيهى لا ينافى الرخصة فيه فيجوز التعبد بها ايضاً لبقاء الامر المتعلق بذاتها
 على حالها) لان الكلام فى حدوث الامر المتعلق بذات الفعل مع كون التعبد مرجوحا
 دائما كما هو المفروض فى هذا القسم (وتارة اخرى) يكون عنوان المرجوحية طاريا
 بعد حدوث الامر فليس الامر باقيا اذ على فرض بقاء الامر كيف يمكن امتثاله مع فرض
 كونه تعديدا لان المفروض كون التعبد مرجوحا والفعل يكون راجحا حين التعبد
 به لا مطلق ولا يعقل صيرورة العنوان المرجوح دخيلا فى رجحان الفعل (هذا كله
 فيما اذا كان مراده من الكراهة هى المكراهة المصطلحة النائية من منقصة وحزارة
 فى متعلقها) (واما لو كان مراده من الكراهة طلب الترك لمصلحة فى الترك لا المنقصة
 فى الفعل او التعبد به كان العنوان المتلازم للترك دام مصالحة ولا يكون العنوان الملازم
 للفعل دام منقصة سواء كان عنوان المخالفة للاعداد المنطبقة على الترك كما هو المذكور

في كلام الشيخ ره او التعبد بالترك كما هو المذكور في كلام صاحب الفصول وهذا كما ترى مخالف لصريح كلماته (تلخيص) قد تحصل من جميع ما ذكرنا انه يمكن التفصي عن عويصة الكراهة في العبادات التي لا بدل لها (بوجوه ثلاثة) (الاول) ان يكون المصلحة في نفس الترك لما فيه من المخالفة بحيث تكون داعية للمولى لتوجيه الطلب الى نفس الترك فيتمثل الطلب الى الترك نفسه ويكون ارجح من طلب الفعل وقد اشبعنا في ايضاحه بما لا مزيد عليه (الثاني) انطباق عنوان راجح على الترك كما هو ظاهر كلام الشيخ (الثالث) الالتزام بكون الترك بعنوان التعبد راجحاً كما هو ظاهر كلام صاحب الفصول وقد وجهنا كلامه بما لا يرد عليه ما في تقارير الشيخ قدس سره ولا يخفى عليك ان طلب الترك على كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مولى لكن حقيقة ليست هي الزجر الناشئ عن منقصة وحزازه في الفعل كما هو الشأن في الكراهة المصطلحة بل هو من سنخ الاوامر النديبة الناشئة عن المصلحة في متعلقاتها وانما يعبر عنه بالنهي لمكان تعلق الطلب بالترك كقول المولى اترك هذا حيث انهم ينزلونه منزلة النهي ولكننا قد ابناء الفرق بين القبيحتين في صدر المبحث و يمكن حملة على الارشاد للارشاد الى ارجحية الترك عن الفعل لكنه ليس مجازاً لما قدمنا في اوائل مبحث الاوامر ان الطلب الذي هو مفاد الصيغة معنى حرفي ابداعي مشترك وانما يكون الاختلاف بالدواعي على انشاء الطلب فمهما كان الداعي البعث او الزجر كان طلباً مولوياً و متى كان الداعي الارشاد الى ما فيه من المنفعة او ارجحية كان الطلب ارشادياً نعم لا بد من نصب قرينة على ذلك للمصرف عن الانصراف الى المولوية (قوله) واما لاجل ملازمة الترك لعنوان كك من دون انطباعه عليه (اقول) هذا وجه آخر للتفصي عن العويصة والفرق بين هذا والوجه السابق ان الامر النديبي في صورة الانطباق متعلق بالترك حقيقة لمكان اتحاده معه خارجاً بخلاف صورة الملازمة فان الامر النديبي متعلق بما يلزم الترك حقيقة وانما ينسب الى الترك بالعرض والمجاز هذا بناء على كون الطلب مولوياً (واما بناء) على حملة على الارشاد الى ما في العنوان الملازم للترك من ارجحية كان طلب الترك صادراً من داعي

الارشاد الى ذلك فيكون الصيغة مستعملة في طلب الترك حقيقة (نقل و تزييف) قال المحشى الشيخ على قدس سره الاحسن ان يحمل في كليهما على المولى خصوصا في الاخير لان الطلب الارشادى اذا تعلق بشئ فلا بد ان يكون لاجل منقصة في فعله كالصلوة في الحمام لان يكون من اجل رجحان في فعل آخر ملازم لترك ما يتعلق به والا كان الطلب الارشادى عرضيا ايض فيلزم ارتكاب خلاف الظاهر من وجهين من حمله على الارشاد والعرضى ومن المسلم ان ارتكاب مجرد الحمل على العرضى فقط مع مراعات الاولوية اولى من ذلك انتهى كلامه) وفيه ان العنوان الراجح كالمخالفة لبني امية مثلا (تارة يلاحظ) المولى في نفسه بالاستقلال ويوجه طلبه الارشادى اليه فلامحالة يكون نسبته الى الترك بالعرض والمجاز (واخرى) يلاحظه من حيث انه فائدة في الترك ومصلحة فيه فاذا توجه الطلب الارشادى الى نفس الترك و يكون ايصال تلك الفائدة داعيا للمولى للطلب الارشادى ويمتنع ككون ذلك العنوان مر كراً للطلب الارشادى و هذان الاعتبار ان ينسحبان في الطلب المولى ايض فمتى كان ذلك العنوان بنفسه مر كراً له كان نسبته الى الترك بالعرض بخلاف ما اذا لوحظ فائدة في الترك وقدمر الاشاره اليه سابقا وعلى هذا يحمل الطلب الارشادى في هذا القسم ويكون على حقيقته لما في الترك من الملازمة لعنوان يكون ارجح من الفعل وليس فيه خلاف الظاهر الامن جهة واحدة وهي كون الصيغة غير مسوقة للبعث والزجر ولا يلزم ان يكون المنقصة في نفس الترك في كون النهى ارشاديا بل يكفي فيه ما ذكرنا من الملازمة ومما ذكرنا ظهران حمل النهى على الارشاد في صورة الملازمة لا يوجب ارتكاب خلاف الظاهر من وجهين ولا يوجب ان يكون نسبة الطلب الارشادى الى الترك بالعرض وان كان الارشاد خلاف الظاهر حسبما اوضحناه آنفا (قوله واما القسم الثانى فالنهي فيه يمكن ان يكون لاجل ما ذكر في القسم الاول) (اقول) تارة نجعل الكلام في الطلب التنبهى واخرى في الوجوبى (اما الاول) ككراهة قراءة ما زاد على سبع آية من القرآن للجنب بناء على استحباب قراءة ما زاد له وان كان الترك ارجح فيمكن ان يكون ذلك لانطباق عنوان راجح على الترك

بخصوص حالة الجنبانة من عنوان احترام كلام الله مثلاً بحيث يكون الترك مع اتحاد
 ذلك العنوان ارجح من الفعل مع بقاء الرجحان للفعل ايضاً فيكون مفاد النهي طلب
 لترك على نحو المولوية لما فيه من المصلحة وليس زجراً عن الفعل لعدم المنقصة فيه (واما
 لثاني) فكما الصلوة في الحمام بان يقال ان ترك الصلوة فيه متحد مع عنوان ارجح مع بقاء
 المصلحة الملزمة في الفعل المستتبعه للايجاب بلا حصول منقصة في الفعل اصلاً ولا لزمه
 استحباب الترك في الحمام لاستيفاء تلك المصلحة في الترك مع وجوب الصلوة على
 نحو التخيير عقلا بين هذا الفرد وغيره بل تفاوت اصلاً مفاد النهي ليس زجراً عن الفعل ولو
 تنزيهاً بل مفاده طلب الترك على النحو المولوي وانما اطلق عليه النهي مع عدم كونه زجراً
 حقيقة لمكان التعبير عنه بصيغة النهي كقوله لا اتصل في الحمام وحيث انه لا يمكن
 توجيه البعث والزجر ولو تنزيهاً الى شئ واحد لمكان التضاد بينهما فلا محالة انه
 يحمل على طلب الترك بمعنى استحباب الترك المتحد مع ذلك العنوان الراجح و
 قد اسميناك سابقاً ان تقيض الترك الخاص المتحد مع ذلك العنوان ليس نفس الفعل
 لكي يلزم محذور اجتماع الراجحية والمرجحية في الفعل ولا محذور طلب التقيضين
 فيكون استحباب الترك في الحمام عينياً و وجوب الصلوة تخييرياً عقلاً فلا يلزم
 محذور عدم القدرة على الجمع (قوله كما يمكن ان يكون بسبب حصول منقصة في
 الطبيعة المأمور بها لاجل تشخصها) (اقول تارة يكون العنوان المتحد مع العبادة
 دامنقة وحزاة في نفسه سواء اجتمع مع العبادة او افترق عنها كالكون في مواضع
 التهمة وسيأتي الكلام فيه (و اخرى) لا يكون في نفسه منقصة اصلاً بل ربما يكون
 راجحاً عند الافتراق كالكون في الحمام للتنظيف مثلاً بل يحصل في الطبيعة المأمور
 بها لاجل تشخصها بذلك الكون منقصة كما في الصلوة في الحمام فان تشخصها
 بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً و فسطاطاً للمدين فيكون اتحاد ذلك
 العنوان مع نوع خاص من العبادات مستتبعا لحصول منقصة فيه خاصة ومن البين
 انه يمتنع ارجاع النهي الى تلك الخصوصية لان المفروض عدم منقصة فيها في نفسها
 مع قطع النظر عن اتحادها مع تلك العبادة الخاصة فلا مخصص عن الالتزام باختلاف

تلك الطبيعة المأمور بها وانها في حد نفسها اذا كانت مع تشخص لا يكون له شدة الملازمة
لها مقدار من المصلحة والمزية كالصلوة في الدار مثلاً وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصه
بما له شدة الملازمة وتنقص فيما اذا لم تكن له ملازمة بمعنى ان الطبيعة المأمور بها من
حيث صرف الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات التي قد تنطأ عليها ذات مصلحة ومهما طرأ
عليه خصوصية غير ملازمة نقصت تلك المصلحة الملزمة في العبادة الواجبة اذا المفروض
اشتمالها على ما يزيد عليها كما في الصلوة بالنسبة الى بعض الواجبات فان الصلوة
خير العمل فلا يلزم انحطاط الملاك عن حده كى يوجب سقوط الوجوب كما ظنه بعض
المحشين قده. فلامحالة يكون ثوابها انقص بالنسبة الى اصل الوجود ومهما طرأ
خصوصية ذات مزية عليها صارت اكثر ثواباً بالنسبة الى اصل الوجود ومتى حصلت
في الخارج بصرف الوجود كانت حاوية لتلك المصلحة في نفسها فالزيادة والنقصان
انما يلاحظان بالنسبة الى صرف الوجود ومن البين ان الانقصية بالنسبة لا تكون
ملا كما للكراهة المصطلحة لان معناها مرجوحية الفعل والمفروض ان الانقصية هنا
لم يستلزم مرجوحيته والالخراج الواجب عن كونه واجباً فاذن لا يلزم معذور اجتماع
الوجوب والكراهة في شئ واحد ولا زمة كون النهى ارشادياً الى ترك هذه العبادة
الناقصة ولا يعقل ان يكون النهى مولوياً لعدم ملاك المولوية فيه اصلاً اعني مرجوحية
الفعل (و من هنا توجه النظر فيما ذكره بعض المحشين قده) قال فالصحيح في
تصور الكراهة هو ان طبيعة الصلوة على ما هي عليه من المصلحة بخدائها لكنها
لتشخصها بالمكان الخاص تحدث فيها حازرة لا تقاوم تلك المصلحة فهي واجبة بالفعل
و مكروهة ملاكاً لافعالاً انتهت ملخصاً وفيه ان تلك الحازرة اما توجب مرجوحية
الفعل بقول مطلق فمن البين انها لا تجتمع مع الوجوب اولاً بل توجب المرجوحية
الاضافية فلامحالة تجتمع مع راجحية الفعل ومن المعلوم ان المرجوحية الاضافية
لا تكون ملاكاً للكراهة و ترجع ح الى كون الفعل اقل ثواباً (قوله ولا يرد عليه
بلزوم اتصاف العبادة التي تكون اقل ثواباً من الاخرى بالكراهة) (اقول) قد حكى
هذا الاشكال عن العلامة الشيرازي قدس سره وتقرير الجواب ان المقيس اليه انما

يكون صرف وجود الطبيعة ويقاس اليه الزيادة والنقصان بسبب طريان العوارض المفارقة وليس المراد هو قياس مطلق النقصان الى الزيادة وبالعكس وبالجمله فرق واضح بين ان يكون قلة الثواب مستندة الى وجود المانع مع وجود المقتضى او الى عدم المقتضى فان صرف الطبيعة مقتضى لمقدار من الثواب وطروا الخصوصية يكون مانعا عن الاستيفاء او موجبا لمزيدة بخلاف قياس الناقص الى ما هو انقص منه ثوابا وازيد فانه لا انتفاء المقتضى رأسا ومبنى الاشكال فى كلام المستشكل على ذلك (نقل وتعقيب) قال فى الدرر واما اول القسمين من الثانى اعنى ما اذا تعلق النهى بالعبادة مع خصوصية زائدة كالصلوة فى الحمام فمحصل الكلام فيه ان النهى المتعلق بتلك العبادة الخاصة لا بد وان يرجع الى نفس الخصوصية اعنى كونها فى الحمام فتح نقول هذا النهى اما البيان الكراهة الذاتية لهذه الخصوصية وان لم يكن وصف الكراهة الفعلية موجوداً نظير ما قدمنا فيكون اللازم كون هذا الفرد اقل ثوابا من ساير الافراد وعلى هذا يكون هذا النهى مولويا يستفاد منه الكراهة الشرعية واما ان يحمل على الارشاد وترغيب المكلف الى اتيان فرد آخر من الطبيعة يكون خاليا عن المنقصة ويستكشف الكراهة الذاتية منه بطريق الان انتهى كلامه) وقال فى صدر كلامه فى معنى الكراهة الذاتية (فان قلت) فما معنى الكراهة مع ان الفعل المفروض مصداق للواجب و يعتبر فى صدق الكراهة رجحان الترك (قلت) الاحكام الشرعية على قسمين تارة يستظهر من الادلة انها احكام فعلية تعلق بالمرضوعات بملاحظة جميع الخصوصيات والضمائم (واخرى) يستظهر منها احكام حيثية تعلقت بموضوعاتها من حيث هى وما يكون من قبيل الثانى يتوقف فعليته على عدم عروض مانع للمعنوان يقتضى خلاف ذلك الحكم نظير (قوله الغنم حلال) فان الحالية وان كانت مجعولة الان هذا الجعل لا يلزم الفعلية فى جميع افراد الغنم وليس اطلاق الحلال على طبيعة الغنم مع كون بعض افرادها حراما جاريا على خلاف الاصطلاح بل يصح اطلاق الحلال بالمعنى المذكور على خصوص الفرد الحرام ايضا اذا الدعى ان هذا الفرد مع قطع النظر عن كونه مغضوبا مثلا حلال انتهى كلامه ملخصا) وفى كلماته مواقع للنظر (الاول فى قوله لا بد وان يرجع الى نفس الخصوصية) لما قدمنا سابقا

ان الكون فى الحمام راجح فى نفسه وليس من قبيل الكون فى مواضع التهمة المخرج
فى نفسه فالصلوة من حيث انها نوع خاص من العبادات اذا وقعت فى الحمام كان
فيها منقصة ولا كك الامر فى العبادات الآخر المتحددة مع الكون فى الحمام وج
لابدان تكون الصلوة الواقعة فى الحمام انقص ثوابا بالنسبة الى اصل طبيعة الصلوة
و يمتنع ان تكون مرجوحة بقول مطلق والام تنصف بالوجوب فالصلحة المألزمة
باقية بعد انحطاطها عن الدرجة العليا فاذن لا تكون فيها ملاك الكراهة اصلا لاذاتيه
ولا فعلية لوضوح ان مجرد النقصان الاضا فى لا يكون ملاكا للمكراهة والا لزم عند
عدم المانع تعلق النهى التنزيهى المولوى بذلك مع فرض رجحانه فى نفسه لوضوح
اجتماع النقصان الاضافى مع الرجحان فى نفسه و فساده غنى عن البيان ومن هنا
ظهر القدح فى قوله (و على هذا يكون هذا النهى مولوياً) لما عرفت من خاوه عن
ملاك النهى المولوى (الثانى فى قوله) ويستكشف الكراهة الذاتية منه بطريق (الان)
وجه النظر انه يكفى فى النهى الارشادى وجود النقصان الاضافى و يكون المقصود
منه ارشاد المكلف الى اختيار ما يكون خاليا عن ذلك النقصان ولا يتوقف صحة
النهى الارشادى على كون متعلقه مرجوحا فى نفسه لكى يستكشف منه الكراهة الذاتية
الناشئة من المرجوحية فى نفسه (الثالث) فى قوله الاحكام الحيشية وجعل الكراهة
فيما نحن فيه منها (وجه النظر بعد تسليم مرتبة للحكم غير مرتبة الفعلية تكون
مجمولة حقيقة فيما عدى الاباحة والحلية التى حقيقتها الترخيص الذى هو لاقتضائى
بالنسبة الى الاحكام الاقتضائية وليس للتخصيص الامرتية واحدة من الجعل انه لا يعقل
ان تصل الكراهة الشأنية الى مرتبة الفعلية قط لوضوح كون الوجوب مانعا عن بلوغ
مرتبة الكراهة الشأنية الى الفعلية لمكان التضاد بين الوجوب والكراهة الفعلية
والمفروض عدم انفكاك هذه المنقصة عن الصلوة فى الحمام اصلا فيكون جعل
الكراهة الشأنية لغواً لا يصدر من الحكم وحيث ان الصلوة المشتملة على خصوصية
الكون فى الحمام انما تكون ذات منقصة بعنوان التعبد و صدورها بقصد القرية لا
مط فلا محالة انها خالية عن الكراهة الشأنية حين صدورها غفلة عن الوجوب

فلأوجه لتوهم فعلية الكراهة عند الغفلة عن الوجوب (قوله بالعرض والمجاز و كان
المنهى عنه به حقيقة ذلك العنوان و يمكن ان يكون على الحقيقة (اقول) محل
الكلام في القسم الثالث ان يكون متعلق النهى حقيقة عنوان آخر قد يكون متجداً
مع عنوان العبادة او ملازماً له و قد يكون مفترقاً عنه كالكون في مواضع التهمة
مثلاً لكن النهى في ظاهر الدليل يكون متعلقاً بالعبادة كقوله لا تنصل في مواضع التهمة
و من ثم يجب صرف النهى عن ظاهره و حمله على العرض والمجاز او حمله على
الارشاد بناء على القول بالجواز لوضوح انه لو كانت النهى في لسان الدليل
متوجها الى عنوان آخر لما كان وجهه للمصرف المذكور بل يكون نهياً مولوياً
مجتمعا مع الامر المولوى ولا باس به على القول بالاجتماع و من هنا ظهر انه على
الامتناع يكون ملاك الكراهة المصطلحة موجوداً في مورد الاجتماع وان لم
تكن فعلية و تكون الكراهة فعلية في غير مورد الاجتماع و هذا بخلاف القسم
الثاني لان المفروض رجحان الكون في الحمام في نفسه و انما يكون اتحاده
مع الصلوة خاصة دون ساير العبادات موجبا لمنقصة فيها فلا يكون ملاك الكراهة
بمعنى المرجوحية موجوداً في مورد الاجتماع فلأما حالة ان الصلوة في الحمام تكون
اقل ثواباً من غيرها و لازمه كون النهى ارشادياً لعدم ملاك المولوية فيه اصلاً
ولا كك الامر فيما نحن فيه فان ملاك المولوية موجود في مورد الاجتماع و انما
يحمل على الارشاد لوجود المانع عن الحمل على المولوى بخلاف النهى عن الصلوة
في الحمام فان الحمل على الارشادى انما يكون لعدم المقتضى فيه فظهر الفرق بين
القبليتين وان كانتا مشتركتين في كون النهى ارشادياً (قوله و اما على الامتناع فكذلك
في صورة الملازمة) (اقول) يمكن ان يقال الكون في مواضع التهمة امر خارج عن
حقيقة الصلوة ملازم لها لا متحد معها في الخارج (بيان ذلك ان الكون في المكان
انما يكون من مقولة الالين الذي هو عبارة عن الفراغ الشاغل للجسم والكون الذي
هو جزء الصلوة كما في الركوع والسجود ونحوهما انما يكون من مقولة الوضع
و من البين امتناع اتحاد المقولتين في مصداق واحد حسبما حقق في محله فيكون

الكون فى مواضع التهمة كالنظر الى الاجنبية حال الصلوة لكن الكون المذكور من لوازم الصلوة بخلاف النظر فيصح التمثيل للملازم بالكون المذكور وروح لامانع من حمل النهى فيه على الكراهة الفعلية حتى فى مورد الاجتماع لتعدد مركز النهى والامرو يكون نسبته الى الصلوة بالعرض والمجاز وحيث ان ملازمة العنوان الخارج مع عنوان العبادة ليست دائمية جازا اختلافهما فى الحكم بان يكون العبادة واجبة او مستحبة و ذلك العنوان مكروها (فتوهم) انسحاب امتناع اختلاف حكم المتلازمين فى هذا المورد فاسد كما صدر عن بعض المحشين قده لوضوح عدم لزوم محذور التضاد مع تعدد الموضوع وملاك الامتناع هو لزوم القبح او اللغووية و كلاهما منتفيان مع وجود المندوحة (قوله وقد انقدح بما ذكرنا انه لا مجال اصلا لتفسير الكراهة فى العبادة باقلية الثواب (اقول) اما فى القسم الاول فلان المفروض عدم البدل للمعبادة المكروهة لكى يختلف الثواب قلة وكثرة بالاضافة الى بعض من تلك الطبيعة الواجدة للمزية او المنقصة لما نبهنا عليه سابقا من ان الحكم فيه استيعابى يكون كل فرد من الطبيعة عبادة مستتقة كما فى الصلوة المندوبة والصوم المندوب و نحوهما من المندوبات المطلقة و اما فى هذا القسم على الجواز فلان المفروض اختلاف العنوانين الموجب لجواز اجتماع الحكمين فلاوجه لحمل النهى المتعلق بالعنوان الخارج على الارشاد وقد دعت الضرورة الى ذلك فراراً عن محذور اجتماع الحكمين المتضادين على القول بالامتناع والقائل بالجواز فى فسحة من ذلك نعم لا بد من حمل النهى عن العبادة المتحددة مع ذلك على الارشاد او على العرض والمجاز على القول بالجواز لما نبهنا عليه آنفا من ان المنهى عنه حقيقة هو ذلك الامر الخارج لا العبادة وعلى القول بالامتناع لاوجه لتفسير الكراهة باقلية الثواب بناء على الملازمة ايضا كما لا يخفى (قوله كما انقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها وان الامر الاستحبابى يكون) اقول قد يكون الشئ راجحاً ومندوباً مع قطع النظر عن اجتماعه مع الواجب كالكون فى المسجد بناء على رجحانه ذاتاً وقد لا يكون كك بل الواجب المجتمع مع ذلك العنوان يكون راجحاً كالفرصة المؤداة

مع الجماعة فإن الاجتماع في محل واحد لارجحان فيه والاجتماع لاداء الفريضة راجح و مندوب ففي هذا القسم لا ينفك عنوان الراجح عن الواجب بخلاف القسم الاول (اما الكلام) في القسم الاول فبناء على القول بالامتناع فلا بد من حمل الطلب المتوجه الى الواجب كقوله (صل في المسجد) على الارشاد الى افضل الافراد فتكون الصيغة مستعملة في المعنى الحقيقي اعنى الطلب الذى هو معنى حر في ابداعى بداعى الارشاد ويمكن حمله على الطلب المولوى الاقتضائى اعنى مرتبة الانشاء الذى يقول بها الاستاد هذا كله فيما اذا كان العنوان الراجح متجداً مع الواجب واما اذا كان ملازماً مغايراً معه فلا مانع من حمل الطلب الندي على المولوى. الفعلى لعدم لزوم محذور التضاد مع وجود تغاير الموضوعين و انفكاك موضوع النذب عن موضوع الوجوب وعدم ملازمته معه فى الخارج وقد مر بيانه فى مبحث الضد فما صدر من بعض المحشين قده من لزوم محذور اختلاف المتلازمين فى الحكم غير سديد جداً) ولا محالة تكون نسبته الى موضوع الوجوب بالعرض والمجاز فاذن يحمل الطلب الندي المتوجه الى الواجب على الفعلية بالعرض والمجاز هذا كله على القول بالامتناع (واما على القول بالجواز فلا مانع من حمل الطلب الندي على الفعلية مطم سواء كان العنوان المندوب متجداً مع الواجب او ملازماً مغايراً معه لان النسبة بين العنوانين عموم من وجه وجوداً او مورداً وتغاير مركز الحكمين كاف فى جواز الاجتماع عند القائلين به فيكون الطلب الندي المتوجه الى الواجب طلباً فعلياً بالعرض والمجاز فى كلتا الصورتين لان المفروض ان مركز الطلب الندي انما يكون العنوان الآخر لا عنوان الواجب ويمكن حمله على الارشاد الى اتيان المجمع المشتمل على العنوانين ولو كان الاجتماع بحسب المورد (واما الكلام) فى القسم الثانى اعنى مالا ينفك عنوان الراجح عن الواجب وان كان ينفك الواجب عن الراجح فيكون بينهما عموم مطلق كقوله (صل وصل مع الجماعة) فملخص الكلام فى هذا القسم عدم الفرق بين القولين لما نبهنا عليه فى صدر المبحث من ان مجرد تقييد مركز الوجوب بقيد لا يكفي لجواز اجتماع الحكمين المتضادين فلا بد من حمل الطلب الندي على الارشاد او على مرتبة الاقتضاء و يمتنع كونه

فعلى الكى يكون نسبته الى الواجب بالعرض والمجاز هذا فيما اذا كان العنوان المستحب متحداً مع عنوان الواجب وكذا الحكم فى العنوان المفاير لوضوح عدم انفكاكه عن الواجب فيمتنع النذب الفعلى بناء على عدم اختلاف المتلازمين فى الحكم فى هذه الصورة فلا بد من حمل الامر الندى على الارشاد او على الاقتضاء (والاشكال) بعدم امكان فعلية النذب قط فلامعنى لجعل الحكم الانشائى الذى لا يبلغ الى مرتبة الفعلية اصلاً (مدفوع) بامكان فعليته عند الغفلة عن الوجوب لخروجه عن الفعلية ح فلامانع من صيرورة الحكم الندى الانشائى فعلياً ولا يخفى ان الاستاد لم يتعرض فى كلامه لهذا القسم نظراً الى عدم الفرق بين القولين فيه (فقوله على القول بالجواز تقييد لقوله او متحد معه) يعنى ان الحكم الندى فعلى مع اتحاد العنوانين على القول بالجواز لان المفروض كفاية اختلاف العنوانين فى الجواز فيكون نسبة النذب الفعلى الى الواجب بالعرض والمجاز لان مركز الطلب الندى حقيقة هو ذلك العنوان لا عنوان الواجب على القول بالجواز بخلاف القول بالامتناع نظراً الى سرياء الحكم الندى الى المجمع فلا بد من حمل الطلب الندى على مرتبة الانشاء او الارشاد فراراً عن لزوم محذور اجتماع الضدين وهذا بخلاف صورة الملازمة اعنى صورة تباين العنوانين لوضوح تعدد مركز الوجوب والنذب فلا غرو بالتزام كون الحكمين فعليين على القول بالامتناع فضلاً عن القول بالجواز ولا يلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم لان المفروض تعابير العنوانين بالعموم بالوجه (و قوله متحد) عطف على كان اى فيما متحد هو مع المستحب والاولى ان يقول او اتحادها معه كما لا يخفى وجهه (قوله ولا يخفى انه لا يكاد ياتى القسم الاول ههنا فان انطباق عنوان راجح على (اقول) قد عرفت ان القسم الاول هو الذى لا ينفك المندوب عن العنوان الراجح وان امكن انفكاك الراجح عن المندوب كترك صوم عاشورا للملازم لعنوان المخالفة ففيمما نحن فيه متى كان الواجب ملازماً لعنوان راجح بحيث لا ينفك الواجب عن ذلك العنوان اصلاً (فتارة) ينطبق العنوان الراجح على الواجب ويكون متحداً معه فى الخارج (واخرى) يكون مبايناً وجوداً مع الواجب ولا ينفك الواجب عنه مورداً

(اما الاول) فلا شك ان انطباق عنوان راجح على الواجب يؤكدا ايجابه لا انه يوجب استجابة لان الوجوب حكم اقتضائى والاستحباب حكم لا اقتضائى نظراً الى عدم استتباعه للمنع من الترك فلامحالة ان الحكم الاقتضائى يؤثر فعلا ويندك الاقتضاء فى الحكم الاقتضائى وح لو كان قابلا للاشدية كما فى الحب والارادة صار شديداً وان لم يكن قابلاً لذلك كما فى الوجوب و نحوه من الامور الجعلية الاعتبارية ثبت الوجوب على مرتبة من الفعلية لا الحكم الندي لان الارادة والحب التى هى من مبادئ الحكم الندي مفقودة ههنا بتاتا و يمتنع انشاء الحكم بلاسبق مبادئه ولو كان حكماً انشائياً اما انتفاء الارادة بالنسبة الى الحكم الندي فلان المفروض كون الخصوصية الراجعة متحدة مع الواجب بحيث لا ينفك الواجب عنها اصلا و من البين تاكد الارادة و اشتدادها من اول الامر وليس هناك سوى تلك الارادة الواحدة المؤكدة الداعية على الايجاب ارادة اخرى ولو كانت شأنية لكى ينبعث عنها الحكم الندي الانشائى فى مورد الاجتماع وان كان ذلك العنوان فى مورد افتراقه عن الواجب مندوبا فعليا لوضوح ان الحكم الانشائى ايضا مسبوق بالارادة ولو كانت شأنية بحيث تصير فعلية عند حصول الشرط او ارتفاع المانع كما فى ارادة الشيمان للاكل عند طرو الجوع فانها ارادة شأنية فى حالة الشبع بالنسبة الى الاكل و تصير فعلية عند عروض الجوع حسبما تقدم بيانه فى مبحث الواجب المشروط وعدم صدور الحكم الانشائى عند انتفاء المبادئ ضرورى لايحتاج الى مؤنة البرهان نعم بناء على القول بالجواز لامانع من انشاء الحكم الندي على تلك الخصوصية المتحدة فى الخارج لوضوح ان مغايرتها مع الواجب فى عالم الذهن يكفى للحاظها فى نفسها و توجه الارادة اليها ثم انشاء الحكم الندي عليها لكنها شأنية لافعلية كما ان الحكم الندي حكم انشائى لافعلى نظراً الى قصر امتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم على خصوص المرتبة الفعلية وهما متلازمان فى عالم العقل تصورا على القول بالجواز وان كانا متحدين خارجا ولا مانع من جعل الحكم الندي الانشائى اذا كان بلوغه الى الفعلية مترقبا كما فى مادة افتراق العنوان عن الواجب وهذا بخلاف

القول بالامتناع فان سريان الارادة والوجوب من الطبيعة الى الفرد يمنع عن انتداح ارادة اخرى الى الخصوصية ولو كانت شأنية وكذا الحكم النذبى اذلا مركزه بعد سريان الوجوب من الطبيعة الى الخارج و صيرورة الطبيعة بخصوصيتها الراجعة بشرائها مركزاً للطلب الحتمى (و اما الثانى) اعنى كون الخصوصية الراجعة مغايراً للواجب الملازم لها مورداً فقضية امتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم الفعلى عدم الاستحباب الفعلى لتلك الخصوصية عند اجتماعها مع الواجب وان كان فعلياً عند افتراقها عنه نعم لباس بالحكم الاقتضائى حقيقة بالنسبة اليها وبالعرض والمجاز بالنسبة الى الواجب لوضوح كون مركز الحكم النذبى الانشائى انما يكون تلك الخصوصية المباشرة مع الواجب الملازم لها مورداً لا الواجب فيكون نسبته اليه بالعرض والمجاز ولا فرق بين القولين فى هذه الصورة كما لا يخفى على المتفطن هذا توضيح كلام الاستاد قدس سره (نقل وتعقيب) قال المحشى الشيخ على قدس سره ولا يخفى جريانه فيها لو كان الامر الاستحبابى لاجل عنوان آخر سواء كان منطبقاً على الواجب او كان ملازماً له غاية الامر يكون الاستحباب حكماً اقتضائياً مادام الواجب فعلياً و فعلياً لو خرج الواجب عن الفعلية لغفلة ونحوها مع انه لا وجه للتأكد فى صورة الانطباق كما لا يخفى انتهى كلامه) وفيه ما عرفت من انتفاء مبادئ الحكم النذبى الانشائى فى صورة الانطباق على القول الاجتماعى لما فيها من سريان الارادة الى الفرد المنطبق عليه الخصوصية الراجعة وكذا الوجوب الفعلى فاذا لا يبقى مركز للحكم النذبى الانشائى اصلاً بخلاف صورة الملازمة لوضوح مغايرة المركزين فلا حرج فى انشاء الحكم النذبى الاقتضائى على الخصوصية الملازمة و يصير فعلياً عند الغفلة عن الوجوب التسوية بين القبيلتين خروج عن حد الاستواء (ان قلت) ما الفرق بين هذه الصورة وصورة انطباق الراجح على الواجب المنفك عن الراجح كالصلوة مع الجماعة مثلاً مع ان المترأى من كلمات الاستاد الفرق بين الصورتين حيث قيد الفعل الواجب (بالذى لا بد له) يعنى ان الواجب لا ينفك عن العنوان الراجح (وجه الاشكال ان الصورتين مشتركتان فى سريان الارادة والوجوب الى الفرد المتحد

مع الخصوصية الراجحة فتكون مؤكدة للإرادة ولا يبقى للاستحباب مركز كما
فى الصورة التى لا ينفك الواجب فيها عن الخصوصية الراجحة (قلنا) فيما إذا كان
الواجب منفكاً عن الخصوصية الراجحة فلامحالة يكون مركز الإرادة والوجوب
نفس الطبيعة اللابشرط المعرة عن الخصوصية الراجحة وقضية سريان الإرادة الى
الفرد وكذا الوجوب كون الفرد من حيث انه فرد لتلك الطبيعة مراداً و واجباً وهذا
انما ينهض مانعاً عن جعل الحكمين الفعلين على المجمع ولا يكون مانعاً عن الحكم
الانشائى على العنوان الراجح وهذا بخلاف صورة عدم انفكاك الواجب عن ذلك
العنوان لوضوح ان قضية سريان الإرادة والوجوب الى الفرد كونه بخصوصيته المشخصة
مراداً و واجباً إذا المفروض عدم انفكاك فرد من افراد الواجب عن تلك الخصوصية
فتكون من مشخصات الفرد فلا جرم ان رجحانها مؤكدة للإرادة الحتمية (و دعوى)
ان ضم المصلحة الغير الملزمة وان كانتا متحدتين فى الوجود لا يعقل ان يوجب اشتداد
هلاك الوجوب بما هو ملاك الوجوب فلا يعقل تأكد الوجوب بما هو و يشهد له عدم
اشتداد العقوبة على مخالفته بواسطة انطباق العنوان الراجح مع ان الوجوب الشديد
يمتاز عن الضعيف بذلك (مدفوعة) بان الإرادة من الكيفيات النفسانية القابلة للاشتداد
وان لم يكن الوجوب قابلاً لذلك والمصلحة الداعية ربما تكون من مقولة الكيف
فتكون قابلة للاشتداد واما عدم اشتداد العقوبة فلاجل عدم كون المصلحة الراجحة
ملزمة وانما يشتد العقوبة فيما إذا كانت المصلحة المنضمة ملزمة فما صدر من بعض
المحشين قده غير سديد جداً (تلخيص) لا تخلو النسبة بين الواجب والعنوان الراجح اما
عموم من وجه او عموم مطلق وهذا على قسمين فتارة يكون العنوان خاصاً والواجب
عاماً و اخرى بالعكس وقد مر الكلام فيهما مستوفى (ولا يذهب عليك) انه اذا كان
الواجب اعم و كان الوجوب توصلياً والعنوان المندوب تعبيدياً فلا جرم ان الوجوب
التوصلى ينقلب الى التعيدى فى مورد الاجتماع كما ان الندب ينقلب الى الوجوب
ح اذ هذا قضية كون الندب حكماً لا اقتضائياً بالنسبة الى الوجوب كما ان التعبيدية
خصوصية زائدة طارئة على الواجب التوصلى موجبة لصيرورته تعبيدياً فى مورد الاجتماع

وقد عرفت انه اذا كان الواجب اخص كان هناك ارادة واحدة وحكم واحد فلامعنى لانقلاب النذب الى الوجوب (قوله و منها ان اهل العرف يعدون من اتى بالمامور به في ضمن الفرد المحرم مطيعا وعاصيا) (اقول) هذا هو الدليل الآخر على جواز اجتماع الامر والنهي فمهما امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص وخاطه في المكان المنهى عنه عدم مطيعا لامر الخياطة وعاصيا للنهي عن الكون في ذلك المكان وقد مثل الحاجبي والعضدي بهذا المثال وربما يمثل بمثال آخر وهو ان يأمر السيد عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم وينهاه عن الدخول في الحرم فيمشي الخطوابع المامور بها في الحرم فانه ايضا يعد مطيعا وعاصيا وقد يمثل بمثال ثالث وهو ان يأمر السيد عبده بمشي خمسين خطوة وينهاه عن المشي في دار مخصوصة فمشي الخطوات في تلك الدار فانه يعد مطيعا وعاصيا (فيقع الكلام اولا في بيان المناقشة في المثال الاول التي اشار اليها الاستاد بانه ليس من باب الاجتماع نظرا الى ان الكون في المكان من لوازم الجسم المحتاج الى التحيز فيكون من مقولة الالين والحركات العضلية المعنونة بالخياطة انما تكون من مقولة الوضع ومن الالين امتناع اتحادهما وجودا كما هو قضية كونهما مقولتين متباينتين حسبما حقق في محله (وقد يناقش في المثال الثاني) بان الدخول والكون في الحرم مبين للمشي لوضوح كون الحركة في المكان مغايرة للكون فيه فان الحركة في المكان من مقولة الحركة في الالين والدخول والكون المطلق من نفس مقولة الالين ومن البين ان الحركة في المقولة مغايرة لنفسها وان كان يحصل في كل آن فرد بالقوة من تلك المقولة حسبما حقق في محله (ويمكن المناقشة في المثال الثالث) بان مركز الامر مطلق مشي خمسين خطوة ومركز النهي خصوص المشي في دار مخصوصة فلا يكون مركزهما طبيعيتين متغايرتين ولا يقول المجوز بجواز الاجتماع في الطبيعة الواحدة المتخالفة بالاطلاق والتقيد حسبما مر بيانه في محل تحرير محل النزاع (هذا كله فيما اذا اريد من الكون التحيز الذي يكون من مقولة الالين في مقابلة المقولات الاخرى على اصطلاح الحكماء ويمكن ان يراد منه الكون الذي هو جنس للاكو ان الاربعة عند المتكلمين

فانهم يعبرون عن الالين اعنى حصول الجوهر فى الحيز بالكون وقد حصروه فى اربعة انواع هى (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) لان حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والافلا اجتماع وعلى الثانى ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا فى حيز اول والحركة حصولا اول فى حيز ثانى وهما لا يريدون من الحركة الا الحركة فى الالين وينكرون الحركة فى الكم والكيف خلافا للحكماء فانهم يثبتونها فى مقولات اربعة (الالين والوضع والكم والكيف) وبخالفون المتكلمين فى تحديد الحركة وكيف كان فان كان حقيقة الكون فى الاربعة واحدة كما اختاره التفتازانى فى شرح المقاصد وفاقا لصاحب المواقف نظراً الى ان المميزات للاكون الاربعة امور اعتبارية لافصول متنوعة ككونه مسبوقا بكون آخر او فى ذلك المكان كما فى الحركة والسكون وكامكان تداخل ثالث وعدمه كما فى الافتراق والاجتماع فان هذه امور اعتبارية فيكون الكون فيها نوعا واحداً لانواعا اربعة حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة فلا محالة يكون المصدق للمأمور به اعنى الخياطة والمنهى عنه اعنى الكون فى مكان خاص واحداً حقيقة ويكون التفاوت بينهما بالاعتبار فيكون مثالا لما نحن فيه فلا يرد عليه المناقشة التى ذكرناها آنفا وان كان التضاد بين الحركة والسكون وكان الخياطة من مقولة الحركة فانهم يسمون الحركة فى الوضع ايضاً حركة ويرجعونه الى الحركة فى الالين فلا شك ان متعلق النهى مطلق الكون اعم من حصوله فى ضمن السكون او الحركة ومتعلق الامر نوع من الكون اعنى الحركة فى مقابلة السكون فيكون المنهى جزء داخل فى المأمور به لا خارجا عنه فلا يرد عليه المناقشة المذكورة نعم لو كانت الخياطة اثرأ حاصل من الحركات المباشرة بحيث تكون مغايرة وجود مع الحركات كان مركز الامر مغايراً لمركز النهى لا محالة لكن الحركات المذكورة واجبة من باب المقدمة لما حققناه فى او اخر مبحث المقدمة من كون الحركات

المباشرة سبباً للأفعال التوليدية فتكون واجبة تعييناً فيلزم اجتماع الحرمة النفسية مع الوجوب الغيرى فيكون أيضاً من باب التمثيل لما نحن فيه وفيه كلام سيتلى عليك (والتحقيق ان السكون امر عدمى ويكون تقابله مع الحركة تقابل العدم والملكة لتقابل التضاد ومن البين انه لاجماع ذاتى بين العدم والوجود فاذن يكون الكون المشترك بينهما امراً انتزاعياً خارجاً عن الحركة والسكون متحداً مصداقاً مع الحركة وكذا مع الخياطة لو كانت عبارة عن الحركات الخاصة (ولو كانت فعلاً توليدياً لكان الكون المنهى عنه متحداً مع المقدمة الواجبة حسبما اوضحنا سبيله فيكون المثال المذكور منطقياً على المدعى ولا يرد عليه المناقشة المذكورة (نعم لو اريد من الكون المنهى عنه الكون فى المكان اعنى تحيزه فيه لكان مغايراً مع المأمور به ذاتاً لوضوح ان بدن الخياط محتاج الى التحيز ولا يكون عارضاً مناخراً عنه بخلاف الخياطة والكون المنتزع عنها فانه متأخر رتبة عن الخياطة فضلاً عن الخياط نفسه ولكن لا ضرورة تقتضى حمل الكون المنهى عنه على التحيز لكى يرد عليه المناقشة (قوله المنع الاعن صدق احدهما اما الاطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب (اقول) لو كان مرجع الاستدلال بهذا الوجه الى التمسك بفهم العرف و يستكشف به عدم المنافات بين وجوب الشئ و تحريمه فمهما جاز ذلك فى العرف جاز فى الشرع ايضاً نظراً الى ان خطابات الشرع واردة على طبق المفاهيم العرفية (ففيه) المنع من حجية فهم العرف فى مثل هذه المسئلة العقلية فيجوز تطرق الخطأ فى افهامهم فبعد قيام البرهان على الامتناع نلتزم بحصول الاطاعة خاصة فيما اذا كانت مصلحة الامر اقوى او حصول العصيان فيما اذا كانت مفسدة النهى اقوى (ولو كان مرجعه الى التمسك بحكم العقلاء بان يقال انهم قاطعون بان العبد ممثّل فى امر الخياطة بحيث لو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء ولكن لو عاقبه على الجلوس فى المكان المذكور لم يتوجه عليه ذم (ففيه) المنع من حصول القطع والعهد على مدعيه (قوله نعم لا بأس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان فى التوصليات (اقول هذا صواب ثالث بعد تسليم اتحاد الكون المنهى عنه مع الخياطة

المأمور بها مصداقاً وتسليم حصول الطاعة والعصيان كليهما والجواب الثالث مبني على الفرق بين التوصليات والتعبديات بحصول الغرض في الاول دون الثاني فلا يكاد يحصل الغرض في العبادات الا فيما صدر من المكلف ما يكون غير محرم وغير مبعوض عليه حسب ما مر بيانه مستوفى بخلاف الغرض في التوصليات فان حصوله لا ينافي كونه مبعوضاً و محرماً فمهما حصل الغرض سقط الطلب بسقوط علته الباعثة على الطلب وهذا ليس اطاعة حقيقة للامر و من ثم لا يستحق الثواب وانما لا يستحق الذم لمكان حصول غرض المولى (هذا اذا كان مركز الطلب نفس الحركات الخاصة المعنونة بالخيطة ولو كان مركزه الاثر القائم بالثوب الحاصل من تلك الحركات وهو شكل الثوب الحاصل منها كشكل السرير الحاصل من النجر فلامحالة يكون فعلاً تسببياً حاصلًا من الفعل المباشر الذي يكون مقدمة لحصول ذلك الشكل فالمقصود طلب الخيطة بهذا المعنى باى مقدمة حصلت جائزة او محرمة وليس من باب اجتماع الامر الغيرى مع الحرام النفسى لما تقدم فى ذيل ثمرات المقدمة من ان الطبيعة ليست مركزاً للوجوب المقدمى اذ ليست بماهى مما يتوصل بها الى الواجب بل الوجودات الخاصة مما يتوصل بها الى الواجب فعنوان الخيطة ليس مركزاً للوجوب الغيرى بل وجوده الخاص والمفروض سريان النهى عن الكون الى الوجود لما مر غير مرة من ان الطبيعة من حيث كونها مرآة للخارج تكون متعلقة للاحكام لامن حيث هى فيكون من قبيل النهى فى العبادات فالوجوب المقدمى انما يترشح الى المقدمات الجائزة لامحالة دون المحرمة لكن اذا جئى بها سقط وجوب التوصل بغيرها وحصل الامتثال بالواجب لوضوح ان مبعوضة المقدمة لا تنافى مطلوبة ذى المقدمة وعلى هذا يكون اطاعة حقيقة كما لا يخفى (تفريع فقهي) لو كان وقوفه فى المسجد رياء صحت صلوة المرأى فى الكون خاصة ان لم يكن مرأياً فى الصلوة بناء على كون مركز الاستحياب الكون فى المسجد على معنى التحيز فيه لما عرفت من عدم اتحاد الكون بهذا المعنى مع الصلوة بخلاف الغضب فانه عبارة عن الكون المنتزع من الحركات والسكنات فيكون متحداً مع القيام والقعود الذى هو جزء

لها لكن الكون ليس جزء لها حسبما مريانه ومجرد الاتحاد كاف فى الميطان ولا حاجة الى دعوى الجزئية كما وقعت فى كلماتهم (وكذا لو آجر نفسه على الكون فى مكان لحراسة مال مثلا جازله ان يؤجر نفسه لآخر على عمل يصدر من جوارحه كالخياطة والتجارة والصلوة ونحوها اذا جازله التصرف فى ذلك المكان (وكذا لو تحرك المعتكف فى المسجد حركة محرمة لم يبطل اعتكافه بذلك بخلاف ما لو كان كونه فيه محرما كالجنب الحاصل جنابته فى المسجد بناء على ان يكون المحرم فى هذه الحالة نفس الكون التحيزى لا الكون المنتزع من الحركة والسكون (نقل و تعقيب) قد ذهب فى تقارير بعض الاعلام الى جواز اجتماع الامر والنهى ومهد لذلك مقدمات عديدة ونحن نتعرض لمالها منها دخل وفيها موقع للنظر (قال فى المقدمة الثانية و مما ذكرنا يظهر فساد ما ذهب اليه بعض المجوزين من تباين متعلق الامر والنهى من جهة انه مبين على ان يكون متعلقات التكليف هى المفاهيم الادراكية وقد عرفت انها كلييات عقلية يمتنع صدقها على الخارج بل المتعلق هى الكلييات الطبيعية لا بما هى بل بما هى فانية فى مصاديقها كما فى القضايا الحقيقية انتهى كلامه) وفيه انا قد حققنا فى المقدمة الثالثة ان العارض قد يكون بحيث يأبى عن العروض على الموضوع فيما اذا اخذ فيه قيد الوجود خارجيا كان او ذهينا و من ذلك الوجوب والحرمة لوضوح خلو الموضوع عن قيد الوجود الذهني والخارجي جميعا اما عن الوجود الذهني فلان المقيد به يصير كليا عقليا كما افاده فى صدر كلامه و اما عن الوجود الخارجى فلان الخارج ظرف السقوط و قد يكون بحيث يأبى الاعن العروض على الموجود الخارجى كالعوارض الخارجية سواء كان العروض والاتصاف كلاهما فى الخارج كالمحمولات بالضميمة او كان الاتصاف فقط فى الخارج كالخارج المحمول وهذه هى القضايا المحصورة فان كان الحكم على الافراد الموجودة والمقدرة كانت القضية حقيقية ومن البين ان الحكم يسرى من الطبيعة الى الافراد اذلا يأبى العارض عن الحاول فى الموضوعات الخارجية ويكون سريان الحكم الى الخارج سريانا حلوليا قضية لاقتضاء ذلك فى نفس العارض و هذا بخلاف الوجوب

والحرمة لما عرفت من ابا نهما عن العروض على الموجودات فى الخارج نعم تكون الطبيعة حين انشاء الحكم عليها مرأة للخارج و يكون الحكم ساريا الى الافراد سريانا لحاظياً بمعنى صحة نسبته الى الافراد كما هو قضية المرأة والفنا ولكنه لم يسر الى الافراد سريانا حلوليا لما عرفت من اباء العارض اعنى الوجوب والحرمة لذلك وقد بدلتنا وسعنا فى الفرق بين القبيلتين ومن هنا ينقح القدح فى كلامه حيث سوى بينهما وجعل هذه القضية التى محمولها الوجوب او الحرمة من القضايا الحقيقية ويلزمه من التوالى الفاسدة ما نبهنا عليه فى المقدمات (وقال فى المقدمة الرابعة ان مبادئ المشتقات اما ان تكون من سنخ الصفات جسمانية او نفسانية او تكون من سنخ الافعال الاختيارية وعلى الاول فلامحالة تكون بحسب الوجود الخارجى كل منهما ممتازاً عن الآخر كالعلم والفسق او البياض والحلاوة وعلى الثانى فيمكن ان يكون اثنان منها موجوداً بتأثير واحد وعليه فاما ان يكون كل منهما قابلاً للاشارة الحسية اليه دون الآخر كاستقبال القبلة و استدبار الجدى الموجودين بتأثير واحد فيسمى بمتلازمين اولاً بكون كك بل الاشارة الى احدهما يكون اشارة الى الآخر ايضاً كالصلوة والغصب فلامحالة يتحقق التركيب بينهما ويكون التركيب انضمامياً لاتحادياً بخلاف التركيب بين عنوانى الاشتقاق منهما فان التركيب بينهما اتحادى لامحالة انتهى موضع الحاجة) (افول) لا بد لكشف القناع من تقديم مقدمة ثم التنبيه على مواقع النظر فى كلماته وهى ان مبادئ المشتقات اما ان تكون من سنخ الافعال المباشرة والحرركات العضلانية الحاصلة من العضلة بلا واسطة او تكون من سنخ الافعال التوليدية المتأخرة رتبة عن الافعال الاولى والاول (اما ان يكون حركة واحدة) فى مقولة واحدة كالحركة الانتقالية فى الاين فى المكان الغصبي المعنونة بالمشى والغصب وكالحركة فى الوضع فيه المعنونة بالخياطة والغصب ومن البين ان الغصب امر انتزاعى فى هذه الصورة من نفس تلك الحرركات باعتبار حصولها بلارضاية المالك وليس من مقولة اخرى لوضوح امتناع تحقق مقولة اخرى من الحركة الواحدة فى مقولة اذ بمعونة كل حركة فى مقولة يحصل فرد منها ويستحيل كون

فرد واحد مصداقاً لمقولتين ومن هذا الباب الحركة الوضعية فى الصلوة فى القيام والقعود فانها بعينها منشاء لانتزاع مفهوم الغضب وليس له وجود آخر مغاير لوجود القيام والقعود الذى يكون من مقولة الوضع فظهر مما ذكرنا ان العناوين الاخر المتحددة مع عنوان تلك المقولة الواحدة كلها من المفاهيم الانتزاعية التى تكون متحدة مع وجود ذلك العنوان المتأصل الموجود فى الخارج فيكون التركيب بينهما اتحادياً لا انضمامياً (او يكون حركتين) فى مقولتين حاصلتين فى زمان بلاترتب بينهما اصلاً كما اذا فرض الارض مغضوبة وكان الفضا مملو كالمتمحرك فيمشى فيها مع اشتغاله بالخياطة فانها حركة وضعية ناشية من جارحة اليد والمشي حركة فى الاين تكون تصرفاً فى ملك الغير ومن البين ان الغضب حاصل من الحركة فى الاين والخياطة حاصلة من الحركة فى الوضع فيكونان مغايرين مصداقاً لما نبهنا عليه من استحالة كون فرد من مقولة مصداقاً لمقولة اخرى لمكان التباين بالذات بين المقولات التسع ومن هذا الباب الكون بمعنى التحيز المغاير للمحركات والسكنات التى تكون من الاكوان الاربعة وقد تقدم بيانه سابقاً هذا كله فى الافعال الاولى المباشرة (واما الافعال التوليدية المرتبة على الاولى فمن البين ان حصولها انما يكون بتأثير يتعلق بالاولية كما هو قضية كونها اثرأ معلولاً لها ومع ذلك قد يكون وجوده مبايناً لوجود الفعل المباشري كالاكل المترتب عليه الشبع والشرب المترتب عليه الروى لوضوح ان الاكل حركة الغذاء من الفم الى المعدة حركة اينية والشبع الحاصل عقيبها من مقولة الكيف فيكون وجود الشبع مبايناً لوجود الاكل وكذا الكلام فى الشرب وقد يكون متحداً مع الفعل المباشري وجوداً كما فى الطهارة الحاصلة عقيب الغسل لوضوح كونها امرأ اعتبارياً متحداً مع الغسل مصداقاً (واما سر اتحاد المبادئ مأخوذة لابطراط مع الموضوعات فانما يكون لاجل ان وجودها فى نفسها عين وجودها فى الموضوعات بل تكون كونها وظهورها فى المرتبة الثانية حسبما اشبعنا الكلام فيه فى مبحث المشتق (واما عدم تأثيرها فى تغاير الموضوعات فلمكان تاخرها رتبة عن وجود الموضوعات ومن البين امتناع تأثير المتأخر رتبة

فى علة او اجزاء علة والمفروض ان الموضوع من مقومات الاعراض التالية الطارية عليها فلا يوجب تكثرها تكثر الموضوع كما لا يوجب وحدتها وحدته (اذا تمهدت هذه المقدمة فلنرجع الى النظر فى كلماته وفيها مواقع للنظر (الاول) فى قوله فاما ان يكون كل منها قابلا للاشارة الحسية الخ (و فيه ان استقبال القبلة انما يكون من مقولة الوضع الذى هو هيئة حاصلة لشئ من نسبتين نسبة الاجزاء الى الخارج عن ذلك الشئ ومن نسبة اجزاء الشئ بعضها الى بعض واستقبال القبلة هيئة حاصلة من نسبة الشخص الى خارجه والاستدبار ليس وضعا آخر بل مجموع الهيئة الحاصلة لمجموع البدن بالنسبة الى القبلة والجدى والى ما يقابل يمينه ويساره وضع واحد لاوضاع متعددة لكى يكون واحدا منها وضعا آخر ملازما للآخر نعم هنالك يتعدد الاضافات والنسب بتعدد الجوانب والاطراف ويسمى كل واحد باسم خاص كالاستقبال والاستدبار والتياسر وهذه كلها امور اعتبارية منتزعة من ذلك الوضع الواحد وما يكون تحت تأثير القادر ليس الا تلك الحركة الواحدة فى الوضع ويكون التركيب بينه وبين تلك المفاهيم تركيبا اتحاديا وان كان التقابل بين الاستقبال والاستدبار وكذا بين التيامن والتياسر من قبيل تقابل التضاييف ولاغرو ان يكون منشأ انتزاع مثل هذه الاضافات المتقابلة شيئا واحداً من جهتين كانتزاع الابوة والنبوة من زيد من جهتين والفوقية والتحتية من شئ واحد من جهتين ووجه التلازم بين الاربعة حصولها بوضع واحد (الثانى) فى قوله كالصلوة والغصب حيث جعل التركيب بينهما انضماميا وفيه ما عرفت من ان اكو ان الصلوة كالقيام والركوع والسجود التى هى حر كات فى مقولة الوضع منشأ لانتزاع الغصب الذى هو بعينه تلك الحر كات الملحوظة بالنسبة الى عدم رضا المالك لوضوح ان ضم هذا الاعتبار الى تلك الحر كات لا يوجب صيرورة الغصب من مقولة اخرى فيكون التركيب بين مفهوم الغصب والاكو ان الصلوة تركيبا اتحاديا لانضماميا (الثالث) فى اطلاق التركيب الانضمامى على العرضين الموجودين بوجودين فان مورد هذا الاطلاق انما يكون المادة والصورة لان ملاك التركيب انما يكون الحاجة بين الجزئين والقوم من الجانبين و من

البين ان العرضين الموجودين فى موضوع واحد كالحلاوة والبيض لا افتقار بينهما اصلا بل هما فى مورد الاجتماع كما هما فى مورد الافتراق وكلاهما متقومان بالموضوع بلا افتقار للموضوع الى واحد منهما فلامعنى للتركيب بين المتغايرين فى الوجود الذى لا تقوم ولا افتقار بينهما اصلا وهو مبتكر فى ابداء هذا الاصطلاح ولا مشاحة فيه (قال فى المقدمة الخامسة بعد القول بكون التركيب بين الصلوة والغصب انضمامياً) فان قلت (ليست الحركة الواحدة الخارجية يصدق عليها انها صلوة كما انها يصدق عليها الغصب فلامحالة بكون التركيب بينهما اتحادياً ويكون كل منهما بالاصالة الى الآخر لا بشرط للمنافاة الواضحة بين صحة الحمل والبشرط لائية فلا يكون هناك فرق بين المبادئ والعناوين الاشتقاقية اصلا فى كون الجهة تعليمية لاقيدية (قلت) ليس الامر كك فان الصلوة من مقولة اخرى منضمة اليها و هى مقولة الاين ولا ربط لاحدى المقولتين بالاخري ويستحيل اتحادهما فى الوجود وكون التركيب بينهما اتحادياً (وتوهم اجتماعهما فى حركة واحدة مستلزم لتفصل الجنس الواحد وهى الحركة بفصلين فى عرض واحد وهو غير معقول مضافا الى ان الاعراض بسايط خارجية وما به الاشتراك فى كل مقولة عين ما به الامتياز بدها ان الحركة نسبتها الى المقولات التى تجرى فيها نسبة الهىولى الاولى الى الصور فكما انها لا توجد الا فى ضمن صورة فكذلك لا توجد الحركة الا فى ضمن مقولة وفى ضمن اى منها وجدت تكون عينها فالحركة فى الكيف لاتزيد على وجود الكيف كما ان الحركة فى الكم او الاين او الوضع لاتزيد عليها فالحركة الموجودة فى الصلوة تكون مباينة للحركة الموجودة فى ضمن الغصب بالبدها وفرض كون الحركة واحدة مستلزم لانقلاب المقولات بعضها الى بعض وهو خلف محال هذا وقيامها بالحركة قيام العرض بمعرضة يستلزم قيام العرض بعرض آخر وهو محال مع انه لا يتوقف فرض المجمع على الحركة بل يوجد المجمع فى ضمن السكون ايضاً انتهى موضع الحاجة (اقول) ولا بد قبل التعرض للنظر فى كلماته من تمهيد مقدمة وهى ان الحركة فى المقولات التى تقع فيها لا بد ان يتبدل ما فيه الحركة بسبب وقوع الحركة فيه من نوع منه الى نوع آخر ومن

صنف منه الى صنف آخر او فرد منه الى فرد آخر كما فى تبدل الوان الشجرة فى الشجرة من مرتبه ضعيفه الى مرتبه شديدة منها الى ان ينتقل الى نوع آخر يكون ضداً للسابق كالانتقال من البياض الى السواد مثلاً بحركة اخرى مغايرة للاولى منها مع القول بتخلل السكون بين المتضادين من تلك الانواع كما ذهب اليه ارسطو اولاً كما ذهب اليه افلاطون ولكن الحركة فى المراتب الضعيفة والشديدة واحدة وجوداً وتشخصاً حسبما حقق فى محله ولا بد ان تكون تلك المقولة حالة قارة فى نفسها لولا الحركة وينتقل بالحركة فيها الى انواعها او افرادها فى كل آن آن فالانتقال من حالة اخرى كك ليس من الحركة فى المقولة كالانتقال من متى الى متى اعنى تجدد الزمان بنفسه فان مقولة متى ليست قارة فى نفسها لولا الحركة لكى ينتقل بمعونة الحركة فيها الى حالة اخرى بل متى مقدار الحركة المنسوبة الى شئى فلا يقع فيها الحركة و من هنا ظهر ان ليس معنى الحركة فى المقولة ان يكون المقولة جنساً والمركب منها ومن الحركة نوعاً كما ذهب اليه بعض اهل المعقول فزعم ان الاين منه قار وهو الذى لم يقع فيه الحركة كسكون متحيز فى مكان و منه غير قار وهو الحركة المكانية وتسمى بالنقلة وان الكيف منه قار كبياض الثلج مثلاً ومنه غير قار كلون الشجرة وتسمى بالاستحالة وهكذا فى الكم والوضع فالسيال من كل جنس من المقولات الاربعة التى تقع فيها الحركة نوع آخر يكون فصله الحركة وهذا القول فاسد جداً اذ ان كانت الحركة فصلاً لم تتجدد تلك المقولة بل حدث نوع آخر منها فيكون السيال منها مغايراً للمقارمها كالبحر والشجر حيث انهما متغايران نوعاً فلا يصح اخذ المقارفى تعريف الكيف المطلق كما عرفوه (بانه هيئة قارة لا تقبل المقسمة لذاته) وفى تعريف مطلق الكم (بانه هيئة قارة تقبل المقسمة لذاته) و لزم صحة حمل تلك المقولة على الحركة وبالعكس بان يقال الحركة كذا كيف مثلاً او الكيف الكدائى حركة لوضوح صحة حمل الجنس على الفصل وبالعكس كما يقال الناطق حيوان مع وضوح عدم صحة الحمل كذلك بل يقال الكيف الكدائى متحرك من باب ثبوت شئى لشئى و مما ذكرنا يظهر فساد القول بكون الحركة

جنسا و تلك المقولة فصلا لها ولم يتفوه بذلك احد من اهل الدعوى اذ لو كانت الحركة جنسا للكيف مثلا لزم كون بياض الثلج مثلا خارجا عن مقولة الكيف و كذا يخرج كل قار من المقولات الاربع عن حقيقتها مع انها تنقسم الى قار وسيل (ثم اعلم ان المراد من كون الاعراض بسايط خارجية انها ليست مركبة من مادة و ضرورة فى الخارج كما فى الجواهر المركبة من المادة والصورة ولكن الاعراض لها انواع متفاوتة بالفصل كالبياض والسواد والحكم المنفصل والمتصل و تكون مركبة من الجنس والفصل نعم التفاوت فى مراتب البياض مثلا انما يكون بالمرتبة ويكون مابه الاختلاف بعين ما به الاشتراك ويسمى ذلك بالتشكيك ولا يختص بالاعراض التسعة بل يجرى فى غير هاعلى مذهب الفهلويين كما حقق فى محله (اذا تمهدت هذه المقدمة فلمعد الى التنبيه على مواقع النظر فى كلماته (الاول) (فى قوله فان الصلوة من مقولة والغضب من مقولة اخرى) وفيه ان الغضب هو التصرف فى ملك الغير بلارضاء اعنى الكون الجامع بين الحركة والسكون لا الكون فى المكان الذى هو من مقولة الابن فانه التحيز الشاغل للجسم الضرورى له وهذا مغاير للكون الجامع فانه عارض متاخر عن الموضوع المتحيز ومن البين انه متحد مع الاكوان الصلوتية اذ المفروض ان مركز النهى هو الكون الجامع بين الحركة والسكون فينطبق على القيام والقعود والسجود وليس من مقولة اخرى اصلا ولم يصدر من المكلف الا الحركة الممنوعة بالقيام وليس هناك حركة اخرى فى مقولة اخرى لكى ينطبق عليها عنوان الغضب والحركة فى الابن انما تكون بطى المسافة والقيام والقعود فى الصلوة حرركات وضعية لاينية نعم لو كان الغضب عبارة عن التحيز اللازم للجسم بحيث يكون مركز النهى ترك التخير فى ذلك الممكن لكان مغايراً وجوداً مع الاكوان الصلوتية لكنه ليس كذلك اذ عرفت ان الغضب هو التصرف فى ملك الغير المنطبق على الاكوان الصلوتية فيكون مفهوماً انتزاعاً من تلك الاكوان فيكون التركيب بين الصلوة و مفهوم الغضب اتحادياً لا انضمامياً (الثانى) (فى قوله مستلزم لتفصل الجنس الواحد و هو الحركة بفصلين) وفيه ما عرفت فى المقدمة من ان الحركة ليست جنساً ولا

صلا للمقولة السالبة اصلان نعم يمتنع صدق المقولتين على مضداق واحد اما لتباين
جنسهما كما فى الكيف والايين مثلا او لتباين فصلهما كما فى السواد والبياض او
لسواد والخلوة لما افاده من استلزام تفصل الجنس الواحد بفصلين فيكونان موجودين
بوجودين وان كان الموضوع واحداً لما عرفت سابقا من ان توحيد الموضوع لا يوجب
توحيد العرض القائم به ولا كك الامر فى الصلوة والغصب لما مر من ان الغصب ليس
من مقولة اخرى (الثالث) (فى قوله مضافا الى ان الاعراض بسايط خارجية و ما به
الاشتراك فى كل مقولة عين ما به الامتياز) وفيه ان البساطة لا تستلزم ذلك لان البياض
والسواد من مقولة واحدة مع غاية الخلاف بينهما وليس ذلك للتباين الفصلين مع
اشتراكهما فى جنس واحد وقد اسمعناك معنى البساطة وان كون ما به الامتياز بعين ما به
الاشتراك من خواص التشكيك لا لمجرد البساطة فى الخارج (الرابع) (فى قوله ان
الحر كة نسبتها الى المقولات نسبة الهيولى الى الصورة) وفيه ان نسبة الحر كة الى المقولات
السالبة نسبة الوجود الى الماهية فان الحر كة مشخصة لها وتخرج بمعاونتها من كنم
العدم الى الوجود التدرجى والفرق ان الوجود قىوم الماهية فى جميع مراتب الكون
ولا كك الامر فى الحر كة التى هى مرتبة ضعيفة من الوجود حسب ما حقق فى مجله (الخامس)
(فى قوله فالحر كة الموجودة فى الصلوة تكون مباينة للحر كة الموجودة فى ضمن الغصب)
وفيه ما عرفت من انه ليس هنا لك حر كة الا فى مقولة الوضع ولا حر كة اخرى فى
مقولة الاين اذ هى انما تتحقق بقطع المسافة والانتقال من مكان الى مكان آخر
ومن الضرورة استقرار المصلى فى مكان واحد نعم جسم المضاعى شاغل و متخير
فى المكان وتحيزه فرد من الاين القار لا السيال وهو مبين وجوداً لا كوان الصلوة
التى هى من مقولة الوضع لكن الغصب ليس هو التحيز فى المكان بل الكون الجامع
بين الحر كتين والسكون فيكون متحداً مع تلك الاكوان حسبما اوضحنا سبيله
بما لا مزيد عليه (وقال) فى المقدمة السادسة ان محل الكلام فى المقام هو ما اذا ورد
الامر والنهى على طبيعتين متغايرتين بالعموم من وجه كانتا بانفسهما فعلا للمكلف
وصادراً عنه فى الخارج حتى يمكن النزاع فى كون الجهتين تعاليميتين او تقييدتين

فيخرج عن محل الكلام ما اذا كان النسبة بينهما عموماً مطلقاً ولا اتصل فى الدار
المغصوبة ووجه الخروج هو ان العام بحسب الوجود الخارجى ليس شيئاً آخر غير
الخاص بل هو هو الوجود واحد فليس هناك جهة دون جهة حتى يمكن تعلق الامر
بأحدهما والنهـ، بالآخر وكذلك يخرج ما اذا كان العموم من وجه بين متعلقى
المتعلقين نظير اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فان كلامنا المنوانين الاشتقاقيين مأخوذ
لابشرط والتركيب بينهما اتحادى والتعدد انما هو فى نفس المبدئين وهما غير قابلين
لتعلق الحكم بهما وانما المبدئان جهتان تعليليتان فيستحيل تعلق الوجوب والحرمة
بأكرام ذات واحدة ومنه يظهر خروج مثل اشرب الماء ولا تغصب عن محل الكلام
ايضاً فيما اذا كان الماء مغصوباً فانه يحل ان يكون كل تصرف متعلق به غصباً فيقع الشرب
مصادقاً للغصب ويستحيل كونه مأموراً به اذ ليس هناك جهة اخرى انضمامية بتعلق
الامر بها فالتركيب بينهما اتحادى نعم لو كان حرمة الشرب ناشئة من جهة اخرى
غير متعلقة به كما اذا وقع فى الدار المغصوبة فيكون هناك جهتان انضماميتان
احديهما شرب الماء والاخرى كونه فى الدار المغصوبة فيكون داخل فى محل الكلام
ايضاً انتهى كلامه (ملخصاً) وقبل النظر فى كلماته لابد من تقديم مقدمة وهى ان ملاك
الجواز عند القائلين بالاجتماع عدم سريان الوجوب والحرمة الى الفرد (اما) لكون
الفرد مقدمة لوجود الطبيعة وعدم اتحادها معه اصلاً (او) لكونهما كالكلى واباء هما
عن السراية الى الفرد فكما ان مركز مفهوم الكل ليس الانفس الطبيعة الحاضرة
فى عالم الذهن لا بقيد الوجود الذهني بل على نحو القضية الحينية فكذلك الوجوب
والحرمة اول عدم سريانها الى المجمع مع تسليم سريان كل منهما الى فرد الطبيعة
من حيث هى طبيعة محكومة بالوجوب او الحرمة نظراً الى ضيق دائرة المرأة
فالوجوب وان كان يسرى الى فرد الصلوة من حيث هو فرد لها لكنه لا يسرى الى فرد
الغصب من حيث انه فرد للغصب وكذا الحرمة فلا يكون المجمع محكوماً بحكمين
متضادين مع تسليمهم كون المجمع مصادقاً واحداً للطبيعتين والمراد من كون الجهة
تقييدية ان مركز الحكم نفس الطبيعة بحيث لا يسرى الى فرد الطبيعة الاخرى قضية

الضيق المرأة و ملاك الامتناع عند القائلين به سريان الوجوب والحرمة الى
المجمع نظراً الى كونه مصداقاً واحداً للمتعلمين و قضية اتحاد الطبيعى مع
الفرد لزوم اجتماع الضدين فى المجمع مع تسليمهم جواز الاجتماع فيما اذا لم
يكن المجمع مصداقاً لهما بان يكون متعلق كل واحد من الوجوب والحرمة من
مقولة مغايرة للآخرى ويشهد لذلك جوابهم عن استشهاد المجوزين بحصول اطاعة
والعصيان فى امر المولى بالخياطة والنهى عن الكون فى مكان خاص بان الكون
بمعنى التحيز ليس متحداً مع الخياطة مصداقاً وقد مر بيانه مستوفى فى ذيل ذلك
الدليل فالمراد من كون الجهة تعليلية كون العنوانين واسطة لثبوت الحكم للفرد
عند العقل بحكم الشكل الاول بان يقال هذه صلوة وغصب وكل صلوة واجبة وكل
غصب محرم فهذه واجب ومحرم فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة فى مصداق واحد
وهذا بخلاف القول بالجواز فان مركز الحكم هو نفس الطبيعة حقيقة و نسبتة الى
الفرد بجميع خصوصياته التى تكون مصداقاً للحكمين بالعرض والمجاز فلا يصح
ترتيب القياس حسبما اوضحنا سبيله فى مطاردى كلماتنا سابقاً ومما ذكرنا ظهران
تفسير الجهة بالتقييدية والتعليلية بالمعنى الذى افاده فى كلماته اجنبى عن محل
الكلام بين الاعلام اذ لا خلاف بينهم فى الجواز فيما اذا كانت الطبيعتان مندرجتين
تحت مقولتين ولا معنى للمعزوم من وجه بالنسبة الى المجمع اذ هذه النسبة انما
تعتبر بالنسبة الى الصدق وليس فى المجمع وجود واحد يصدق عليه الطبيعتان
المتغايرتان مصداقاً حسب الفرض و مجرد الاجتماع مورداً لا يصحح تلك النسبة
المعتبرة فى مقام الصدق (ومن جميع ما ذكرنا ظهران ما حكم بخروجها من الامثلة
عن محل النزاع داخل فيه نعم قد صرح بعضهم بخروج مثل صل ولا تصل فى الدار
المغصوبة لا لما ذكره من ان العام بحسب الوجود الخارجى ليس شيئاً آخر غير
الخاص اذ قد عرفت ان الحكم لا يسرى الى الوجود بناء على الجواز بل لان الطبيعة
متحدة فى عالم الذهن مع المقيد نظراً الى كونها مقسماً له و للمطلق فالمعذور
اتحاد وجود المطلق والمقيد فى عالم الذهن الذى هو وعاء الحكم عند الحاكم فلاذن

لامانع من القول بالحوازيما اذا امره المولى بالحركة ونهاه عن التدانى الى موضع مخصوص نظراً الى ان الحركة والتدانى طبيعتان مختلفتان وان كان بينهما عموم مطلق وليس المطلق والمقيدمتحدى الوجود فى عالم الذهن (واما) فى المثال الذى ذكره من قول المولى اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فيعظمه يقول بالامتناع نظراً الى كون القضية حقيقية فلامحالة يسرى الحكم الى الافراد الموجودة والمقدرة والوجه فيه امكان تطبيق مفاد الجملة الانشائية قبل وجود الطبيعة المحكوم عليها فى الخارج نظراً الى اضافة الحكم الانشائى الى العالم الموجود فى الخارج حقيقة او تقديرأ فلاجرم ان الحكم يسرى الى متعلق المتعلق سربانا لحاظيا فى الخارج ويصح ترتيب القياس من الشكل الاول كان يقال هذا عالم وكل عالم واجب الاكرام وهذا العالم فاسق وكل فاسق محرم الاكرام فيلزم محذور اجتماع الضدين فى المجتمع وهذا بخلاف قول المولى صل ولا تغصب فان امثال ذلك قضايا طبيعية لايسرى الحكم من الطبيعة الى الخارج حسبما اوضحنا سبيله فى المقدمات الممهدة لبيان المذهب المختار ومن ذلك القبيل اشرب الماء ولا تغصب حيث انه ذكر فيه متعلق المتعلق لكن بعضهم لايفرق بين تلك الامثال (اذا تمهدت هذه المقدمة ظهر وجه النظر فى كلماته ولا حاجة الى التنبيه على مواقع النظر فيها والحرى عده قد فى عداد المانعين من اجتماع الامر والنهى لا المجوزين كما لا يخفى وقد تقدم شطر من النظر فى كلماته فى ذيل شرح كلمات الاستاد (قوله وانما الاشكال فيما اذا كان ما اضطر اليه بسوء اختياره مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبة) (اقول) هذه مسألة عويصة قد تشنت فيها ارائهم والمحكى عن الاشارات ان الخروج منهى عنه فقط وفى القوانين انه منهى عنه ومأمور به وحكى ذلك عن ابى هاشم ونسبه الى اكثر التماخرين وفى الفصول انه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه ولا نهى عنه فعلا وفى تقارير الشيخ قده انه مأمور به فقط واختار الاستاد انه منهى عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الاضرار اليه وعضيان له بسوء الاختيار ولا يكون مأموراً به (ولابد لتحقيق المقام وكشف القناع عن وجه

المرام من تقديم امرين (الاول) قد تكرر غير مرة ان الفعل التوليدي مقدور بالواسطة وان المراد منه ما يكون حاصل من الفعل المباشر اما بنحو الاعلية كحركة المفتاح المترتبة على حركة اليد او على ان يكون جزءاً اخيراً مع فرض تحقق الاجزاء الاخر من العلة النامة بحيث لا حالة منتظرة الا حصول الجزء الاخير منها ومن البين ان الخروج عن الدار المغصوبة للتوسط فيها ليس كذلك لوضوح عدم ترتب الخروج قهراً على الدخول فيها بل يتوقف الخروج على علة اخرى من تعلق الارادة به والمشي في تلك الدار الى ان يحصل الكون في خارج الدار فتحقق الخروج نعم عنوان الدخول يتحقق بمجرد الكون في الدار الحاصل بالاختيار وليس المراد من الغصب عنوان الدخول والخروج بل المراد منه الكون الجامع بين الحركات والسكنات في الدار المغصوبة لا التحيز الضروري للجسم كما لا يخفى والمشي في الدار حركة انتقالية في مقولة تلك الحركة والسكون في الدار انما يكون مركزاً للنهي وقلنا لاين والكون الجامع بين سابقا ان الكون الجامع بينهما ليس جنساً للحركة والسكون لان السكون امر عدمي ولا جامع ذاتي بين الوجود والعدم فيكون جامعاً عرضياً ومن البين ان الكون الجامع شامل لجميع الحركات والسكنات في الدار المغصوبة سواء انتزع منه عنوان الدخول او عنوان الخروج لكن هذين العنوانين ليسا مركزاً للنهي اصلاً بل الدخول والخروج من المتضايقين والتقابل بينهما تقابل التضايف فلا يكون الخروج بما هو خروج متفرعاً على الدخول كما في تقريرات الشيخ ولا العكس اذ النسبة الاضافة الى الطرفين على حد سواء بلاعية و ترتب بينهما اصلاً (و دعوى تفرع الخروج عن الدار على الدخول دون العكس (مدفوعة) بسبق الدخول فيها على الخروج عنها وكل خروج دخول بالنسبة الى مكان وخروج بالنسبة الى مكان آخر وحيث ان الحركات والسكنات المتخلطة بينها امور تدرجية يكون السابق منها معداً للملاحق ومالم يتحقق السابق منها لم يتحقق اللاحق فلامحالة انه بمجرد حصول الكون في الملك المغصوب يتحقق عنوان الغصب المحرم ويستمر بقاء الى ان يحصل الخروج منه والحدوث منتزع من الكون في الزمان الاول والبقاء منتزع من الكون في الزمان الثاني ومن المعلوم

انه بمجرارادة ترك الغصب لم يحصل الترك مالم ينته المشى الى خارج الدارفاذن صارالترك ممتنعا على المتوسط في تلك الدارامتناعاً بالاختياروان كان فى الخروج مختاراً لما بينا ان الدخول والخروج ليسا مركزاً للنهى اصلا بل الكون الجامع وبعد حصوله يكون باقياً بنفسه ولا ينتفى بمجرد تعلق الارادة بتركه بخلاف ساير الافعال والحركات لوضوح ان المشتغل بالصلوة اذا تعلقت ارادته بقطعهم الاشتغال بازالة النجاسة عن المسجد انقطعت بمجرد الارادة (ومن هنا يظهر ان هذه المسئلة داخله تحت قاعدة الامتناع بالاختيار خلافا لصاحب تقريرات بعض الاعلام و سننبه على مواضع الخالى فى كلماته انشا الله (الامر الثانى) قد عرفت ان الدخول والخروج من باب مقولة الاضافة ولا يدخل فيهما الحركة بل هما آتى الحصول وانما تحصل الحركة فى مقولة الاين و فى كل آن يحصل منه فرد تقديرى والافراد التدريجية كلها امثال لا اضداد ولكن بين الكون فى الدار المغصوبة والكون فى خارجها تضاد بالعرض بواسطة الاضافة الى الداخل والخارج وليس خصوص عنوان البقاء مركزاً للنهى لكى يكون ضداً للخروج بل الكون الجامع بينهما ضد للكون فى الخارج فمهما كان بينهما تضاد لم يكن بينهما مانعية و ممنوعية اصلا وليس ترك احدهما شرطاً لوجود الآخر وقد عرفت ان السابق من الحركات الاينية معد لللاحق الى ان يتحقق الدخول فى الدار او الخروج عنها فيكون المشى الى خارج الدار مقدمة لحصول الكون فى خارج الدار الذى هو ضد للكون فى داخلها ومن المعلوم ترك الكون فى داخل الدار المغصوبة واجب الذى هو نقيض الكون المحرم فيها فلا الكون فى خارج الدار واجب ولا تركه محرم فانما بل الكون فى خارج الدار ملازم لترك الكون فى الدار ومن البين ان نسبة حكم احدا المتلازمين الى الآخر انما يكون بالعرض والمجاز فظهر مما ذكرنا ان المشى الى الخارج ليس مقدمة لترك الكون فى الداخل لكى يترشح الوجوب اليه بل هو مقدمة للكون فى الخارج الذى هو ضد للكون فى الداخل فيمجرد تعلق الارادة بالكون فى الخارج ينقذ ارادة تبعية الى المشى وينعدم الكون فى الداخل بمجرد حصول الكون فى الخارج

بالاسببية ومسببية بينهما اصلا وقد حققنا ان السابق من المشى معد لحصول اللاحق
 فيكون السابق مقدمة لللاحق فلا يعقل ان يكون المشى مقدمة لترك الكون فى الداخل
 فيكون انتهاء المشى مقارنا لترك الكون فى الداخل كمقارنة الكون فى الخارج
 للترك فى الداخل وحيث ان ترك الكون فى الدار لا يتحقق بمجرد الارادة بل لابد
 من ايجاد المشى الى الخارج للتوصل الى ضده صار منشاء لتوهم كون المشى مقدمة
 لترك الكون المحرم (و اما كون الخروج مقدمة له فلامعنى له اصلا لما عرفت ان
 الخروج عبارة عن الكون فى الخارج الذى هو آنى الحصول و هو مقابل للدخول
 تقابل التضايف و بينهما تكافؤ فى الرتبة اللهم الا ان يريدون من الخروج الحركة
 الى الخارج تسامحا وقد عرفت انها ليست مقدمة لترك الغصب الذى هو الكون فى
 الدار المغصوبة وبما ذكرنا اتضح ما افاده الاستاد فى الهامش (بقوله ولا يخفى انه
 لا توقف ههنا حقيقة (اذا تمهد ذلك فلنرجع الى توضيح المرام) (قوله و ذلك
 ضرورة انه حيث كان قادراً على ترك الحرام راسا لا يكون عقلا معذوراً فى مخالفة
 (اقول) قد عرفت فى الامر الاول ان المتوسط فى الدار المغصوبة صار مضطراً فى الكون
 فى الدار المغصوبة ولازمه عدم حصول ترك الغصب فى الخارج بمجرد تعلق الارادة
 بترك الغصب فلا محيص الا عن التصرف فيها بالحركة الخرجية المتخلص عن محذور
 الغصب والمفروض ان الحركة الخرجية ايضا غصب داخل فى متعلق النهى و قد
 صار هذا الخطاب بالتحريم منجزاً عليه قبل الدخول و كان متمكناً عن ترك الغصب
 بجميع انحائه بترك الدخول وقد صار ممتمعا عليه بسوء اختياره بمعنى انه اضطر
 فى ترك الغصب بارتكاب الحركة الخرجية التى هى ايضا من مصاديق الغصب ولا
 يجدى هذا الاضرار لرفع حكم الغصب من المعصية و استحقاق العقاب بارتكاب
 الحركة الخرجية لان الامتناع بالاختيار لا ينافى فى الاختيار فيقع الحركة الخرجية
 مبعوضا عليها فعلا وان كان الخطاب التحريمى ساقطاً عنه فعلا لما ذكرنا من لزوم
 اللغوية الا انه لم يطره على الحركة الخرجية عنوان آخر يكون محسناً لها اللهم
 الا من باب المقدمية للمتخلص ولا يجدى ذلك ايضا حسبما ياتى بيانه من ذى قبل

فالكلام ممحض في الحركة الخرجية و انها ليست بواجبة وجوباً نفسياً مولوياً اما ابتداء او بالمالزمة بين حكم العقل بحسنها وحكم الشرع بوجوبها مع تسليم كون التخلص حسناً و واجباً آخر لكي ينقذ السؤل عن مقدمية الحركة الخرجية له و كون وجوبه اهم من حرمة الحركة الخرجية حسبما يفر عليك في كلماته الآتية (واما) مع انكار وجوب التخلص بالاستقلال فالبحت عن الاهمية ساقط من اصله و سياى انكاره في كلماته و انه منتزع من ترك الغصب فلامعنى لكون وجوبه اهم من حرمة الحركة الخرجية (قوله ان قات كيف لا يجديه ومقدمة الواجب واجبة قلت انما يجب المقدمة لولم تكن محرمة) (اقول) تقرير المقدمة من وجهين (الاول) من ناحية ترك الحرام ضرورة ان ترك الغصب واجب و هو متوقف على الحركة الخرجية لوضوح عدم حصول الترك بمجرد تعلق الارادة به فلا بد من الحركة الخرجية لكي يتحصل بها الترك في الخارج فتكون واجبة لان مقدمة الواجب واجبة (الثاني) من ناحية لزوم التخلص عن الحرام ضرورة انه حسن عقلاً و واجب شرعاً ولا يحصل التخلص الا بالحركة الخرجية فتكون واجبة (والجواب) بالمنع اولاً من المقدمة حسبما افاده في الهامش وقد او ضحنا طريقه في الامر الثاني و قلنا ان الترك ملازم لانتهاء الحركة الخرجية كدقارنة الكون في الخارج للترك و ان الحركة الخرجية مقدمة للكون في الخارج نظراً الى ان السابق منها معد للملاحق الى ان يترتب عليها الكون في الخارج هذا بالنسبة الى ترك الغصب وكذا الكلام بالنسبة الى عنوان التخلص عن الحرام لوضوح ان الحركات الخرجية معدة للكون في الخارج فهي بالطبع مقدمة لذلك الكون لا للتخاص ومن البين ان ذلك الكون مقارن ملازم للتخلص بلاشرطية له كما انه ضد للغصب الذي هو الكون في داخل الدار حسبما مريمانه بما لا مزيد عليه (وثانياً) بمنع ترشح الوجوب الى المقدمة المحرمة لان المفروض ان الحركة الخرجية مصداق للغصب و مبعوض عليها فعلاً فيمتنع ترشح الوجوب اليها فتكون معصية محضة (قوله انما هو فيما اذا كان الواجب اهم من ترك المقدمة المحرمة والمفروض ههنا و ان كان) اقول ههنا وهم و دفع

(اما الوهم) فبيانه ان التخلص واجب شرعا وحسن عقلا ويكون اهم من ارتكاب الحركة الخرجية المحرمة المعونة بالغصب نظراً الى كونه اطاعة و خروجاً عن العصيان ومعه لاجه لكونها مبيغوضة فعلا وان كانت مبيغوضة بالذات فاذن لامانع من ترشح الوجوب الى الحركة الخرجية (و اما الدفع) فلان الحركة الخرجية انما وقعت بسوء الاختيار مع تنحر الخطاب التحريمى على الغاصب ومعه لا تتغير الحركة الخرجية عما هى عليها من المبيغوضية فعلا والجهة المحسنة فى التخلص انما تكون غالبية على الجهة المبيحة فى الحركة الخرجية فيما اذا لم تصدر عن طغيان كالاضرار الى الدخول فى الدار المفصولة بخلاف الحركة الصادرة عن سوء الاختيار على نمط الطغيان فانها على ما هى عليها من الجهة المبيحة بلا مغلوبيه اصلا كما يشهد به العقل والوجدان (قوله والا لكانت الحرمة معلقة على ارادة المكلف واختياره لغيره وعدم حرمة مع) (اقول) هذا تال فاسد لازم لصيرورة الحركة الخرجية واجبة غير محرمة (بيان الملازمة ان الحركة الخرجية انما يتعلق بها الوجوب فيما اذا صدرت عن قصد و ارادة الى الخروج كى يتوصل به الى التخلص عن الغصب والا لم تخرج عن عنوان الغصب وليس المراد قصد التوصل الى الواجب و كونه شرطاً لتعلق الوجوب المقدمى بها لما مر من عدم اشتراطه لتعلق الوجوب المقدمى بل المقصود خروج تلك الحركة عن مركز النهى المنجز سابقاً فلا بد من قصد الخروج للتخلص والمفروض ان الحركة الخرجية بعدما كانت محرمة صارت غير محرمة بمجرد تعلق القصد الى الخروج كما هو قنية ترشح الوجوب اليها فيلزم تحريمها من قبل المولى فى صورة قصد غير الخروج وتحليلها بل ايجابها فى صورة قصده و تعلق الارادة به فيكون الحرمة معلقة على ارادة المكلف و اختياره لغير الخروج و عدم حرمة مع اختياره نعم لو فرض انطباق عنوان التخلص على الحركة الخرجية لكان الخروج دائماً حسناً واجباً نفسياً فلا يتعلق هنالك على قصد الخروج الا ان المفروض كون الخروج مقدمة للتخلص الواجب وليس متجداً معه وجوداً فهو مبغوض دائماً ولا معنى لتعليق بغضه و حرمة على ارادة غيره (هذا توضيح مراده)

لكن المحشى الشيخ على قدس سره ارجع الضمير فى (قوله لغير) الى الدخول (فلا) يعنى اذا اختار غير الدخول فى الدار الغصبى يكون الخروج عنها حراما واما اذا اختاره فلا يكون محرما والاحال ان التكليف لا بد ان يكون مطم حتى يصير داعيا الى الامتنال فلو كان طلب الترك فيما نحن فيه مثلا معلقا على حصول الترك بنفسه لكان من قبيل طلب الحاصل كما لا يخفى انتهى كلامه) وانت خبير بان الكلام فى مقدمية الخروج وهو مذكور فى صدر كلامه وليس الدخول مذكورا وليس الكلام عليه واما الكلام فى جواز الخروج بعد تحقق الدخول وبمجرد اختيار الدخول مع عدم الدخول لا يصير الخروج جازيا بل عند ارادة الدخول يحرم الدخول والخروج معا (ثم ان بعض المحشين قد ارجع الضمير فى (لغيره وله) الى الخروج كما فعلنا لكنه (قال المراد من قوله له لغيره هو الدخول بان يقال بحرمة الخروج على تقدير ارادة الدخول وبجوازه على تقدير ارادة نفسه انتهى) وفيه ان الخروج محرم قبل الدخول مطم سواء اراد الدخول ام لا وليس الكلام فيه انما الكلام فى الخروج بعد الدخول و يكون حرمة معلقة على ارادته ح و ان الخروج فيما اذا كان بقصد التوصل الى التخلص يتصف بالحسن لصيرورته معنونا بكونه مقدمة للاهم بخلاف الخروج من المغصوب لقضاء حاجة ثم العود اليه فانه لا يتصف بالاحسن ح فيرد عايه ان المفروض حرمة التصرفات بالدخول والخروج قبل الدخول بلانعلى الخروج على القصد المزبور والا لم يكن الخروج بذلك القصد حراما قبل الدخول فحرمة مطلقا ثم طرأ الجواز عليه بعد الدخول بالقصد المذكور بوجوب كون الحرمة معاقة على ارادة المكلف لغير الخروج للتخلص وعدم حرمة مع ارادته للخروج للتخلص فيكون التكليف قبل الدخول مطلقا منجزا و يصير بعده منوطا باختيار المكلف هف (قوله مع انه خلاف الفرض وان الاضطرار يكون بسوء الاختيار) (اقول) يعنى ان الغاصب لم يكن قاصدا للتخلص عن الغصب ابتداء والا لم يقتحم فى مهلكته وحصول البداء والندم له فى حالة التوسط فى الدار المغصوبة لا يوجب انقلاب الخروج عما وقع عليه من المبعوضة الى المحبوبة وان كان ذنبه مغفورا و توبته مقبولة

والعقاب عنه مرفوعاً مع اجتماع شرايط التوبة (قوله ووافق لما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الاجلة) (قال في التقريرات في جملة من عباراته ان الحركات الواقعة في ملك الغير تارة تكون معنونة بعنوان الغصب واخرى معنونة بعنوان التخلص عن الغصب فعلى الاول يكون الامر المعلوم المتصور عند الامر هو الغصب فيلحقه طلبه على وجه النهي عنه وعلى الثاني يكون المتصور عنده هو التخلص فيلحقه طلبه على وجه الامر به من دون مداخله لاحد العنوانين والمتصورين في الآخر فالغصب مبعوض دائماً والتخلص مطلوب من غير فرق بين قبل الدخول وبعده فلو فرضنا الحق حكم النهي به يلزم ان يكون موضوع التخلص طاعة ومعصية وهو محال انتهى موضع الحاجة) (اقول) تقريبه من ناحية مبينة متعلق الامر والنهي بان يكون متعلق النهي نفس الغصب الذي هو عنوان للتصرف في ملك الغير بلارضاء و متعلق الامر هو رفع ذلك التصرف و تخلية اليد عنه و من اليين ان رفع الشئ لا يجتمع مع الشئ فيكون متعلق النهي مبيناً لمتعلق الامر مفهوماً ومصادقاً فلا مانع منهما حتى على القول بامتناع الاجتماع (واما وجوب) الخروج و عدم كونه داخلاً في عنوان الغصب فلدعوى اتحاد عنوان التخلص مع الخروج بحيث يكون الخروج منشأ لانتزاع عنوان التخلص (ولدعوى كون الخروج ايضاً مبيناً لمتعلق النهي نظراً الى ان الخروج متفرع على الدخول فلو لم يدخل لم يكن متمكناً من الخروج وتركه وترك الخروج بترك الدخول راساً ليس في الحقيقة الا ترك الدخول لان ترك الخروج فيكون عدم الخروج حاصلًا بنفسه قبل الدخول بلا استناد الى المكلف ومن ثم يعد خطاب لا يخرج قبل الدخول قبيحاً فلو كان الخروج داخلاً في عنوان الغصب لكان النهي عنه شاملاً للخروج قبل الدخول ولا يصح خطاب لا يخرج كما يصح لا تدخل في الدار المغصوبة وكما انه لا يصح خطاب لا يخرج لا يصح خطاب اخرج قبل الدخول الابنحو اشتراطه بالدخول فبناء على عدم اتحاد عنوان التخلص مع الخروج و كونه مقدمة لحصول التخلص فلا حرج في ترشح الوجوب من التخلص الواجب الى الخروج لكنه بعد الدخول لما ذكرنا من عدم استناد الخروج قبله الى المكلف فلا يكون

قابلا للمخاطب قبل الدخول ولو كان وجوبا مقدميا فظن من جميع ما ذكرنا ان الخروج بعد الدخول واجب شرعا اما وجوبا نفسيا بناء على الاتحاد او وجوبا مقدميا بناء على عدم الاتحاد فلا جناح في التعبيرين كما صدر عن الاستاذ بقوله (وبالجمله لا يكون الخروج بملاحظة كونه مصداقا للتخلص عن الحرام او سببا له الامطلوبا) (والجواب) اما عن دعوى الاتحاد فيمنع كون الحركة الخرجية منشاء لانتزاع عنوان التخلص عن الحرام لان تقابله مع الابتلاء نظير تقابل العدم والملكة والا ابتلاء بالشئ منتزع عن حدوث الشئ و صدوره الغير الملايم ولو للقوة العاقلة والتخاص منتزع عن رفعه بعد الا ابتلاء بالشئ بحيث يكون فعلية الابتلاء دخيلا في عنوان التخلص و من البين ان التخلص عن الغصب انما يتحقق حال انتهاء الحركة الخرجية الى الكون في خارج الدار لوضوح ان المتوسط مادام كونه في الدار متحركا كان اوسا كننا يكون مبتلا بالغصب لامتصاصا عنه فيكون التخلص منتزعا عن رفع الحركة الغصبية بحصول الكون في الخارج فكما ان رفع الشئ لا يتحد مع الشئ فكذا ما ينتزع عن الرفع مضافا الى ما اسمعناك في الامرين السابقين من ان الخروج عبارة عن الكون في خارج النار وليس عنوان الخروج متحداً مع الحركة الى الخارج اصلا فاذن لا يجدي اتحاد التخلص مع الخروج لان المقصود اثبات وجوب الحركة الى خارج الدار من ناحية اتحاد عنوان التخلص معها الواجب شرعا و عقلا والافتراك الغصب و رفعه واجب لانه تقيض الغصب المحرم و تركه مقارن للكون في الخارج فيكون نسبة الوجوب الى الكون في الخارج بالعرض والمجاز حسما اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه فظهر ان الالتزام بكون التخلص واجبا شرعا وحسنا عقلا لا يستلزم ان تكون الحركة الخرجية محسنة محكومة بالوجوب من ناحية اتحاد عنوان التخلص معها (واما) عن المقدمة فيمنع كون الحركة الخرجية مقدمة للتخلص وقد سبق سند المنع سابقا وقلنا ان الحركة الخرجية مقدمة للكون في الخارج والتخلص الذي هو رفع الغصب مقارن لذلك الكون بلا علاقة السببية والمسببية بينهما اصلا (انقأت) لا مسرح لانكار العلاقة بين ترك الكون في الدار المغصوبة والحركة الخرجية

ضرورة عدم حصول الترك بدون الحركة الخرجية وحصوله معها والدوران اقوى
 دليل على العلاقة السببية و انكارها مكابرة لا يصغى اليه (قلنا) الترك امر عدمى
 يمتنع استناده الى الامر الوجودى اعنى الحركة الخرجية لعدم السخية وكيف
 يستند الترك اليها مع وجود العلة على نقيض الترك وهو الكون فى المكان المغصوب
 فان العلة لاصل حدوثه انما يكون تعلق الارادة به ويستند بقاءه الى احتياج الجسم
 العنصرى الى الكون التحيزى وهذا سبب غير اختياري لبقائه بمقدار زمان الخروج
 واما الكون فى خارج الدار فهو اختياري بوسيلة تعلق الارادة بالحركة الخرجية
 التى تكون مقدمة لحصوله فالكون فى الخارج امر وجودى اختياري بالواسطة بخلاف
 الكون فى الدار وتركه فان المتوسط فيها مضطر فعلا فيه ولو كان تركه معلولا
 للحركة لكان المتوسط مختاراً فعلا فى الكون فيها بترك الحركة الخرجية و
 فى تركه بمعونة تلك الحركة فاذن يخرج هذه المسئلة عن باب الامتناع بالاختيار
 نعم ترك الكون فيها فى زمان ازيد من مقدار زمان الخروج اختياري يكون مركزاً
 للوجوب بناء على كون التخلص الواجب منتزعا عنه الان ذلك الترك ملازم للكون
 فى خارج الدار وليست الحركة الخرجية مقدمة له لما مر بيانه سابقا ويكفى فى
 كونه مقدوراً القدرة على ملازمه (و اما الجواب) على تسليم المقدمة و عن شبهة
 عدم كون الخروج تحت فطرة المكلف قبل الدخول فهو مذكور فى كلام الاستاد
 فلا بد من صرف الكلام الى شرح كلمات الاستاد فيما افاده من الجواب (قوله لكنه
 لا يخفى ان ما به التخلص عن فعل الحرام او ترك الواجب انما يكون حسنا عقلا) (اقول)
 تارة يكون المكلف مضطراً فى الدخول فى الدار المغصوبة و من المعلوم انه مع
 انحصار التخلص عن التصرف المحرم فى الحركة الخرجية تكون تلك الحركة
 حسنا عند العقل فيما اذا صدرت لاجل التخلص و تكون واجبة بالوجوب المقدمى
 بناء على المقدمة وتكون محبوبة عند المولى فعلا وان كانت مبغوضة ذاتا لكونها
 تصرفا فى ملك الغير (واخرى) يكون مختاراً فى الدخول ويكون متمكنا من التصرف
 وتركه دخولا وخروجاً به معنى انه يتمكن من ترك الدخول ومع تركه يحصل ترك

الخروج فلا شك ان الحركات الصادرة منه في الدار المغصوبة كلها مبيغوضة للمولى وتكون متعلقة للنهي باسرها (انما الاشكال في حرمة عنوان الخروج المنتزع من الحركة الى خارج الدار ومنشاء الاشكال عدم سراية الحكم من السبب الى المسبب بخلاف العكس بمعنى ان حرمة الحركة في الدار المغصوبة لا تسرى الى عنوان الخروج المسبب عنها فيجوز عند العقل ان يكون محكوما بحكم آخر بان تكون الحركة فيها قبيحة والخروج بقصد التخاص حسناً فمتى كان الخروج مقدمة لذلك كان حسناً والمفروض ان الخروج لم يكن مقدمة قبل الدخول لوضوح التمكن من ترك الغصب بترك الدخول ولا يتوقف ترك الغصب على الخروج قبل الدخول فعنوان الخروج لم يكن محكوما بالحرمة قط بل الحركات الصادرة من الغاصب مبيغوضة سابقاً ولاحقاً والمفروض عدم سراية حرمتها الى عنوان الخروج وامكان مقدميته للتخاص يكون حسناً وواجباً شرعاً (هذا بيان منشاء الاشكال) (والجواب) ان عنوان الخروج مفهوم انتزاعي لوجود له الاتباع منشاء انتزاعه والتوصل الى ترك الكون في الدار لا يحصل بالمفهوم الانتزاعي لكن يترشح الوجوب المقدمي اليه والمفروض حرمة الحركة الى خارج الدار التي يتوقف عليها الترك ولا يترشح الوجوب الى المقدمة المحرمة (و اما الجواب) عن اشكال عدم القدرة على الخروج قبل الدخول لكيلا يتوجه اليه النهي (فيما افاده الاستاد) من ان ترك الخروج مقدور بالواسطة بمعنى انه يترتب على ترك الدخول فيكون فعلاً توليدياً بالنسبة الى ترك الدخول فلا حرج في توجيه الطلب الى ترك الخروج والمفروض توجه الطلب الى ترك الحركات الواقعة في الدار المغصوبة باسرها من زمان الدخول الى زمان الخروج مع عدم كون الخروج محكوماً بحكم آخر لامن باب اتحاده مع عنوان التخاص ولا من باب كونه مقدمة له فظهر من ذلك كله ان التصرفات والحركات الواقعة في الدار المغصوبة مبيغوضة فعلاً ويجرى عليها حكم النهي من المعصية خاصة (قوله مع انه مثله في الفرعية على الدخول فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبة) (اقول) قد عرفت في الامرين المتقدمين ان نسبة الخروج الى الدخول انما هي التضايف و

من ثم يكون كل خروج دخولا بالنسبة الى مكان و كل دخول خروجاً بالنسبة الى مكان آخر ولا معنى لفرعية احد المتضايين للآخر بخلاف البقاء فانه منتزع عن الوجود فى الآن الثانى فيكون متفرعا على الدخول فحيث ان البقاء عين الوجود الاول فلامحالة انه يكون محكوما بالحكم الاول واما الخروج فليس عين الدخول بل مقابل له فلا حجر فى كونه محكوما بحكم آخر فقياس الخروج بالبقاء قياس مع الفارق اللهم الا ان يريد به الحركة الى خارج الدار المعنونة بالخروج فان الكون الجامع المحرم بين الحركات والسكنات متحد مع تلك باق بها فتكون محكومة بحكم الحركة الحادثة المعنونة بالدخول فللمقايسة ح وجه وجيه (قوله ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة وانه انما يكون مطلوباً) (اقول) الفرق بين هذا المثال وما نحن فيه ان شرب الخمر مقدمة لحفظ النفس بخلاف الحركة الخرجية حسبما اوضحنا سبيله وان حفظ النفس متعلق للوجوب النفسى من حيث كونه حفظاً للنفس بخلاف التخلص فانه منتزع من الرفع والترك الذى هو نقيض الغصب المحرم ومن البين ان نقيض الغصب المحرم واجب لاجوب مستقل (قوله وان كان العقل يلزمه ارشاداً الى ما هو اهم واولى بالرعاية من تركه لكون الغرض فيه) (اقول) مراده ان شرب الخمر بعد الاقتحام فى المهلكة بسوء الاختيار مبعوض عليه دائماً وان كان مقدمة فعلاً لحفظ النفس ولا يترشح الوجوب المقدمى اليه لوجود المانع اعنى المبعوضة ولكن العقل يرشد المكلف الى ارتكابه لتلايقع فى محذور اشد وهو هلاك النفس من باب دفع الافسد بالفساد فكذلك فيما نحن فيه ولكنه فرق بين الموردین وهو ان حفظ النفس واجب مستقل نفسى فيكون امتثاله موجبا لاستحقاق الممدح والثواب وان كان معقبا على الشرب بخلاف ترك الغصب المعنون بعنوان التخلص فانه ليس واجبا مستقلاً لى بثاب باطاعته فترك الغصب فى زمان اقل يوجب كون العقاب على ارتكاب الغصب اخف اللهم الا ان يدعى كون تأدية المغصوب الى صاحبه واجب مستقل فيكون كحفظ النفس وسيأتى تحقيقه ان شاء الله (قوله كساير الافعال حيث يكون العمد اليها بالعمد الى اسبابها و اختيار تركها بعدم) (اقول)

نفس الخروج ليس من الافعال التوليدية المترتبة على الدخول بحيث يكفي تعلق الارادة بالدخول لحصول الخروج لوضوح ان الحركة الى داخل الدار المغصوبة من المعدات بالنسبة الى الحركة الى خارج الدار المغصوبة بالخروج المختار بارادة مستقلة نعم ترك الدخول سبب لترك الخروج ويكفي تعلق الارادة بترك الدخول لصيرورة ترك الخروج خاصلا بالاختيار وهذا هو المراد ههنا لان الطلب متوجه الى الترك كما هو قضية توجه النهي الى الغصب فالمراد التنظير بالافعال التوليدية لا التمثيل فلا اشكال و بهذا ينقدح الجواب عن اشكال عدم القدرة على الخروج (قوله ولو سلم عدم الصدق الا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر) (اقول بيان الاشكال انه قد مر في محبت النهي ان مفاده طلب الترك الذي هو تقيض الفعل ولا بد ان يكون الفعل مقدورا قابلا للتحقق في الخارج اما بتعلق الارادة بنفسه حتى يكون مقدورا بلا واسطة او بتعلق الارادة بسببه حتى يكون مقدورا بالواسطة فصح تعلق الطلب بتركه الذي هو مفاد النهي وقد اسمعناك آتفا ان الخروج ليس فعلا توليديا بحيث يترتب على الدخول بل لا بد بعد تحقق الدخول من ارادة اخرى تتعلق بنفس الخروج و مع فرض كون الخروج متفرعا على الدخول لا يتعلق النهي به قبل الدخول لامتناع حصول شئ من المكلف قبله يصدق عليه عنوان الخروج كى يتوجه اليه النهي كما هو قضية الفرعية فاذن لا يصح توجيه الخطاب الى الخروج اصلا فيكون الخروج منتفيا بنفسه قبل الدخول وهذا معنى تنظيره بالسالبة بانتفاء الموضوع هذا بيان الاشكال (اقول) هذا جواب عن الاشكال (بيانه انه لما كان زمام الموضوع في هذه السالبة بيد المكلف بان يدخل الدار بسوء الاختيار و بعد الدخول ينقدح صحة تقدير الخروج فلا جرم انه متمكن من ترك الخروج ولو بترك الدخول على نحو السالبة بانتفاء الموضوع بالنسبة الى الخروج ويكفي في تنجز التكليف بالغصب هذا المقدار من القدرة عند العقل فيكون الحركة الخروجية مبقوضة للمولى لان المفروض انها تصرف في ملك الغير لا رضاه فيكون داخلا في عنوان الغصب ولا ينهض

ما ذكر دليلاً على خروجه منه (ان قلت) لو كان الخروج دخلاً في مفهوم لانتصاب
لصح تصريح المولى بالنهي عنه كما يصح التصريح بالنهي عن الدخول بان يقول
لا تخرج عن الدار المغصوبة مع انه يعد صدوره عن المولى قبيحاً سواء صرح به قبل
الدخول او بعده و هذا بخلاف التصريح بالامره على نحو الاشتراط قبل الدخول
وعلى نحو الاطلاق بعده وهذا شاهد على كون الخروج مطلوباً للمولى فلو كان منهياً
عنه لزم كونه طاعة ومعصية هـ (قلنا حيث ان العقل حاكم بالزوم الخروج ارشاداً
الى اختيار اقل المحذورين فلما سرح للمولى بالتصريح المذكور خلافاً لحكم العقل
وقول المولى اخرج امر ارشادى ايضاً لعدم ملاك المولوية فيها اذ لمصلحة في الخروج
الا الفرار عما هو اكثر عقوبة والفرار عن زيادة المفسدة المقتحم فيها انما يكون
ملاك الامر الارشاد لا المولوى كما لا يخفى نعم طلب ترك الزائد من الكون في المكان
المغصوب مولوى ناش من الميغوضية الفعلية وان كان النهى ساقطاً وسيأتى له مزيد
بيان من ذى قبل (قوله ان قلت كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً
ومعاقباً عليه عقلاً) (اقول) هذا الاشكال مبني على كون التخلص واجباً مستقلاً
شرعاً كحفظ النفس لوضوح ان التخلص لو كان منتزعا عن الترك والرفع كان
وجوبه ناشياً من حرمة الغصب نظراً الى ان النهى عن الشئ امر بتركه فمهما لم
يكن التخلص واجباً مستقلاً لم يبق وجه للجواب الثاني (بقوله فالساقط انما هو الخطاب
فعلاً بالبعث والايجاب الخ) لوضوح ان طلب الترك اللازم للنهي عن الشئ يمتنع
سقوطه مع بقاء ميغوضية الشئ وقد اسمعناك ان مفهوم التخلص منتزع من رفع
الغصب بعد حدوثه والمفروض تنجز النهى السابق فلما محالة انه يستفاد من النهى
عن الغصب ميغوضية ذلك بعد ارتكاب الغصب فيكون الرقع مطلوباً بمقتضا النهى
عن الغصب فاذا لم يملك في التخلص لوجوبه الا الفرار عن مفسدة الغصب ولا مصلحة
اخرى فيه لوجوبه كما هو قضية كونه منتزعا عن الرفع وعليه فلا يبقى وجه للجواب
الثاني اللهم الا ان يقال ان رد مال الغير وتسليمه اليه واجب مستقل مستفاد من الادلة
(كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلهما) وغيره من الادلة فيستقيم

الجواب الثاني لكنه ربما يترأى من الهامش الآتى من قوله (وانه لادليل على وجوبه بعنوان آخر) انه لاعنوان آخر يكون واجبا (ان قلت) المفروض سقوط النهي بعد الدخول في الدار المغصوبة لمكان الاضرار فكذلك طلب الترك الحاصل من النهي عن الغصب فكما انه لانهى فعلا عن الغصب وان كان مبغوضيةه باقية فكذلك الامر بالتخلص فعلا بناء على كونه منتزعا عن الترك والرفع فلا بد ان يكون فيه ملاك آخر لوجوبه بحيث يكون واجبا مستقلا لكي يستقيم هذان الجوابان والافلاوقع لهما اصلا ووضوح انتفاء وجوب التخلص ح لمكان عدم المقتضى لوجوبه سواء كان المقدمة محرمة ممنوعة شرعا ام لا لا لوجود المانع نظراً الى ارتفاعه بارتفاع النهي بطر والاضطرار بعد الدخول (فالحق في الجواب ما افاده الاستاد في فوايد الاصول من قوله (ليس التخلص الا ما ينتزع عما يلزم به العقل من الاقتصار في المخالفة على مقدار لا بد منه ارشاداً الى ارتكاب اقل المحذورين والقيحين من الغصب بمقدار الخروج او دهرأ مثلاً و ليس بواجب آخر تعلق به خطاب آخر انتهى موضع الحاجة) (قلنا) المقروض ان الحركة الخرجية مقدمة للتخلص فيكون مقدوراً بالواسطة و انما طره الاضرار بعد الدخول الى الكون في الدار الجامع بين الحركة الخرجية والسكون فيها في اقل زمان يمكن الخروج فيه وهذا زمان وجود الغصب لا تركه ومركز الواجب هو الترك بعده هذا الزمان ولكن النهي الساقط بالاضطرار لا يعود ما لم يخرج عن الدار المغصوبة ولو طال مكثه لان الكون الجامع فرد واحد من الغصب وليس عموم النهي ازمانيأ كى يشمل الفرد الواحد بعد سقوطه فيكون ملاك الوجوب هو المبغوضية بلانهى ومن المعلوم ان الحركة الخرجية مسبوقه بالارادة فلا معنى لحصول الاضرار بالنسبة اليها والافلا معنى للبحث عن وجوبها مقدمة وانما يستقيم النهي عنها لما نهيها عليه من مخالفة النهي عنها الامر الارشادي عقلا وشرعا المتوجه اليها فلا مانع من توجه الطلب فعلا الى الترك فينتزع منه وجوب التخلص عن الغصب اوضح كون التخلص محبوباً اللازم لمبغوضية الغصب فيكون واجبا بهذا الملاك لا بملاك آخر نعم لا معنى لسقوط الوجوب ح مع بقاء ملاكه والتمكن عنه عقلا لان

الممنوع شرعاً كالممتنع خارجاً فيما اذا لم يحكم العقل بلزومه ارشاداً الى ما هو اقل المحذورين والمفروض لزوم الحركة الخرجية بحكم العقل توصلاً الى التخلص الواجب فاذن لا باس في بقاء التخلص على وجوبه فانه ح ليس من التكليف الممتنع فالجواب الاول هو الجواب الناهض لدفع الاشكال على تقدير كون التخلص منتزعا عن الترك (واما الجواب الثانى و بقوله ولو سلم فالساقط) فانما يبتنى على كون التخلص واجبا مستقلاً بملاك وجوب الرد وتسليم مال الغير اليه مطم سواء كان مفصوباً اولاً و حيث ان الحركة الخرجية التى مقدمة للتسليم مبغوضة شرعاً والممنوع شرعاً كالممتنع خارجاً حسب الفرض كما هو مفاد قوله (ولو سلم) فالساقط انما هو خطاب وجوب التسليم فعلاً بالبعث والايجاب للزوم اتيانه عقلاً لان المفروض تنجز وجوبه كتنبه حرمة الحركة الخرجية على المكلف قبل الدخول وان كان عنوان التسليم والخروج منتفياً قبل الدخول كالسالية المنتفية بانتفاء الموضوع الا انه يكفى التمكن منهما بترك الدخول عند العقل حسبما مربيانه ولعل (قوله فتدبر جيداً) اشارة الى ما ذكرنا من الفرق بين الجوابين من حيث المبنى (نقل و تعقيب) قال بعض المحشين قده عند قول الاستاد (انما كان الممنوع كالممتنع) ليس الوجه في عدم الوجوب عدم امكان سراية الوجوب الى المقدمة لكونه محرمة حتى يجاب بان الزام العقل بها كاف في صحة ايجاب ذبها فانه لا موهم لذلك ولو قلنا بعدم وجوب المقدمة او بعدم معقولية وجوبها لم يكن ذلك مانعاً عن ايجاب ذبها بل الوجه ان ايجاب ما يتوقف على ماينا فالفرض نقض للفرض الا اذا سقط عن الفرضية وهو خلاف الفرض وهذا معنى عدم كونه مقدوراً شرعاً انتهى كلامه) وفيه ان النهى عن الشئ يستلزم طلب تركه لو لم يكن عينه ومبغوضيته مستلزم لمحبوبية تركه والنهى وان كان ساقطاً فعلاً لكن الكون فى المصوب مبغوض فعلاً فلامحالة ينشأ منه طلب ترك الزائد من الكون فيه والزام العقل بالاتيان بالمقدمة انما يجدى فى صدور هذا السنخ من الايجاب بعد سقوط النهى ولا ضير فى كونه امراً مولى امتعاً لما بالترك اذا المبغوضية الفعلية كافية فى هذا النحو من الايجاب فال مقتضى لوجوب التخلص موجود والموهم

ل سقوط وجوبه ليس الا مبغوضية الحركة الخرجية المفروض كونها مقدما و هذا
الوهم مدفوع بما اجاب به الاستاد (نعم لو فرض وجوب مستقل من ناحية المولى
متوجه الى فعل متوقف على التصرف في المكان المغصوب تصرفا زائداً على مقدار
التخلص لزم نقض الغرض من النهي عنه ومع اقدام المولى على نقض غرضه يمتنع
الزام العقل باتيان المقدمة المبغوضة اذ كان ذلك منه لحفظ غرض المولى لكيلا
يرتكب المكلف التصرف الزائد المبغوض للمولى والمفروض ارتكاب المولى لذلك
المهم الا ان يكون ذلك الفعل اهم عند المولى بحيث يوجب انحطاط المبغوضية من الفعالية الى
الذاتية و هذا فيما اذا كان وجوب الاهم فعليا قبل الدخول في المكان المغصوب
(واما اذا لم يكن فعليا قبل الدخول ثم صار فعليا بعده لم يوجب ذلك انحطاط
المبغوضية عن الفعلية فح يجب الاتيان بذلك في اثناء الخروج مع استحقاق العقوبة
على الخروج (تليخيص) فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الحركة الخرجية حيث
انها تصرف في ملك الغير بلا رضاه داخله في مفهوم الغصب وتكون مبغوضة فعلا ولا
ينطبق عليها عنوان التخلص وقد مروه مستوفى (واما كونها) مقدمة له فينقدح
السؤال عن مركز الوجوب المتقدم بعد تسليم كونها خروجاً لا الكون في خارج
الدار وتسليم مقدمية الخروج للمتخلص فان كان مركز الوجوب المتقدم نفس الخروج
لابقيد التوصل اليه ولا بقيد الايصال لزم حرمة مجرد الحركة في اول الخطوة المتحقق
بها الدخول ووجوب مجموع الحركات الى الخارج بقصد الخروج وان لم يخرج
الى الخارج كما هو شأن كون ذات الخروج مقدمة وبطلانه غنى عن البيان وان كان
الخروج بقيد التوصل مركزاً للوجوب لزم خروج الوجوب عن الوجوب المتقدم
كما هو قضية اخذ القيد الزائد فيها وان كان بقيد الايصال لزم وجوب الخروجات
المتعددة الى خارج الدار وكون الغاصب آتياً بالواجبات المتعددة كما لو تكرر
منه الخروج من الدار المغصوبة لقضاء حاجة (نقل و تعقيب) قال المحشى الشيخ
على قدس سره ولكن التحقيق صحة الطلب به يعنى بالخروج بعد الوقوع فيه ولو
بسوء الاختيار مع دوران الامر بين ما فيه المفسدة الصرفة وبين ما فيه تلك المصلحة

كما لو دار الامر في الحركة في الدار الغصبي بين الغصب المحض وبين الغصب المتوصل الى واجب آخر مشتمل على المصلحة فان العقل في هذه الصورة يلزم المكلف الى اختيار هذا الفرد بالنسبة الى غيره وكذا الشرع مولويا من باب الملازمة ولا يلزم في الامر المولوي ان يكون بملاك المحبوبة الموجبة له بل يكفي تخفيف المبعوضة الموجب لتخفيف العقوبة و هذا في التوصلات الغير المتوقف صلاحها على قصد القرية لا اشكال فيه واما العبادات فلا يخلوا عن اشكال من حيث توقف صلاحها على قصد القرية المتوقف على محبوبيته الغير المجتمع مع المبعوضة اصلا ولكن التحقيق فيه ايض ذلك لان غاية الامر توقف صلاح العبادات على الاتيان بداع الهى وهو كما يحصل بفعل المحبوب كك يحصل بما يوجب تخفيف العقوبة حيث انه يمكن اختيار الفرد الذى يحصل به التخفيف بداع الهى انتهى كلامه (وفيه ان الاقتحام فيما يوجب العقاب الزايد ليس مستتبعا لعقاب آخر او لا زدياده لكن يكون موضوعا لحكم العقل بالقبح وكذا الفرار عما يوجب العقاب او زيادة العقاب ليس داخلا في عنوان التحسين العقلى بل الفرار عن الوقوع في مخالفة نهى المولى لاجل التقبيح العقلى وقد حكم العقل قبل الدخول في الدار المغصوبة بقبح مخالفة النهى عن الغصب واستحقاق العقوبة عليها وهذا معنى تنجز النهى و يمتنع الملازمة بين هذا الحكم العقلى و حكم الشرع مولويا والا يلزم التسلسل اذ الحكم المولوي ثانيا سواء كان وجوبا او تحريما يستتبع حكم العقل بحسن الاطاعة او قبح المخالفة وهو ايض مستتبع للحكم المولوي حسب الفرض وهكذا الى غير النهاية والمفروض ثبوت مخالفة واحدة لان النهى سقط بالاضطرار والتصرف الزايد على مقدار الضرر ليس فردا آخر للغصب لوضوح ان الغصب هو الكون الجامع بين الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فما لم يخرج منها لم يتحقق فرد آخر والالتعلق به النهى ثانيا فالحكم باختيار اخف العقابين انما يكون من شئون الحكم الاول بقبح المخالفة وليس حكما آخر في قباله فظهر مما ذكرنا انه لا وجه لقوله وكذا الشرع مولويا من باب الملازمة لما عرفت من عدم دخول هذا الحكم في كبرى التحسين والتقبيح

العقلين الذين يثبت الملازمة فيهما فمن العقل ارشاد ومن المتخالية بعث و زجر بالنسبة الى حركات العضلات (واما قوله الى واجب آخر مشتمل على المصلحة) ففيه امتناع صدور بعث مولوى الى فعل خاص يكون متوقفا على التصرف المبعوض عند المولى فعلا لانه نقيض للغرض من تحريم التصرف و مبعوض عنده اللهم الا ان يكون اهم كحفظ النفس ونحوه بحيث يسقط عن المبعوضة الفعلية في مقام الكسر والانكسار في نظر الحاكم والمفروض خلافه نعم لو كان مركز الوجوب طبيعة مغايرة للغضب فلا باس بكون امتثاله في حال الغضب موجبا لاستحقاق الثواب والتصرف في الدار المغصوبة موجبا لاستحقاق العقاب بلا وقوع كسر وانكسار في مقام الجعل اصلا فالزام المكلف الى اختيار هذا الفرد انما يكون لاجل امتثال الواجب لا لتخفيف معصية الغضب سواء كان الواجب توصليا ام تعبديا بناء على القول بالجواز و بقاء الامر فعلا وعلى الامتناع في بعض الصور مع بقاء الملاك (لا يقال) لو فرضنا ان المولى نهى عبده عن مطاق الكون في المكان الخاص فعصى العبد ودخل فيه ولا يمكنه الخروج ابداً وح لو فرضنا ان خياطة الثوب مطلوبة للمولى فهل تجدمن نفسك ان تقول لا يمكن للمولى ان يأمره بالخياطة لمكان مبعوضة التصرفات الواقعة من العبد لانه نقض لغرضه من تحريم تلك التصرفات وهذا المثال مذكور في الدرر (لانا نقول) يلزم من ذلك محذور اجتماع النهي مع الامر في شخص التصرف المتحد مع الخياطة حسب الفرض ولا يجدى اختلاف زمان صدورهما في دفع غائلة التضاد على القول بالامتناع حسبما ياتى بيانه انشا الله (تنبيه) لا يذهب عليك انه لا ينسحب قاعدة الترتب هنا بان يعاق وجوب الخياطة او الصلوة على عصيان النهي عن الغضب بان يقول المولى لا تغضب وان عصيته فخط او صل في الدار المغصوبة لان شرط تعاق الامر بالصلوة مثلاً وعصيان خطاب الغضب المحقق في الخارج بنفس الصلوة اذ المفروض اتحاد عنوان الغضب في الخارج مع مصداق الصلوة على القول بالامتناع فيكون الشرط هو العصيان بنفس فعل الصلوة و يكون الصلوة من مصاديق عصيان النهي فيلزم ان يكون طلب الصلوة في الدار المغصوبة مشروطا بحصول نفس الصلوة باختيار المكلف في

الخارج على نحو العصيان فهو طلب للحصول كذا الكلام في تعليق وجوب الخروج على عصيان النهى عن الغصب لان الكون في الدار المصوبة المتحد مع الدخول والخروج فرد واحد من الغصب فيكون الشرط هو العصيان المتحقق بالخروج فيلزم وجوبه على تقدير حصوله في الخارج (قوله وقد ظهر فساد القول بكونه مأموراً به مع اجراء حكم المعصية عليه نظراً الى) (اقول قد ظهر من التحقيقات السابقة ان لا حكم شرعى للخروج اصلاً وان العقل حاكم بلزومه ارشاداً الى اختيار اخف المحذورين لما قرع سمعك من عدم انطباق عنوان التخلص الواجب عليه وعدم كونه مقدمة للواجب اولاً وعدم ترشح الوجوب من الواجب اليه ثانياً بناء على المقدمية ولكن اختار صاحب الفصول ان الخروج مأمور به مع اجراء حكم المعصية عليه نظراً الى النهى السابق (قال و توضيح المقام ان ترك الغصب مراد من المكلف بجميع انحائه التي يتمكن من تركه ارادة فعلية مشروطاً بقاءها ببقاء تمكنه منه وحيث انه قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب بجميع انحائه دخولا وخروجاً فترك الجميع مراد منه قبل الدخول فاذا دخل فيه ارتفع تمكنه من تركه بجميع انحائه مقدار ما يتوقف التخلص عليه و هو مقدار خروجه مثلاً فيمتنع بقاء ارادة تركه كك و قضية ذلك ان لا يكون بعض انحائه تركه مطلوباً فيصح ان يتصف بالوجوب لخلوه عن المنافي والعقل والنقل قد تعاضداً على ان ليس ذلك الا التصرف بالخروج فيكون للخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان احدهما مطلق وهو النهى عن الخروج والآخر مشروط بالدخول وهو الامر وهما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الصدين بل يتصف بكل في زمان ويلحقه حكمهما من استحقاق العقاب والثواب باعتبار الحالين انتهى كلامه (قوله مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ولا يرتفع غائلة) (اقول) هذا اشكال على قول صاحب الفصول بان اختلاف زمان التحريم والايجاب لا يجدى مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما وانما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما (توضيحه) ان التحريم والايجاب لهما نسبة الصدور من ناحية المولى و نسبة اتصاف الموضوع و عروضه

عليه ومن البين ان اختلاف زمان الصدور مع اتخاذ زمان الانصاف لا ينهض رافعا لفائلة محذور التضاد بخلاف العكس مثلالونهى المولى عن اشتراء اللحم فى زمان خاص و صدر ذلك النهى عنه فى يوم الجمعة ثم امر به فى يوم السبت ومن المعلوم اجتماع النهى والامر فى اشتراء اللحم الذى هو واحد شخصى فى الخارج فيلزم فيه اجتماع الضدين ولايجدى اختلاف زمان الصدور فى رفع محذور التضاد اصلا اللهم الا ان يبدوله البداء فيأمر بذلك بعد نسخ النهى والمفروض فى المقام عدم نسخ النهى والا لم يترتب على الخروج حكم النهى من المعصية واستحقاق العقوبة ولم يكن مبغوضا فعلا (و ربما يقال) لاشك فى انقطاع النهى عنه حين الامر به لقبح توجيه الخطاب الى ما اضطر اليه بعد الدخول فلا يكون الخروج منها عنه حين كونه مأمورا به ويستحيل صدق المشتق اعنى المحرم على الخروج مع عدم بقاء المبدء اعنى النهى بعد الدخول فلأمانع من تعلق الوجوب بالخروج بعد الدخول لان الواحد اعنى الخروج باحاط زمانين صار متعلقا للحكمين (و فيه انه) ليس زمان الصدور قيئدا للنهى ولا قيئدا لمنهيه عنه والالم يكن الخروج عصيانا ومخالفة له ولازم قبح الخطاب التحريمى عن المضطر بسوء الاختيار للزوم اللغوية ليس انقطاعه بتاتا من اصله وملاكه من المبعضوية الفعلية يل قضية ذلك عدم توجيه الخطاب فعلا وكفاية الخطاب السابق للزجر وترتب تبعاته من الذم والعقاب بلا حاجة الى تجديد الخطاب و ذلك الخطاب كاف لزجر المكلف عن البقاء فى الدار المغصوبة وعن الحركات الزائدة عن الضرورة ولازم ذلك امتناع تعلق الامر بالخروج المنهى عنه بذلك النهى المطلق ففرق واضح بين عدم بقاء الخطاب للزوم اللغوية وبين ارتفاعه عند اضطرار المكلف فى الدار المغصوبة فان النهى منقطع عنه من اصله قبل الدخول بطرو الاضرار بخلاف النهى هنا فان اثره وقوع الخروج معصية له فكيف يكون ساقطا عن الاقتضاء مع وجود اثره والا يلزم التفكيك بين المؤثر والاثر (والسر) فى ذلك ان الخروج منهى عنه قبل الدخول الذى هو وعاء اختيار المكلف اذ ترك الخروج مختار بالواسطة وظرف تعلق الإرادة به بالواسطة

انما يكون قبل الدخول وهذا يعينه هو وعاء تعلق النهى بالخروج ولا معنى لتعلقه به بعد الدخول الذى هولىس وعاء تركه بالاختيار و مع طلب ترك الخروج يمتنع طلب فعله بعد الدخول اذ لم يتغير الخروج الشخصى المنهى عنه عند تحققه فى الخارج عما كان متصوراً عند المولى قبل الدخول بما كان منطبقاً عليه عند وجوده فى الخارج (وما قرع سمعك من اشتراط وحدة الزمان فى لزوم التضاد والتناقض وعدم لزومه مع اختلافه انما ينهض فى رفع تلك الغائلة فيما اذارجع الى اختلاف الفعل الواقع نظراً الى كون الزمان مفرداً للمحدث الواقع فيه فيكون الضرب مثلاً فى هذا الزمان معاً مقيراً شخصاً للواقع فى الزمان الآخر والمفروض ان الخروج الشخصى الواقع بعد الدخول كان مركزاً للنهى فى زمان صحة توجيه طلب تركه الى ما ينطبق عليه قبل الدخول وقبل الدخول زمان تصود عنوان المنهى وطلب تركه وبعد الدخول زمان تحقق ذلك المنهى وليس لنفس الخروج زمانان بحيث يتعدد فى الخارج و يكون واحد منه مركزاً للنهى و واحد منه مركزاً للامر ومما ذكرنا يظهر ما فى كلام صاحب الفصول (من ان الخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمين متضادين) لما عرفت من ان الخروج واحد شخصى يمتنع اتصافه بالحكمين المتضادين وليس الزمان قيداً للنهى او المنهى عنه والا لم يتحقق العصيان بالخروج ولا ضمير فى عدم بقاء المنهى حال العصيان مع تأثيره قبل ارتفاعه فى سيرورة الحركة الخروجية عصياناً بالاختيار السابق كما هو الشأن فى ذرات الاسباب فيما اذا فرض تغاير زمان تحقق المسبب مع زمان السبب كما فى المقام فان ضرف طلب فعل المسبب او تركه انما يكون زمان السبب الذى يكون زمان اختيارية المسبب ويكون ذلك الخطاب مؤثراً فى سيرورة المسبب اطاعة او عصياناً مع عدم بقاء ذلك الخطاب فى زمان المسبب لان المفروض حصوله قهراً بمعونة الاختيار السابق المتعلق بالسبب ويمتنع صدور خطاب آخر من المولى الى المسبب فى زمانه الذى هو زمان سقوط الخطاب الاول بعد فرض تأثيره فى اتصاف المسبب بالعصيان عند المخالفة قبل سقوطه (وبما ذكرنا يندفع اعتراض بعض المحشين قدّمه بتحقيق العصيان بترك اول مقدمة فالعصيان هنا يتحقق

بنفس الدخول فلا مانع من وقوع الخروج اطاعة للامر به انتهى) وجه الاندفاع ان
الكون في المكان المغصوب فرد واحد من الغصب يحدث بالدخول ويبقى الى زمان
حصول الكون في خارجه والعصيان حاصل بارتكاب هذا الفرد حدوثا بالدخول وبقاء
بالحركة الخروجية ولم يحدث بها فرد آخر للغصب والالتعلق به النهي ثانياً لا الامر و
بعد تأثير النهي في صيرورة الخروج معصية يمتنع تعلق الامر به (قوله كيف ولازمة وقوع
الخروج بعد الدخول عصياناً للنهي السابق واطاعة للامر اللاحق) (اقول قد عرفت مما حققناه
آنفاً ان النهي السابق يكون مؤثراً في صيرورة الحركة الخروجية عصياناً لان مركز النهي
هو الكون الجامع بين الحركات والسكنات بأسرها الواقعة في الدار المغصوبة وتركه كان
مقدوراً للمكلف قبل الدخول الذي هو ظرف تعلق النهي به فلامحالة يقع الكون المذكور
عصياناً بعد الدخول نظراً الى صدور الاختيار السابق ولا ضرر في سقوط النهي بعد الدخول
بالنسبة الى ذلك الكون الضروري للجسم الخارج عن تحت الاختيار بعد الدخول
لان المفروض تأثيره في اتصافه بالعصيان وحيث ان الكون المحرم متعدد مع الحركة
الخروجية فلامحالة تكون معصية فعلاً وان كان التخلص عن الغصب متوقفاً عليها
ويضطرر المكلف اليها في التخلص فلو فرض وجوبها لزم كونها طاعة ومعصية وحيث
ان عنوان المقدمة ليس قابلاً لكونه مركزاً للامر والخروج مركزاً للعصيان لكي
يكون من باب الاجتماع على الجواز لما مر غير مرة ان المقدمة واسطة في الثبوت
لتعلق الوجوب فلا جرم ان الحركة الخروجية من حيث هي يكون طاعة وعصياناً
بلا تعدد الجهة التقييدية وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلاً عن القائل بالامتناع
كصاحب الفصول وكذا يلزم ان يكون الحركة الخروجية مبغوضة ومحبوبة فعلاً
بعنوان واحد هذه هي التوالى الفاسدة للقول بكونها معصية مع وجوبها من باب
المقدمة وقد عرفت سابقاً ان عنوان التخلص وودعاه الغير و نحوه لا ينطبق عليها
(قوله كما لا يجدى في رفع هذه الفائلة كون النهي مطع وعلى كل حال وكون الامر)
(اقول) اما تقرير كلام صاحب الفصول في ان وجوب الخروج مشروط بالدخول لوضوح
انه لو كان مطع لزم ترشح الوجوب الى الدخول مع كونه محرماً للنهي المطلق نظراً

الى كونه مقدمة للخروج ولزم كون الخروج قبل الدخول واجبا مطم مع كونه منهيًا على الاطلاق فيلزم محذور التضاد في الدخول والخروج وكذا لو كان وجوب الخروج واجبا تعليقيا لوضوح كون الوجوب حاليا وان كان الواجب استقبالا فيلزم محذور التضاد قبل الدخول بخلاف ما اذا كان وجوب الخروج مشروطا بالدخول فانه لاضير في اجتماع الوجوب المشروط مع المنهى المطلق قبل الدخول وبعد صيرورة الوجوب مطم بعد حصول الشرط اعنى الدخول يرتفع النهى فلا يلزم محذور التضاد (و اما) تقرير الاشكال الذى اوردته عليه الاستاد فبان يقال لايجدى في رفع غائلة التضاد اختلاف زمان النهى المطم وفعلية الوجوب ضرورة منافات حرمة الخروج الذى هو واحد شخصى مع وجوبه الفعلى بعد زمان الدخول ولبس للخروج فرد ان ولو بتعدد الزمان يكون احدهما محكوما بالحرمة والآخر محكوما بالوجوب (و اعترض عليه المحشى الشيخ على قدس سره) قال ولا يخفى ان المنافات انما هو على فرض الحرمة والوجوب فى زمان واحد (و اما) مع وجود احدهما فى زمان سقوط الآخر كما فى المقام فلاحيث ان المضادة بين المحكمين انما هو اذا اجتماعا فى زمان واحد فى متعلق واحد ومع عدم الوحدة من جهة فلا تضاد انتهى كلامه) و فيه ان النهى قد اثر فى صيرورة الحركة الخروجية عصيانا من حيث دخولها فى عنوان الغصب مع كونها مبعوضة بالفعل فالنهي بملاكه و اثره باق بعد الدخول فكيف يعقل صيرورة تلك الحركة بوحدتها عنوانا ووجودا متصفة بالوجوب والتضاد الثابت بين النهى والامر ليس فى مجرد الانشائي منها يل التضاد ثابت بين الزجر والبعث للذين ينشأن من الكراهة والارادة والبغض والحب ومع زجر المولى عن الحركة الخروجية مع بقاء ملاكه فعلا كيف يأمر بها وهل هذا الا اجتماع الضدين فى شئ واحد ولو بالملاك نعم لورجعت الدعوى الى طر وعنوان حسن عليها بحيث يكون غالبا على ملاك النهى لكان لها وجه وسنستأنف القول فيها من ذى قبل (نقل وتعقيب) قال فى هامش الدرر (ان قلت غائلة التضاد بين الامر والنهى لا ترتفع بمجرد كون النهى قبل الدخول والامر بعده لوحدة الموضوع وبقاء ملاك النهى واما

المجدى لرفع التصااختلاف زمان الموضوع ولومع وحدة زمان الحكمين (قات)
 ان اريد امتناع تعلق الامر بذات الخروج من حيث هو مع قطع النظر عن جهة اخرى
 طارية فهو حق لامحيص عنه وان اريد امتناعه ولو بملاحظة الجهة الطارية ففيه منع
 واضح لان الميغوضية الساقطة عن الاثر لاتمنع عن الامر اذا وجد له جهة طارية و
 قال فى ذيل كلامه اذ المقدمة طارية عليه بعد الدخول وح لاما مع الامر المقدمى
 لكون هذه الجهة ايض من الجهات الطارية انتهى كلامه) (اقول) ان اريد من ذلك
 كون الخروج مقدمة لترك الغصب او ما ينتزع عنه كعنوان التخاص ونحوه (ففيه
 مانعنا عليه سابقا من ان الوجوب انما تعلق بالترك لمكان ميغوضية الغصب فعلا الذى
 يندرج الحركة الخروجية فيه حسب الفرض فيكون ميغوضيتها بالفعل مستدعية
 للوجوب الفعلى للترك الذى هو النقيض لوضوح ان تعلق الوجوب بنقيض الغصب
 فرع فعالية الميغوض الذى منه الخروج فمع فعالية ميغوضية الخروج كيف يؤثر عنوان
 المقدمة فى سقوط الميغوضية الفعلية عن الاثر وليس فى عنوان المقدمة مصلحة
 اخرى سوى التوصل الى الترك الواجب الذى يكون وجوبه متفرعا على ميغوضية
 الخروج فعلا لمكان اندارجه تحت عنوان الغصب فاذا لا يترشح الوجوب المقدمى
 الى الخروج اصلا نظراً الى مانعية الميغوضية الفعلية عن ذلك (وان اريد) من ذلك
 كون الخروج مقدمة لرد مال الغير و تسليمه الى صاحبه الذى هو عنوان عام شامل
 للغصب وغيره بان يقال الرد واجب شرعا ويكون وجوبه اهم من ميغوضية الحركة
 الخروجية فالوجوب المقدمى المترشح منه الى الخروج عنوان طار يوجب سقوطها
 عن الميغوضية الفعلية فتصير حسنا عقلا و اجبا شرعا لا لمصلحة المقدمة بل لاهمية
 وجوب الرد (ففيه ان تصور عنوان الرد ملازم دائما للغصب بمعنى عدم انفكاك
 تصور الغصب عنه وان كان عنوان الرد شاملا لغير الغصب لان رفع الغصب الذى
 هو نقيضه ملازم للرد الذى هو مر كز الوجوب فلا ينفك تصويره عن تصويره عند توجيه
 الطلب اليه فمع ملازمة الغصب لعنوان الرد تصورا و كونه اهم ومصلحة غالبية على
 مفسدة الغصب فالامحالة ان المولى لا يوجه نهيه قبل الدخول الى الخروج اصلا لان

المفروض غلبة مصلحة الرد على مفسدة الخروج دائماً والتفات المولى الى ذلك و
مع مغلووية ملاك النهى يمتنع توجيه النهى الى الخروج من اول الامر ويختص الدخول
بكونه متعلقاً بالنهى ويكون الخروج دائماً مأموراً به ومن البين عدم كون الخروج
معصية اذ هي كانت اثر للنهى السابق عن الحركة الخرجية ومع عدم تعلق النهى
بها لا معنى لكونها معصية (ان قلت) عنوان التسليم والمقدمة انما يطرأ بعد الغصب
والدخول فى الدار المفضوبة ولا معنى لايجاب به وايجاب مقدمته قبل الدخول فيكون
الخروج محرماً قبل الدخول وواجباً بعد الدخول (قلنا) تصور عنوان الموضوع للحكم
غير وجوده فى الخارج وعنوان الرد والمقدمة متقدمان تصوراً قبل الدخول وان
كانا متأخرين وجوداً بعده ولا مانع من ايجابيه وايجاب مقدمته قبل الدخول ولا بد
من ان يكون وجوب الرد مشروطاً بالدخول لئلا يترشح الوجوب الى الدخول المحرم
(فظهر ان لازم هذا القول وجوب الرد من اول الامر كذا وجوب الخروج بناء على
المقدمة وعدم اتصاف الخروج بالمعصيان (نقل و تعقيب) قال المعشى الشيخ على
قدس سره ثم على ما ذكرنا من الالتزام بالامر بالنسبة الى الخروج المتوصل به الى
الترك الزايد بعد سقوط النهى عنه بالدخول فالاولى ما ذهب اليه فى الفصول من كونه
مبغوضاً ومعصية بالنسبة الى النهى السابق ومأموراً به فى الحال لامن اجل ان الخروج
نحوين من الترك (احدهما) قبل الدخول يتعلق به الطلب بلحاظ المفسدة فى الفعل
بالمفسدة فى تركه ح (و ثانيهما) بعد الدخول و يكون مما فيه المفسدة لتفوتيه
الاهم فيكون فعله ح مما فيه المصلحة باعتبار المقدمة مع اضمحلال المفسدة فى
متعلق النهى فلا اجتماع فى متعلق الامر والنهى لابتدائه ولا من حيث المصلحة والمفسدة
لاختلاف المحل حتى يدفع بان تمايز التروك وتعدد بلحاظ تعدد الوجود وتمايزه
و بدون التميز فيه لا وجه لملاحظة التعدد فيه كما فى المقام الى ان يقول بل لاجل
ما ذكرنا من اشتغال الفعل بابتدائه على المفسدة وبخصوصيته المسمى على المصلحة
ولكن لما كان المكلف سابقاً فى المندوحة من جهة تمكنه عن التحرز عن المفسدة
و احرازه للمصلحة بمقدمة اخرى فكان الخروج منهياً عنه وبعد الدخول مضطراً الى

المفسدة فيؤثر مصلحة المقدمى فى الامر و عرفت ان اثره تخفيف العقوبة ولا يلزم المحبوبة فى تعلق الامر ولا يرد عليه ما فى المتن فتدبر انتهى كلامه بطوله مع اسقاط جملة منه) وحاصل مراده ان الخروج من حيث كونه تصرفا فى ملك الغير بلارضاه يكون مبيغوضا دائما دائما قبل الدخول و بعده وحيث ان المكلف متمكن من تركه بترك الدخول فيكون ترك الخروج مطلوبا وفعله منهيا عنه وليس للخروج تركا ان يكون الحكم بالنسبة اليهما مختلفا لان نقيض الواحد واحد بل لاجل احتمال الخروج على المفسدة دائما وبخصوصيته المقدمة على المصلحة اختلاف حكمه قبل الدخول منهى عنه و بعده يسقط النهى للاضطراب فى الوقوع فى المفسدة فيكون واجبا بعد الدخول نظراً الى حكم العقل بلزوم اختيار اخف العقوبتين ويشب وجوب الخروج بالملازمة ولا يلزم المحبوبة فى تعلق الامر ولا حدوث مصلحة اخرى بطرو عنوان آخر على الخروج المبيغوض بل مجرد اخفية المبيغوضية يكفي لحكم العقل بلزوم الخروج فراراً عن المحذور الاشد واخفية المبيغوضية والعقوبة مصلحة عائدة الى المكلف وهى ملاك اللزوم العقلى والوجوب الشرعى بالملازمة هذا تقرير مراده (ولا يرد عليه اجتماع الامر والنهى فى الخروج ولو بملاكهما من المبيغوضية والمحبوبة لسقوط النهى بعد الدخول وعدم حدوث المحبوبة للخروج اصلا بل هو باق على ما كان عليه من المبيغوضية لكنها صارت اخف بطرو المقدمة وهذا المقدار يكفي للوجوب فمر كذا الوجوب نفس الخروج المشتمل على خفة المبيغوضية (ولا يرد عليه ايض كونه الخروج اطاعة ومعصية لان ملاك اطاعة ايثار اخف المحذورين المتصف بالحسن عند العقل وان كان الخروج من حيث هو معصية) ولا يرد عليه ايض كونه الخروج واجبا قبل الدخول لان المفروض عدم طرو عنوان فى مصلحة غالبية على المفسدة حتى يكون حكم الوجوب دائما (هذا غاية توجيه كلامه ولكن الخطب كله فى اندراج الحكم بلزوم اختيار اخف المحذورين فى كبرى التحسين العقلى لى يستتبعه الوجوب الشرعى بالملازمة (و فيه منع جلى) وقد سبق سند المنع عند نقل شطر من كلماته و قلنا ان الاقتحام فى العقاب الاشد ليس موجبا لاستحقاق عقاب

آخر لكي يحكم العقل بقبحه وان الفرار عن العقاب وعن شدته انما يكون بملاك قبح المخالفة ويمتنع الملازمة في باب الاطاعة والا يلزم التسلسل مضافا الى ان المفسدة من مرتبتها الضعيفة الى المرتبة القوية منها ملاك للنهي والتحريم لوضوح عدم خروجها عن حقيقتها ولا معنى لكون الاخف منها مندرجة تحت المصلحة التي هي في مقابلتها ولا لكونه ملاكا للوجوب والحسن العقلي اصلا فدعوى صيرورة الخروج متعلقا للوجوب بملاك اخفية المفسدة فاسدة جداً مع ان ذلك الملاك جهة تعليمية لحكم العقل بلزوم اختيار الخروج لاتقييدية فيلزم كون الخروج طاعة ومعية بلا اختلاف الموضوع ولا يرضى به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع (قوله وليس التخلص الا منتزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج لا عنوانا له) (اقول هذارد كقول ابي هاشم بكون الخروج مأموراً به ومنهيا عنه) (وتقرير الاستدلال لقوله بان يقال ملاك جواز اجتماع الامر والنهي تعدد مركزهما وهو موجود هنا) (بيانه كما في القوايين ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغضب كما ان الكون في الدار المغصوبة ليس حراما لامن جهة انه غضب والنسبة بين الغضب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغضب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصار افراده في الخروج بحسب العادة انتهى) وجه عدم الانحصار انه ربما يحصل التخلص باحد الاسباب الآخر المبيحة للتصرف في مدة لا تزيد على زمن الخروج كما لو علم بانتقال العين او المنفعة الى الغاصب او علم بحصول رضى المالك او يحمله غيره على ظهوره ويخرج من غير اختياره (واما تقرير رد هذا القول) فيما اسمعناك في مطاوي كلماتنا ان التخلص لا يتحقق الا بالكون في خارج الدار المغصوبة لوضوح ان الحركة الخارجية تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك فيكون المشتغل بتلك الحركة مبتلا بالغضب لا متخلص فلا يكون التخلص منطبقا على الحركة الخارجية فليس الحركة الخارجية مجمعة لعنوانين (احدهما) عنوان الخروج المبعوض والآخر عنوان التخلص بالمأمور به فلا جواز اجتماع الامر والنهي في الحركة الخارجية على القول بالجواز فضلا

عن القول بالامتناع (واما كون الخروج مقدمة للمتخلص فقد مر غير مرة انكار المقدسية في حاشية الاستاد السابقة وفي هذه الحاشية المعلقة منه هنا ووضحنا سبيلة بما لا مزيد عليه ومع التنزل فالمقدمة واسطة للشبوت فيكون متعلق الوجوب المقدمى نفس الحركة الخروجية مع كونها مبغوضة فعلا وليس التخلص الامتنعا عن الترك والرفع ومن البين ان الترك لا ينطبق على الحركة الخروجية لانها غصب فكيف تكون تركا الذي هو نقيض الغصب والايازم اجتماع النقيضين فليس التخلص عنوانا منطبقا على الحركة الخروجية كى يكون مركز الامر مغايراً لمركز النهى (قوله فى الحاشية وانه لا دليل على وجوبه بعنوان آخر حتى يجب اعماله ايضاً بناء على القول بالجواز) (اقول) قد عرفت ان الرد و تسليم مال الغير بناء على وجوبه لا ينطبق على الحركة الخروجية لانها غصب والرد انما يتحقق بتخلية اليد عن ملك الغير فيتحقق عنوان الرد بالكون فى الخارج فلا يكون الحركة الخروجية مجمعا لعنوان الغصب والرد لكى يكون من باب الاجتماع على الجواز فيجب اعمال الداليلين فى الخروج وانه حرام وواجب عملا بمقتضى الداليلين اذ الكلام هنا فى امتناع تعلق النهى بالخروج مع الامر به لان المكلف لا يقدر على فعله وتركه معا وان حصل بسوء اختياره لضرورة عدم صحة البعث نحو الممتنع اذ البعث لا يحاد الداعى للمكلف ومع امتناعه يكون البعث لغواً فالكلام هنا بعد حصول الامتناع للامتثال ولو بسوء الاختيار والكلام فى مسألة الاختيار قبل صدور الفعل ولا رابطة بين المسئلتين اصلا وقد مرت تحقيق الاختيار فى مبحثه (ولازم دعوى كون مصلحة الرد غالبية على مفسدة الحركة الخروجية هو الا لتزام بكونها واجبة من اول الامر فيكون الدخول منها عنه خاصة لا الخروج لكونه مقدمة للمرد الواجب ولازمة انكار حرمة الخروج وعدم كونه معصية مع اندراجه فى عنوان الغصب المحرم وهذا كما ترى) (قوله فى قبال استدلال الاشاعة) اقول قد استدلو على نفى الاختيار بانتهاء سلاسل المرجحات فى فعل العبد الى ارادة الله تعالى دفعا للتسلل ففعل العبد مالم يجب بارادة الله لم يوجد فيكون الطاعة و المعصية بايجاد الله (والجواب بعد اثبات الاختيار للعبد ان الوجوب بالاختيار والامتناع

بالاختيار لاينا فى الاختيار فيكون الطاعة والمعصية من العبد بالاختيار ومقصود الاستاد التنبيه على ان هذه المسئلة غير مرتبطة بما نحن فيه من امتناع التكليف بما لا يطاق ولو كان بسوء الاختيار (تتميم) قد انكر فى تقريرات بعض الاعلام كون هذه المسئلة مندرجة فى كبرى قاعدة الامتناع بالاختيار لاينا فى الاختيار (واستدل عليه بامور اربعة (الاول) ان ما يكون داخلا فى تلك القاعدة لابد وان يكون مما عرضه الامتناع بحيث يكون خارجا عن القدرة كالحج يوم العرفة ممن ترك المسير بالاختيار او حفظ النفس ممن القى نفسه من شاق و من الواضح ان الخروج عن الدار الغصبية ليس كك فانه على ما هو عليه من المقدورية ولم يطره عليه ما يوجب امتناعه نعم كلى الكون فى الدار الغصبية مقداراً من الزمان يساوى مقدار زمان الدخول مما لا بد منه والمكلف لا يتمكّن من تركه بعد الدخول وسيظهر حكمه انشا الله وهذا اجنبى عن الاضرار الى الغصب الخروجى كما هو محل كلامهم قدس الله اسرارهم انتهى (اقول) قد سبق فى كلامنا ان متعلق النهى عن الغصب هو الكون الجامع بين الاكوان الواقعة فى الدار المغصوبة من الحركة والسكون ويكون متحدّاً مع الحركة الخروجية و قبل الدخول يكون المكلف مختاراً فى ترك تلك الاكوان باسرها بترك الدخول فيتعلق النهى عنها باسرها حسب قضية سريان النهى من حيث انه نهى الى جميعها وبعد الدخول يضطر الى الكون فيها بمقدار الحركة الى خارج الدار ولا يحصل ترك الزايد بمجرد تعلق الارادة بالترك والاضطرار الى الكون فيها فى الجملة لاينا فى بقاء الاختيار فى خصوص البقاء والحركة كمن القى نفسه فى حفرة بحيث لا يقدر على الخروج فانه لا مانع عن توجيه الخطاب اليه بخصوص الحركة فيها او السكون مع قبج توجيه النهى عن الكون فيها بقول مطلق بخلاف ما اذا كان قادراً على الخروج فانه يقبج توجيه النهى عن الكون فيها بمقدار الحركة الخروجية لا مطلق لعدم القدرة على تركه بهذا المقدار وهذا القدر من الاضرار يكفي فى اندراج هذه المسئلة فى قاعدة الامتناع بالاختيار فيقع البحث عن سقوط النهى عنه بعد الاضرار والبحث عن كون الحركة الخروجية مأموراً بها شرعاً وقد قرع

سمعك ما فى هذا المجال من القيل والقال فلاوجه لانكار اندراج المسئلة فى كبرى تلك القاعدة والفرق بين المقام والمثال المذكور فى كلامه جلى فان الجسم بعد سقوطه من الشاهق يميل بطبعه حركة مستقيمة الى المركز وليس له اكون اخر سوى تلك الحركة الخاصة بخلاف توسط الجسم فى حيز خاص فان ضرورة حاجة الجسم الى الحيز مقتضية للاضطرار الى الكون فيه مع بقاء اختياره بالنسبة الى خصوصياته من الحركة والسكون سواء كانت حركة الى الخارج او فى الداخل والمقصود كون الخروج مقدمة للترك الزائد عن قدر الضرورة و ذلك مقدور وكذا الخروج (قال الثانى) ان محل الكلام فى القاعدة هو ما اذا كان ملاك العبادة مظم بحيث تكون هى واجدة للملاك وجد المقدمة الاعدادية لها ام لا وان كان الخطاب المتعلق بها مشروطا بمجئى زمانها كما فى الحج فان تمامية ملاكها بعد الاستطاعة تدخله تحت تحت القاعدة فالترك له بعد ذلك يكون مستحقا للعقاب وان كان الفعل ممتنعا فى حقه وهذا بخلاف المقام فان التصرف الدخولى من المقدمات التى لها دخل فى تحقق القدرة على الخروج وموجب لتمامية الملاك فى ظرف الخروج بحيث يكون قابلا لتعلق الخطاب فان الداخل هو الذى يمكن توجه الخطاب بالخروج وعدمه به لاغيره و اذا كان كك فلا محالة يكون تمامية الملاك به فيستحيل ان يكون المقام من صغريات القاعدة انتهى) وفيه ان التصرف الدخولى حيث انه حركة فى الاين يكون مقدمة اعدادية لتحقيق الخروج فى الخارج وليس دخيلا فى ملاك النهى عن الحركة الخرجية لوضوح ان تمام الملاك فيه كونه تصرفا فى ملك الغير بالارضاء بالافرق بين انحاء الا كون الواقعة فيه والمفروض ان ترك الحركة الخرجية مقدور قبل الدخول بتركه حسبما مريانه سابقا فلا مانع من طلب ترك الخروج قبل الدخول فيكون قابلا لتوجيه خطاب النهى اليه قبله بان يقول المولى لا تصرف فى المكان المغمصوب بالدخول والخروج اصلا وليس الخروج متفرعا على الدخول كيلا يكون مقدورا قبله لما امر انهما مفهومان متضايقان متكافئان فى الرتبة وانما يتوجه النهى الى منشاء انتزاعهما ولا يتوجه الامر اليه لمكان النهى السابق المؤثر فى مبعوضيتهما

فعلا وقد مريانه مستوقى (قال الثالث) ان الملاك فى القاعدة هو ان يكون المقدمة موجبا للقدرة على ذى المقدمة حتى يكون المحل قابلا للخطاب مثلا المسير هو مقدمة اعدادية للحج وبه يوجد القدرة عليه و يتأخر خطابه عنه لاجالة و بعده يستحيل الحج لكن الاستحالة المنتهية الى الاختيار لاتكون مسقطة للعقاب و اما فى المقام فالدخول موجب لسقوط الخطاب التحريمى اذ به يكون تركه غير مقذور على ما اختاروه فكيف يمكن ان يكون المقام من صغريات تلك القاعدة و بالجملة فمانحن فيه ومورد القاعدة متعاكسان اذ وجود المقدمة فى ما نحن فيه بعدم الخطاب وفى مورد القاعدة يكون موجد له انتهى) وفيه ان الدخول فى المقام مقدمة للعصيان المتحقق بالكون فى الدار المغصوبة و بعد حصول العصيان لا يتمكّن العاصى من الترك فى الجملة ومن ثم يسقط عنه النهى لكنه بالاختيار السابق فيكون ما نحن فيه من صغريات تلك القاعدة و اما فى مسنة الحج فالمسير مقدمة للامتناع و تركه مقدمة للعصيان ومع تركه يكون العصيان بالاختيار فالترك فى الحج كالفعل فى المقام والفارق بين المقامين هو خطاب النهى والامر لوضوح ان المطلوب بالنهى هو ترك الدخول والخروج فبالدخول يحصل العصيان والمطلوب بالامر هو فعل المسير بالوجوب الغيرى والحج بالوجوب النفسى فبالترك يحصل العصيان فالتفاوت بين المقامين ليس الامن حيث الخطاب والامتناع الحاصل بالعصيان امتناع بالاختيار فى كليهما مندرج فى القاعدة (قال الرابع) ان الخروج فيما نحن فيه واجب فى الجملة ولو كان بحكم العقل و ما كان كك لا يدخل تحت القاعدة قطعا اذ المورد لها هو اذا كان الفعل غير قابل لتعلق الخطاب به لامتناعه كانه لو كان قابلا له لم يكن هناك ما يوجب سقوط خطابه فتعلق الخطاب الوجوبى به مع كونه داخل فى القاعدة مما لا يجتمعان فالالتزام بوجوبه مستلزم لخروجه عن القاعدة و دخوله تحت قاعدة اخرى انتهى) وفيه ما اسمعناك فى ذيل الامر الاول من ان الكون فى الدار المغصوبة بعد الدخول مضطرا ليه فى الجملة و ينطبق على القدر الضرورى من الحركة الخروجية فلا بد من سقوط النهى بالنسبة اليه لكنها مقدمة للترك الزايد و حيث ان ملاك النهى وهو التبعضية و اثره و هو

العصيان باقيا فلامحالة يمتنع تعلق الوجوب المولوى بها فتكون مورداً لحكم العقل بلزوم ايشارها على البقاء لكونه اخف انقيبين و اقل المحذوبين (ثم قال فى ذيل كلامه هنا (ثم انه اذا بنينا على ان الشارع لا يريد وقوع التصرف فى مال الغير بدون اذنه حتى اذا كان بعنوان الخروج كما هو ليس ببعيد فغاية ذلك هو ان يكون حال شرب الخمر المتوقف عايه حفظ النفس فان الشارع حيث انه لا يرضى بوجود شرب الخمر من اى شخص كان فلامحالة يحرم المقدمة التى بها يضطر المكلف الى شرب الخمر ولكن بعد عصيان هذا التكليف التحريمى لا يقع الشرب الا محبوباً عقلاً و شرعاً فيكون حال الخارج ايضاً كك فان الشارع انما يحرم المقدمة التى بها يضطر المكلف الى الخروج وهو الدخول فيقع الدخول محرماً من جهة نفسه ومن جهة علميته للخروج واما الخروج فهو بعد الدخول يقع محبوباً بالامحالة انتهى موضع الحاجة (وقبل التنبيه على الخلل فى كلماته نقدم مقدمة وهى فى بيان ما به الاشتراك بين المثال وما به الافتراق بينهما (اما الاول) فلا شك ان النهى عن شرب الخمر قبل الوقوع فى المهلكة الموجبة للاضطرار الى شرب الخمر لحفظ النفس منجز مستتبع للعقاب لان المفروض تمكن المكلف عن التحرز عن الوقوع فى المهلكة فيكون قادراً على ترك شرب الخمر بالتحرز عن ذلك ومن البين ان شرب الخمر الصادر عنه بعد الوقوع واحد شخصى وليس له تركه قبل الابتلاء وبعد الابتلاء يكونان مختلفين فى الحكم لان نقيض الواحد واحد فالترك مطلوب بقول مطلق ولازمه وقوع شرب الخمر معصية وان سقط عنه النهى بعد الاضطرار فالنهي قبل الوقوع فى المهلكة وقع مؤثراً فى صيرورة شرب الخمر الواقع بعد الاضطرار عصيانه مستتبعاً للعقاب و يكون مبعوضاً فعلاً وان كان النهى سابقاً ومعه يمتنع طرؤ الوجوب الشرعى المولوى على شرب الخمر الذى يكون معصية ومبعوضاً فعلاً فلامحالة يكون مورداً لحكم العقل بلزوم اختيار شرب الخمر لئلا يقع فى مهلكة تلف النفس الذى هو اهم وعقابه اشد وكك النهى عن الغصب قبل الدخول فى الدار المغصوبة وقد اوضحنا سبيله سابقاً بما لا مزيد عليه هذا ما به الاشتراك بين هذا المثال وما نحن فيه (واما ما به الافتراق) بينهما فهو ان شرب الخمر

مقدمة لحفظ النفس بعد الاقتحام في المهلكة بخلاف الحركة الخروجية فانها مقدمة معدة للكون في خارج الدار والرد والتسليم الذي يحصل بتخليه اليد عن ملك الغير امر حاصل بعد انتهاء الحركة الخروجية مقارن للكون في خارج الدار لوضوح ان الحركة الخروجية حركة في مقولة الالين وهي مقدمة بالطبع للانتقال الى خارج الدار مضافا الى ان التخليه امر عدمي لا تترتب على الامر الوجودي الذي هو الحركة الى خارج الدار كما لا يخفى وان الكون في الدار بعد الدخول الذي هو عصيان للنهي عن الغصب حاصل قهراً بخلاف شرب الخمر فانه ليس حاصلاً قهراً بمجرد الاقتحام في المهلكة فان الاضرار الى شربه شرعي وحصول الاضرار في الجملة الى الكون في الدار بعد الدخول قهري فسقوط النهي في الشرب بعد الاضرار انما يكون لاجل اهمية حفظ النفس عند الشارع وسقوط النهي بعد الاضرار الى الكون في الدار عقلي لعدم القدرة على تركه بمجرد الارادة (فهذه وجوه الفرق بين المثال وما نحن فيه) (اذا تم بذلك ففي كلماته مواقع من النظر (الاول) في قوله فلامحالة يحرم المقدمة) وفيه ان شرب الخمر لا يترتب قهراً على وجود تلك المقدمة لكي يترشح الحرمة الى المقدمة لوضوح بقاء الاختيار بالنسبة الى شرب الخمر وقد سبق في مبحث المقدمة الفرق بين مقدمة الواجب ومقدمة الحرام وان السبب بين المقدمات هو الذي يختص بالحرمة دون سائر المقدمات ومن هنا يفترق ما نحن فيه عن هذا المثال فان الكون في الدار في الجملة فعل تواليدي عن الدخول فيها فلا باس بالالتزام بحرمة الدخول من جهتين حسبما هو مذكور في كلامه (الثاني) في قوله الا محبوبا عقلا و شرعا) وفيه ان المفروض ان النهي عن شرب الخمر منجز مستتبع للعقاب ومن ثم يترشح الحرمة الى مقدمته حسبما هو مختاره ومن البين ان متعلق النهي انما يكون هو شرب الخمر الحاصل بعد الاضرار وليس شرب الخمر ولا تركه متعدد لكي يكون محرما قبل المقدمة وواجبا محبوبا شرعا بعد المقدمة نعم انما طرأ عليها بعدها مقدميته لحفظ النفس لكن النهي قبل ذلك صار مؤثراً في مبعوضة ذلك الشرب الواحد الشخصي وخصيوزة عصيانا فكيف يجدي طرو المقدمة لمحبوبة الشرب عند الشارع فلا جرم ان العقل

هو المحكم فى هذا المورد ليس الا وهو يحكم بلزوم ايشار شرب الخمر نظراً الى كونه اقل المحذورين بلاطرو عنوان حسن عليه اصلاً (الثالث) (فى قوله واما الخروج فهو بعد الدخول يقع محبوباً لامحالة) وفيه انه لم يطره عنوان واجب او حسن عند العقل لا المقدمية ولا عنوان الرد والتسليم ونحوه فكيف ينقلب عما هو عليه عن الميقضية والعصيان مع ما عرفت من عدم الجدوى فى طرو المقدمية عليها ونحن لانضابق من وجوب رد مال الغير الى صاحبه فيكون المكلف ممتثلاله عند حصول ذلك العنوان فى ظرف انتفاء الحركة الخرجية الذى هو ظرف حصول الكون فى الخارج ومن البين ان ذلك لا يجدى لصيرورة الخروج حسناً او واجباً اصلاً (وبعد اللتيا والتى يبقى سؤال عليه وهو ما الفائدة فى انكار كون المسئلة مندرجة فى كبرى قاعدة الامتناع بالاختيار فان كان المقصود كون الحركة الخرجية غير داخله فى عنوان الغصب وانه ليس للخروج حكم قبل الدخول لا الحرمة ولا الوجوب ويتعلق به الوجوب بعد الدخول فمن المعلوم ان هذا لاينا فى الاعتراف بكون المسئلة مندرجة تحت تلك القاعدة لوضوح ان ترك كلى الغصب للداخل فى الدار المغصوبة غير ممكن ولا يحصل الشرك بمجرد تعلق الارادة بشرك البقاء وقد اعترف به فى كلماته ولازمه ارتفاع النهى عن الغصب بالنسبة الى البقاء فى الجملة ولا يدعى من يقول بالاندرج تحت القاعدة بكون الخروج بخصوصه خارجاً عن تحت الاختيار والا فلا معنى للنزاع فى كونه واجباً من باب المقدمية وهم يقولون بحصول الاضطرار الى الكون الجامع بين التصرفات غاية الامر يقولون بان الخروج ايضاً داخل فى الغصب فيكون ذلك الكون متحداً مع الخروج ايضاً ومن ثم يقولون بانه مضطر الى الكون فيها بمقدار الخروج لا بخصوص الخروج وهو يقول مضطر اليه بمقدار زمان الدخول فالذى كان ينبغى له ان يصرف عنان البحث الى اثبات كون الخروج خارجاً عن الغصب كما صنع الشيخ فى تقريراته مع اعترافه بكون المسئلة مندرجة فى تلك القاعدة ولو فى الجملة (قوله واما على القول بالامتناع فكذلك لو غلب ملاك الامر على ملاك النهى مع ضيق الوقت) (اقول) فلنقدم مقدمة قبل الخوض فى تحقيق المقام وهى انه بناء

على المختار من كون الحركة الخرجية معصية ومبغوضا عليها فعلا فعلى القول بالإمتناع
لاشك ان الصلوة فاسدة في سعة الوقت بل كل عبادة كانت مستلزمة للتصرف في المغصوب
فاسدة سواء وقعت في حال الخروج او في حال السكون في المكان المغصوب لان المفروض
امكان استيفاء مصلحة العبادة والتحرر عن مفسدة الغصب قبل الدخول في ذلك المكان
فيكون النهي عن الغصب منجزاً فلا يمكن التقرب بالمبغوض فلا بد ان يأتي بها في
الخارج واما الواجب التوصل الى كغسل الثوب في المكان الغصوب فاتيانه مسقط للغرض
لكنه ليس اطاعة لعدم الامر به بل هو كك لو كان الواجب اهم كانقاذ الغريق فيما اذا كان
هناك طريق آخر للانقاذ ولم يتوقف على التطرق في المالك المغصوب ولكن المكلف تطرق
فيه بسوء اختياره لوضوح مبغوضية الحركة الخرجية وان كان لانقاذ غريق في خارج
المغصوب فانه ح ليس انقاذه امتثالا لامره وان كان يحصل الغرض ويسقط عقاب ترك
الواجب فان العقل يحكم بلزوم الانقاذ نظراً الى ايشار اقل المحذورين اذ لو لم يأت بالانقاذ
استحق عقابين عقاب الغصب وعقاب ترك الاهم ولو كان للخروج طريقان واقمان في
الملك المغصوب احدهما بعد يستحق زيادة عقاب للتصرف الزايد نعم لو فرض انحصار
الطريق في الملك المغصوب ودخل فيه بقصد العدوان ثم بدال ان يخرج منه للانقاذ كانت
الحركة فيه دخولا وخروجاً واجبة لكونها مقدمة للواجب الاهم من حرمة الغصب فيكون
النهي ساقطاً قبل الدخول للتراحم مع كون الواجب اهم فيكون الدخول بقصد العدوان
تجربياً لا معصية للنهي واقعا ويكون حرمة المستقيمة من الدخول الى الخروج محبوبة
فعلا وان كانت مبغوضة ذاتا هذا تمام الكلام في الواجبات التوصلية (واما الكلام) في
الواجبات التعبدية فقد عرفت حكمها في سعة الوقت (واما الصلوة) في ضيق الوقت
فالمشهور وصحتها فيما اذا لم تكن موجبة لتصرف زائد على ما يتوقف عليه الخروج
كما لو اتى بها في هذا الحال موميا للركوع والسجود فان اليماء ليس تصرفاً في
المغصوب والقراءة لاتعد تصرفاً فيه عرفاً وان كان الجهر بها خرقاً للهوا (ويشكل
الحكم بصحتها مع كونها فاقدة للاستقرار والركوع والسجود ونحوها من الاجزاء
والشرايط الاختيارية نظراً الى انه قبل الدخول في المكان المغصوب كان مكلفاً

بصلوة تامة الاجزاء والشرائط والمفروض ان الاضطرار جصل بسوء الاختيار وادلة الاضطرار منصرفة عن مثل هذا الاضطرار نظراً الى ان رفع الحكم الشرعى بها ملازم لرفع المؤاخذه والعقاب والمفروض ثبوتهافي هذا المورد مع التامل في شمول (قوله ان الصلوة لاتسقط بحال) لهذا المورد الذى يكون امتناع ايجادها تامة حاصل بسوء اختيار المكلف بحيث يكون مقتضى الجمع بينه وبين دليل حرمة الغصب وجوب الصلوة ناقصة خالية عما يوجب التصرف الزايد مجزية عن الصلوة التامة مسقطه عن القضاء (قال فى الجواهر بعدنقل قول ابى هاشم بعدم صحة الصلوة فى حال الخروج لكونها تصرفاً فى المغصوب (قلت) لاريب فى صحة كلامه اذا كان الخروج لاعن ندم على الغصب ولا اعراض ضرورة كونه على هذا الفرض كالدخول تصرفاً فيه اما اذا كان مع التوبة والندم وارادة التخلص من الغصب فقد يقال ايضاً ان محل التوبة بعد التخلص والتخلص بلا اثم هنا غير ممكن بعد قاعدة الامتناع بالاختيار لاينا فى الاختيار فلا يقبح ح فى تكليفه بالخروج مع تحريمه عليه كما حقق فى الاصول فيتجه ح قول ابى هاشم بحرمة الصلوة انتهى موضع الحاجة) فظهر من جميع ما ذكرنا ان مقتضى القاعدة بالنظر الى حرمة الغصب دخولا وخروجاً وتجز الامر بالصلوة تامة قبل الدخول فى المكان المغصوب عدم صحة الصلوة فيه مطم تامة او ناقصة ولو فى حال الخروج ولازمه استحقاق العقاب على الغصب وترك الصلوة مع اللهم الا ان يقوم دليل من الخارج على وجوبها فى هذا الحال بحيث يستكشف منه غلبة مصلحتها على مفسدة الغصب ولو فى ضيق الوقت خاصة و من البين ان قضية ذلك وجوب صلوة المختار نظراً الى ان طرو الاضطرار ولو بسوء الاختيار يوجب حدوث مصلحة غالبية على المفسدة نظير الصلوة مع التيمم فى ضيق الوقت مع ترك الوضوء عصياناً فيكون من باب تبديل الموضوع الموجب لتبديل الحكم فالنهي السابق وان كان مؤثراً فى صيرورة الخروج معصية لكن طرو الاضطرار صار سبباً لتبديل الموضوع الموجب لاجداث مصلحة غالبية فيقع الصلوة فى حال الخروج محبوباً وان كان مبعوضاً اذاً فاذن لا وجه للاقتصار على الصلوة الناقصة الخالية عن بعض الاجزاء والشرائط مع فرض

غلبة مصلحة الصلوة على المفسدة اللهم الا ان يقال ان القدر المتيقن من الاجماع هو صحة الصلوة الناقصة في حال الخروج التي لا توجب تصرفاً زائداً وغلبة المصلحة انما تكون في الصلوة الناقصة فالاجماع قائم على صحة هذه الصلوة الناقصة في ضيق الوقت لاعلى الصلوة التامة وكيف ما كان فدعوى غلبة المصلحة على المفسدة مطم او في بعض الصور خاصة محتاجة الى الدليل وعلى القاعدة تكون الصلوة فاسدة مطم اذا كان الدخول بسوء الاختيار (اذا تمهدت هذه المقدمة فلزجج الى شرح كلمات الاستاد وقد عرفت ان الصلوة في الدار المغصوبة فاسدة على القاعدة حسبما اختاره الاستاد من كون الحركة الخرجية معصية ومبغوضا عليها فعلا وعدم الامر المولى ههنا اصلا لا ابتداء ولا بالمالزمة ويكون سوء اختيار المكلف مستتبعا للعقاب على ارتكاب الغصب وعلى ترك الصلوة والقول بصحة الصلوة اما ناقصة او تامة يحتاج الى دليل خارجي من اجماع ونحوه بحيث يستكشف منه غلبة مصلحة الصلوة على مفسدة الغصب مطم او في بعض الصور فيكون من باب تغير الحكم بتبدل الموضوع (قوله او اضطر الى الغصب بسوء الاختيار) (اقول) وحيث لانهى قبل الدخول لمكان الاضطرار فلا مجال لايكون الدخول ولا الخروج منها فاما اذا كان مختاراً بعد الدخول يحرم عليه سائر التصرفات سوى الحركة الخرجية فاذا ن لا باس بالصلوة حال الخروج في ضيق الوقت موميا للركوع والسجود وقضية الجمع بين دلائل النهي عن الغصب (والصلوة لا يترك بحال) (و قاعدة الميسور لا يسقط بالمسور) وجوب الصلوة عليه كك وتكون مجزية عن القضا ولا حاجة الى قيام الدليل من الخارج على غلبة مصلحة الصلوة على مفسدة الغصب لان المفروض عدم النهي عن الحركة الخرجية للمضطر في الدخول في المكان المغصوب وعدم كونها معصية ولا مبغوضا عليها فعلا وان كانت مبغوضة ذاتا لعدم ارتفاع المفسدة الذاتية بطرو الاضطرار وقد اسمعناك غير مرة امكان اجتماع البغض الذاتي مع الحب الفعلي (هذا هو المشهور) ويمكن القول بصحة الصلوة تامة لانا قصة في حال السكون في المكان المغصوب ان لم يزد زمانه على زمان الخروج لان متعلق الغصب وهو الكون الجامع بين الحركات

والسكنات متحد مع السكون والمفروض تحقق الاضرار الى الكون فلا يكون محرماً و مبعوضاً عليه فعلا فح تصح الصلوة في حال السكون والبقاء في المكان المغضوب وفاقا لصاحب مقالات الاصول (قال بل البقاء في المحل ايض لو كان بمقدار خروجه زمانا ليس حراما شرعيا اذ هو ايض ملازم لارتكاب الغضب الزائد لامقدمة فلا يقتضي حرمة الغضب الزايد ايض حرمة بقاءه كما هو الشأن في كلبية المتلازمات في الوجود وح من نتائج ذلك عدم مانع عن صحة الصلوة الكامل المختار ببقاءه هذا في الدار وعدم خروجه مع تمكنه منه في سعة الوقت اذ هذا المقدار من الزمان مقهور في غصبه ونم يكن معاقبا عليه من الاول فلا يكون هذا المقدار من الغضب مبعداً في حقه وانما المبعد هو لازمه من الغضب الزايد عن هذا المقدار من الزمان لكونه تحت اختياره ولو باختيار ملزومه من البقاء المزبور وعليه فلا قصور في اتيان الصلوة الكامل المختار في هذا المقدار من البقاء و ان استلزم ذلك غصبا زائداً حراما انتهى كلامه) توضيحه ان الغضب عبارة عن الاستيلاء على مال الغير بلا رضاه و يتحقق هنا بالكون الجامع بين الحركات والسكنات في الدار المغضوبة ومنها الخروج والبقاء ومن البين انه بمجرد الدخول يحصل له الاضرار الى الكون فيها بمقدار ضرورة الحركة الى الخارج لوضوح استناد بقاءه فيها الى احتياج الجسم العنصرى الى الكون التحيزى وهذا سبب غير اختياري لبقائه بمقدار زمان الخروج و ترك الزايد عليه اختياري يكون مركزاً للامر ولو بملاك المبعوضة في الغضب الزايد لا بملاك آخر وليس الحركة الخروجية مقدمة لترك البقاء الزايد على الضرورة اذ الخروج ضد للبقاء لان الخروج حركة في الاين والبقاء ضده وان لم يكن ضداً حقيقياً ولا غرو في اطلاق الضد على البقاء ولو كان تقابله مع الحركة تقابل العدم والملكة فهما في رتبة واحدة بلا علاقة علمية بينهما اصلا كما مر في مبحث الضد بل البقاء ايض ليس مقدمة لارتكاب الغضب الزايد بل ملازم له فلا يقتضي مبعوضة الغضب الزايد حرمة بقاءه بمقدار زمان الخروج و لمكان اضراره الى الكون بمقدار الخروج والمفروض كون دخوله ايض على نحو الاضرار لم ينقلب المبعوضة الذاتية

المبغوضية الفعلية فلا مانع من صحة صلوة المختار في زمان البقاء بمقدار زمان خروج ولو في سعة الوقت (وقال) في تقارير بعض الاعلام واما اذا كان متمكنا من الخروج كما اذا توسط الارض المغصوبة بغير اختياره فان كان قادراً على الاتيان لصلوة في خارج الغصب فلا اشكال في عدم سقوط قيد من قيود الصلوة ح و اما لم يكن قادراً على ذلك لضيق الوقت فالواجب ح ما هو الصلوة في حال الخروج مع الایماء ايضاً لحرمة التصرفات الزائدة على مقدار الاضطراب انتهى كلامه) وهذا بنى على مختاره من كون الخروج واجبا و سائر التصرفات في الدار المغصوبة حرمة في حال الاختيار وقد تقدم ما فيه (قوله ولو على القول بكونه مأموراً به) (قول) هذا قول صاحب الفصول بكون الخروج مأموراً به مع اجراء حكم المعصية اليه و ربما يترأى منه القول بصحة الفريضة والتردد في النافلة مع ترجيح جانب الصحة (قال ثم على المذهب المختار هل يصح منه الصلوة المندوبة و ما بحكمها و معيا حال الخروج و ما بحكمه و جهان من ارتفاع الحرج عن تصرفه في تلك المدة من انها مطلوبة المدم قبل الدخول فلا تكون مطلوبة الوجود بعده و الا لزم ان تكون اسدة بالنسبة الى حال و صحيحة بالنسبة الى حال و هو محال لان الصحة و الفساد صفان متضاد ان يمتنع تعلقهما بمحل واحد ولو باعتبار زمانين و المعتمد هو الاول الجواب عن الثاني يعنى عن تضاد الصحة و الفساد ان تأثير النهى في البطلان ليس كتأثيره في استحقة العقوبة مطم بل مشروط ببقائه و مع انتفائه ينتفى موجب البطلان يبقى موجب الصحة بلامراض انتهى كلامه) و فيه انه يشترط في صحة العبادة كون لما تى به قبالا لان يتقرب به مع قصد التقرب و مع تأثير النهى السابق في صيرورة لحركة الخروجية معصية و مبغوضا عليها فعلا لا تكون الصلوة المتحدة معها قابلة ان يتقرب بها و يستحيل توجه الامر الى ما يكون متحداً مع الميغوض عليه سواء كان تعديدا او توصليا و مع تسليم امكان توجه الامر التوصلى الى الخروج يكون الداعى للمولى نجاة العبد من العقوبة الزائدة و مع فرض قصد الطاعة في اتيان ذلك الامر لا يصل الى العبد ثواب اصلا و لو فرض كون ذلك الامر مولويا نفسيا اذا المفروض

عدم حدوث عنوان ذا مصلحة تكون غالبية على المفسدة في الحركة الخرجية التي داخلية في مفهوم الغضب فلا يصل الى العبد الا قلة العقوبة ومن البين ان الاتيان بما فيه المفسدة سواء كانت خفيفة او شديدة تكون مبيدة عن المولى فكيف تكون قابلة لان يتقرب بها فالصلوة فربضة كانت او نافلة لاتقع صحيحة في الدار المغضوبة ولو في حالة الخروج في سعة الوقت فمن يقول بالامتناع كصاحب الفصول لايسعه ان يقول بصحة الصلوة نظراً الى عدم المزاحمة والمضادة بين النهي السابق قبل الدخول الساقط بعده وبين الامر اللاحق اذ قد عرفت انه لا ملامك للامر التعبدى من المصلحة في الحركة الخرجية فلا امر بها الكى يقع التزام بينه وبين السابق فلا وجه لقوله (فيبقى موجب الصحة بلامعارض) (ان قلت) متى كان الداعي للمكلف اتيان الحركة الخرجية بداعي الامر بالصلوة كان لازمه حصول الندم عن معصية الغضب ومع طرو عنوان التوبة على الحركة الخرجية يرتفع عنوان المعصية عنها فلا مانع من تعلق الامر بها فتكون صالحة لان يتقرب بها (قلنا) مهما صار النهي السابق مؤثراً في صيرورة الحركة الخرجية معصية لكونها غصبا صادراً بسوء الاختيار يمتنع انقلابها عما هي عليها من المعصية حين صدور ها مستنداً الى الارادة السابقة وانما ينفع التوبة بعد تحقق الكون في خارج الدار فهناك لك يصير ذنبه السابق مغفوراً فلا جدوى في الغفران اللاحق في انقلاب المبعوض عليه محبوباً والمبعد مقرباً اصلاً (ومن هنا ينقدح القدح في كلام الشيخ على المحشى) (قال) ولكنك قد عرفت ان الوجه هو الصحة ولو فيما غلب جانب المفسدة بعد الدخول فيما لم تستلزم الصلوة تصرفاً زائداً في الغضب لعدم التفاوت ح بين ارتكاب ذنوب المفسدة المحضه مع عدم ايجاد ذنوب المصلحة في الخارج وبين ارتكاب المشتغل على كليتهما حتى يخفف به عقاب المفسدة الغالبة اذا اتى به بداعي ذلك انتهى كلامه) ويقرب منه ما في الدرر) وفيه ان المفروض اتحاد الاكوان الصلوتية من نحو القيام الركنى وغيره مع الحركة الخرجية ولو مع الایماء بالرأس للر كوع والسجود وقد كان الغاصب مكلفاً بالصلوة التامة قبل الدخول في الدار المغضوب وقد فرط على نفسه بسوء اختياره مصلحة

تلك الصلوة التامة فصار مستحقاً لعقابين على الغصب وعلى تفريط المصلحة الملزمة في الصلوة ومع سبق الامر بالصلوة التامة و عدم طرو عنوان آخر يوجب انقلاب الموضوع يمتنع توجه امر آخر بالصلوة الناقصة لكي يوجب تخفيف العقوبة وليس الاضطراب بسوء الاختيار داخل في الاضطراب الموضوع لادلة الرخصة فلا تكون بمعومها شاملة للمقام اصلاً نعم لوقام اجماع على صحة الصلوة الناقصة في حال الخروج كشف عن غلبة مصلحة الصلوة على مفسدة الغصب فلا باس بكونها مقربة و مخففة لعقاب الغصب (وقياس) ما نحن فيه بايجاد ذى المصلحة في الخارج الذي لا يكون متجداً مع الغصب كقراءة القرآن مثلاً قياس مع الفارق (والاشكال) في صورة النسيان والجهل كما وقع في ذيل كلامه (مدفوع) بعدم تأثير النهي معه في صيرورة المأثم به معصية بخلاف ما نحن فيه حسبما اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه (قوله فضلاً عما لوقيل به) (اقول) هذا قول الشيخ ره بكون الخروج مأموراً به منع عدم كونه معصية (قال في التقارير في مقام الفرق بين صلوة الجاهل المقصر التي حكموا بالبطلان و بين الصلوة في حال الخروج التي حكموا بالصحة ما هذا لفظه) و يمكن دفع التنا في بابتداء الفارق بين المقامين فان الوجه في الحكم بالصحة هو ما عرفت من كون الخروج على وجه التخلص مأموراً به فقط فلا مانع من الصحة والوجه في الحكم بالفساد في مسألة الجاهل هو ان زمان الفعل زمان المعصية و كما لا يجوز الامر بالفعل حال وجود النهي فكذلك لا يجوز الامر حال صدق المعصية وان كان النهي مرتفعاً فالحكم بالصحة فيما تقدم ليس منوطاً بارتفاع النهي فقط بل لعدم صدق العصيان في تلك الحالة مدخل في الصحة فلا منافاة بين المقامين انتهى كلامه) وقد تقدم هدم مبناه فلا وجه لهذا الابتداء اصلاً ولكن (في قوله بالحكم بالفساد على تقدير صدق المعصية) تأييد لما ذكرنا من امتناع توجه الامر الى الحركة الخرجية مع كونها معصية مبغوضاً عليها (قوله الا انه لا شبهة في ان الصلوة في غيرها تضادها بناء على انه لا يبقى مجال مع احدهما للاخرى) (اقول لا يخفى ان شبهة التضاد انما تنأثي في سعة الوقت لان طبيعة الصلوة في ضيق الوقت منحصرة في الفرد المأثم به ثم لا يذهب عليك انه

ليس بين افراد الصلوة تضاد حقيقي لعدم اختلافها بالفصل بل ثمانا لكونها افراداً لطبيعة واحدة كافراد الانسان مثلاً وانما يعرض التضاد بين الصلوة في داخل الدار المغضوبة و خارجها لمكان التقييد بالداخل والخارج فلا يمكن الجمع بينهما مع التقييد المذكور وقدم في مبحث الضدان المراد منه اعم من التضاد الحقيقي لكن دعوى المانعية الناشئة من التضاد الحقيقي لا تنسحب ههنا وكيف كان فحيث ان المختار عدم الاقتضاء فلا باس بالصلوة فيها في سعة الوقت فيما اذا احرز غلبة ملاك الامر على مفسدة النهي من دلائل خارجي لان الامر بالمهم اعنى الصلوة في الدار المغضوبة وان كان ساقطاً لمكان مزاحمته مع الالم وهو الصلوة في خارجها الا ان بقاء الملاك كاف في الحكم بالصحة والمفروض وجود المصلحة الغالبة فيها (واورد عليه) بعض المحشين قده (قال ويمكن ان يناقش بان الاهمية لا تكون الا بقوة الملاك لا بخلوه عن المفسدة الغير المؤثرة وذلك لان الاهمية الموجبة للتعيين لا تكون الا بقوة الملاك بحد لا يجوز الاخلال به والا لكان افضل الافراد واذا فرض مغلوية المفسدة وعدم تأثيرها فليس هناك زيادة ملزمة حتى بهذا النحو من الزيادة التي ليست قوة الملاك بل من قبيل المانع عن تأثير المقتضى فيكون الاثر لما لا مانع له والمفروض عدم مانعية المفسدة عن تأثير المقتضى نعم كون ما فيه المصلحة فقط افضل الافراد مما لاشبه فيه لكنه لا يجدي هنا انتهى كلامه) (والجواب) انه تارة يكون هناك عنوان ذو منقصة متحد مع الصلوة كالكون في مواضع التهمة بحيث لو كان منفكاً عنها لم يكن مؤثراً في ايجاب النهي والعصيان ومن البين ان اتحادهما لا يوجب تعيين الفرد الخالي عن تلك المنقصة (واخرى) يكون ذلك العنوان المتحد معها ذا مفسدة قوية بحيث يكون في نفسه مؤثراً في ايجاب النهي وترتب العصيان وليس المصلحة والمفسدة من قبيل الحرارة والبرودة حتى اذا اجتمعا في الوجود وقع بينهما الكسر والانكسار وحصل هناك موجود متوسط بينهما كالماء القابل لقع التزاحم بينهما في مقام الترجيح لدى المولى ويكون صدور الحكم منه على طبق الاقوى منهما في نظره مع بقاء الآخر على ما كان عليه من القوة وليس الترجيح في مقام الجعل للمجاعل

المختار من سنيخ الاقتضاء والتأثير كما هو شأن الفاعل الطبيعي حسبما مريبانه في مبحث الطلب والارادة و من البين ان مفسدة الغصب قد كانت مؤثرة في صيرورة الخروج منها عنه و معصية وهذا بقوتها باقية لم ينقص شئ عنها أصلاً غاية الامر قد طرء عليها عنوان الاضطراب ولو بالاختيار ويكون مصلحة الصلوة في هذا الحال اقوى من مفسدة الغصب والمفروض استيفائها بتمامها في سعة الوقت مع الاقتحام في المفسدة المغلوبة فتكون مجزية عن القضاء مع عدم الامر بها لكون الصلوة في خارج الدار المغصوبة مأموراً بها تعييناً لخاؤها عن المفسدة المغلوبة وقد اشبعنا الكلام في عدم التضاد بين المصالح والمفاسد و عدم وقوع الكسر والانكسار بينهما أصلاً في مبحث جواز اجتماع الامر والنهي (وبما ذكرنا اندفع الاشكال بان المبعوض لا يكون قابلاً لان يتقرب به (وجه الاندفاع ان المفروض غالبية المصلحة و امكان استيفائها بكمالها و انما لم يتوجه الامر اليه لمكان فرد آخر خال عن المفسدة بحيث لو كان الكنى منحصراً في هذا الفرد لصدر الامر به من ناحية المولى في مقام الترجيح وهذا كاشف عن كونه قابلاً لان يتقرب (قوله الامر الثاني قد مر في بعض المقدمات انه لا تعارض بين مثل خطاب صل و خطاب لا تغصب (اقول) لو علم ثبوت المقتضيين للحكّمين من الخارج و علم الاقوى منهما بحسب التأثير فلا شك في عدم معاملة التعارض معهما لكى يقدم الاقوى منهما دلالة او سنداً بل تقدم الاقوى منهما تأثيراً وان كان الدليل عليه اضعف و قد مر وجهه في بعض المقدمات واما اذا لم يعلم الاقوى منهما مع احراز المقتضى لكلا الحكمين وقع التعارض بين الخطابين الظاهرين في الحكم الفعلى ويمكن احراز الاقوى منهما من طريق الدلالة اذا كان احدهما نصاً او اظهر دلالة بان يقال ان الجمع العرفي المقبول بين هذين الدليلين الدالين على الحكم الفعلى في جميع الافراد حتى في مورد الاجتماع يقتضى ان يحمل اضعفهما دلالة على انه بنحو الحكم الانشائي بقرينة اقويهما دلالة فيستكشف اقوائية المقتضى في الآخر الذي يكون دليلاً اقوى دلالة (ووجهه في ذلك ان ثبوت المقتضى في كايهما كما هو المفروض يوجب صدور الحكم الانشائي على طبةهما في كايهما

فمع صدور الحكم الانشائي وجوباً وتحريماً في كليهما لوجه الرجوع الى المرجحات السندية اصلاً فيكون وزانه وزان ظواهر الآيات المقطوعة السند فلامحيص اذن الا من الجمع الدلالي وحيث ان التعبد بالا قوى دلالة منبث عن ملاك ومقتضى فان لم يكن ذلك المقتضى اقوى امتنع التعبد بخصوص الاقوى دلالة دون الاضعف بل وجب العكس او التخيير فلامحالة يستكشف الاقوى منهما مقتضيا من الاقوى منهما دلالة بطريق الان بمعنى ان قوة الكاشف دليل على قوة المكشوف وليس المراد من الاينة هنا ما هو المعروف منها من كون المعمول دليلاً انياً على العلة لوضوح عدم علاقة العملية والمعلولية بين الظهور اللفظي والمدلول ومهما لم يكن بينهما اقوى دلالة فقتضية الجمع الدلالي حملهما على الحكم الانشائي وفي تعيين الحكم الفعلي في هذا المورد يرجع الى الاصول العملية و بالجملة الجمع العرفي دائماً يكون موجوداً ولا يصل النوبة الى الترجيح بحسب السند اصلاً ما حققنا انه مع احراز المقتضى فيهما يكون صدور الحكم الانشائي معلوماً فيكونان من قبيل مقطوعى السند و انما الشك في الحكم الفعلي ومع احرازه بالا قرائية بحسب الدلالة يشبث الحكم الفعلي وبطريق الان يستكشف كون مورده اقوى مقتضيا من الآخر هذا فيما اذا احرز من الخارج ثبوت المقتضيين (و امامع الشك فالروايتان المتكفلتان للحكم الفعلي متعارضتان فيقدم الاقوى منهما دلالة او سنداً (و يمكن استكشاف كونه اقوى مقتضيا بناء على الطريقة اذ مقتضى الدلالة الالتزامية فيهما ثبوت مقتضى الوجوب والتحريم كليهما وقضية الطريقة الكاشفة عن الحكم الواقعي كون الملاك في الاقوى دلالة او سنداً اقوى من الآخر على ما هو قضية عدم التعبد بالامارة الضعيفة والتعبد بالا قوى في مقام التعارض (و اما بناء على الموضوعية فالتعبد بالامارة انما يكون لمصلحة في سلوكه فالحكمان متراضان اعني وجوب العمل بخبر العادل لا الوجوب والحرمة الواقعيين فاذا لامعنى المدلالة الالتزامية على ثبوت المقتضى للحكم الواقعي اصلاً هذا شرح كلمات الاستاد (فقوله والا) اي لم يحرز الغالب منهما مع احراز المقتضيين او مع عدم احرازهما فالاول مورد الترجيح الدلالي فقط والثاني مورد الترجيح الدلالي او السندي (و قد سبق

هنا الاشكال فى تصوير مرتبة الانشاء للحكم الواقعى وعليه فمجرد احراز المقتضى
 امان الخارج او بمعونة الدلالة التزامية لا يبدى فى رفع التعارض اصلا فمفاد الدليلين
 ليس الا الحكم الفعلى ولا اثر من الحكم الانشائى هنالك اصلا فلا يكون الدليلان مع احراز
 المقتضى منهما فى حكم مقطوعى السند لكى لا يصل النوبة الى الترجيح بحسب السند
 مع الترجيح بحسب السند لا يمكن استكشاف اقوائية المقتضى التى هى المناط فى الترجيح
 عند العقل لما سيبحث فى مبحث التراخيخ من ان الترجيح بالمرجحات المنصوصة
 تعبدى فلمل الحكم الفعلى على طبق الاضعف لمصلحة فيه وكذلك الامر على الترجيح
 بحسب الدلالة بل ربما تنتفى الدلالة الإلتزامية على الجمع الدلالى عند انتفاء الدلالة
 المطابقة و انقلاب الظهورين الى ظهور واحد على حكم واحد يكون مفاد اقوى
 الدليلين ومع انتفاء الدلالة المطابقة لا يبقى الدلالة الإلتزامية قضاء للتبعية اللازمة
 فى اصل وجودها وان انفكت حجيتها عن حجية الدلالة المطابقة فظهر من جميع ما
 ذكرنا ان طريق الان مسدود فى المقام سواء احرز المقتضيان من الخارج او من
 الدلالة الإلتزامية نعم لو احرز اقوائية احدهما من الخارج فلا محالة يكون طريقا
 لاستكشاف الحكم الواقعى على طبق الاقوى فى نفس الامر لان المفروض عدم المانع
 للحكم الفعلى الا التضاد وانحصاره فيه فى هذا المبحث (قوله والا فلا محيص عن
 الانتهاء الى ما يقتضيه الاصول العملية) (اقول) لو احرز المقتضيان من الخارج على
 نحو القطع دون الظن والاحتمال فلا محيص الا عن الرجوع الى الاصول العمالية عند
 فقد الجمع الدلالى لما قد نبهنا عليه من ان لازم القطع بالمقتضيين هو القطع بصدور
 الطلب الانشائى والنهى الانشائى على طبق المقتضين فيكونان مقطوعى الصدور
 فلا بد من اعمال المرجحات الدالية دون السندية ومع فقدتها يكون المرجع هو الاصول
 العملية وهى هنا اصالة البرائه عن الحرمة ومع احتمال غلبة المفسدة على المصلحة
 الصلوتية لا يحصل القطع ببرائة النعمة عن التكليف المنجز بالصلوة اذ مع غلبة المفسدة
 والميفوضية الفعلية ليست الصلوة المتحدة معها قابلة لان يتقرب بها ومع احتمال
 الغلبة لم يحرز القابلية فلا يحصل القطع بالامتنال فيكون الاصل فى الصلوة هو الاشتغال

وفي حرمة الغصب هنا هو البراءة وسيأتي له مزيد ايضاح له عند تعرض الاستاذ في ذيل المرجح الثاني اعني (قولهم دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة) وهذا بخلاف ما اذا لم يقطع بوجود المقتضيين المحكمين وكان طريق ثبوتهما هو الدلالة الاتزامية لوضوح ان موضوع حكم العقل في باب التزام هو القطع بالمقتضيين ولا يترتب على الظهور الاثر المترتب على القطع فمع فقد المرجحات الدلالية لا بد ان يرجع الى المرجحات السندية ومع فقدتها فالحكم التخيير بين الخبرين لا الاصول العملية و مهما اختار المكلف الخبر الدال على وجوب الصلوة مثلاً بالنسبة الى المجمع فلا محالة يكون هذا الخبر حجة فعلية دون الخبر الدال على النهي عن الغصب فيصح الاتيان بهابداً على امرها الذي يكون هذا الخبر طريقاً اليه بناء على جعل الحكم المماثل وتمام الكلام في محله (قوله وذلك لثبوت المقتضى في كل واحد من الحكمين فيما) (اقول) مهما احرز المقتضى في كلا الحكمين من الخارج لامن نفس الدليلين بمعونة الدلالة الاتزامية فح لافرق بين اطلاق الدليلين بحيث يشملان للمجمع او اهمما لهما من هذه الجهة لوضوح ان الحكم الفعلي الواقعي وان كان على طبق الغالب في حالة الجهل ايضاً لعدم اختلاف الحكم الواقعي بين العالم والجاهل والمفروض كون مقتضى النهي غالباً على الآخر الا ان وجود مقتضى الوجوب يكون مؤثراً في صيرورة المجمع حسناً والجهل بالنهي عن قصور يمنع عن تنجز خطابه فلا يكون الاتيان بالمجمع معصية ولا قبيحاً فيكون قابلاً لان يقترب به بملاكه وان لم يكن هناك امر اصلاً فكما ان خروج المجمع عن تحت داليل النهي في صورة الاهمال لا يوجب التخصيص المصطلح بحيث يخرج مورد الاجتماع عن تحت دليل الامر رأساً كما هو قضية فرض الاهمال في الدليلين مع احرار المقتضيين من الخارج ومع عدم كون النهي المجهول قابلاً للمانعية كان المقتضى للصحة مؤثراً فكذلك في صورة اطلاق الدليلين لوضوح ان ترجيح احد الدليلين لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الاخر رأساً لان المفروض احرار المقتضى للصحة من الخارج ومع الجهل عن قصور لا يكون دليل النهي منجزاً بالنسبة الى الجاهل به فلا يكون معصية في حقه فيكون صدور الصلوة عنه بداعياً

الامر التخيلى مقرباً نظراً الى اشتغالها على المصلحة الصلوتية مع كونها متصفة بالحسن وقد اسمعناك فى ذيل الامر العاشر عدم وقوع الكسر والانكسار بين المصالح والمفاسد فيكون الاتيان بالصلوة فى حالة الجهل عن قصور استيفاء لتامام المصلحة الصلوتية وان كان المكلف واقفاً فى مفسدة الغصب لكنه لا تكون مبعدة له للجهل المعذور فيه عقلاً (ومما ذكرنا ظاهر انه يمكن اتمام هذه المسئلة بلا حاجة الى التشبث بذيل الحكم الاقتضاى الانشائى الذى يقول به الاستاد وقد مر شرح كلماته على مبناه فى ذيل الامر العاشر هذا كله بناء على احراز المقتضيين من الخارج (واما بناء على احرازهما من نفس الداليلين بمعونة الدلالة الالتزامية الكاشفة عن ثبوت المبادئ لكل من الامر والنهى التى منها المصلحة والمفسدة فلا شك ان الدلالة الالتزامية متفرعة على الدلالة المطابقة فلا بد من اطلاق الداليلين او عمومهما بحيث يشملان لمورد الاجتماع لكى يستكشف منه كون المجمع واجداً للمصلحة والمفسدة المقتضيين للامر والنهى فمهما كانا ظاهرين فى الحكم الفعلى كانا متعارضين لامحالة فلو كان بينهما مجمع دلالى بحيث ينقلب الظهوران الى ظهور واحد كاشف عن كون المراد واحداً من الحكمين لم يكن دلالة التزامية الاعلى ملاك واحد لذلك فلزم ينقلب الظهوران الى ظهور واحد فلا اقل من سقوط الاضعف عن الجحجية فليس فى البين الا حجة واحدة على واحد من الحكمين فيخرج عن محل الكلام المفروض فيه النهى الفعلى مع الامر بالصلوة فى غير المغصوب (ودعوى) ان قضية الدلالة الالتزامية و بناء الجحجية على الطريقة عدم انتهاء الامر الى التعارض بل هو من باب التزام الا اذا علم بكذب احد الداليلين (مدفوعة) بان قضية تنا فى الاطلاقين بالنسبة الى المجمع دخولهما فى موضوع التعارض و شمول حكمه من الترجيح او التخيير و معه لا يبقى مجال للتشبث بالدلالة الالتزامية على الحكمين الانشائيين لكى يخرجا عن موضوع التعارض ويدخلا فى باب التزام اوضح تفرع الدلالة الالتزامية على المطابقة وليس لشوب المقتضيين فى الواقع اثر شرعى كى يكون الظهور بمعونة الدلالة الالتزامية حجة عليه فالقطع بهما يكون تمام الموضوع فى باب التزام وقد مر فى ذيل الامر التاسع

مزيد ايضاح له فما عن بعض المحشين قده لا يخلوا عن النظر (قوله من جهة تقدم احد المقتضيين وتأثيره فعلا المختص بما اذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضى) اقول قوله المختص صفة لقوله وتأثيره وقوله المقتضى صفة لقوله المختص (و مراده ان تأثير احد المقتضيين فعلا انما يختص بما اذا لم يمنع عن تأثيره مانع ومع وجود المانع لا يؤثر المقتضى و حيث ان المقتضى لحرمة الغصب لا يكون مؤثراً فعلا لمانعية الاضرار والجهل عن تأثيره كان المقتضى لصحة الصلوة مؤثراً فعلا (اما) مانعية الاضرار لا بسوء الاختيار فلعدم النهى معه و اما مانعية الجهل عن قصور فلعدم فعلية النهى الواقعى مع الجهل بناء على القول بكون النهى الواقعى عند الجهل اقتضائيا انشائيا فيكون التأثير المختص بعدم المانع هو المقتضى لصحة مورد الاجتماع مع الامراو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهى او عن فعليته كما هو كك فيما نحن فيه (اما تصوير الامر فبناء على جعل الاحكام الاقتضائية على طبق المصالح والمفاسد الواقعية بالاملاحة الاقوى منها فى مقام جعلها على نحو الاقتضاء والانشاء وانما يختص لمحاظها فى مقام فعلية الاحكام كما هو مذهب الاستاد ومن البين ان النهى الانشائى مع الجهل به عن قصور لم يصل الى مرتبة الفعلية فى حق الجاهل فيكون الامر الانشائى بالصلوة بالغاً الى تلك المرتبة فى حق العالم به كما هو المفروض فى المقام (واما) بدون الامر فبناء على تبعية الاحكام الواقعية لهما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد الواقعية وقد سبق بيانه فى الامر العاشر (قال المحشى الشيخ على قده المقتضى صفة لقوله التخصيص العقلى بعد توصيفه بقوله المختص و يكون كل منهما مبيناً لخصوصية من التخصيص العقلى الفارق له مع التخصيص اللفظى انتهى كلامه) وفيه ان هذا تبعيد لمسافة مرجع الصفة بالضرورة داعية اليه كما لا يخفى على المتدرب (قوله) وقد ذكر والترجيح النهى وجوها (منها) انه اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر (اقول كون النهى اقوى دلالة يستلزم الجمع الدلالي الكاشف عن كون المراد من الصلوة الواجبة غير الفرد المجتمع مع الغصب ويخرج المجتمع عن تحت الامر راساً وهذا حكم التعارض فى الدليلين المتعارضين لا التزامه

ومعه لا يمكن استكشاف المقتضى فى الصلوة المجتمعة مع الغصب ولو بالدلالة
الالتزامية لوضوح انها متفرعة فى اصل وجودها على الدلالة المطابقة وقد سبق فى
ذيل الامور التاسع ان قضية تنا فى الاطلاقين الشاملين للمجمع دخولهما فى موضوع
التعارض فيلحقه حكمه قبل ان تصل النوبة الى الالتزامية (ولو فرض) احراز
المقتضى للصلوة من الخارج و سلمنا كون الاقوى دلالة كاشفا بطريق الان عن
كون المفسدة فى النهى اقوى مناطا من المصلحة فى الامر لم يكن من المرجحات
لنهى فى هذا الباب اصلا لان الكلام فى عدم المرجحات التى تكون كاشفة عن غلبة
واحد من المقتضيين لكى يجعل ذلك طريقا الى استكشاف حكم الشرع على طيقه
ومع دلالة الدليل اللفظى على الحكم الشرعى لا يبقى حاجة الى ذلك المرجح فلا
مساس لهذا الوجه بهذا الباب اصلا (قوله اللهم الان يقال ان فى دلائلهم على الاستيعاب
كفاية ودلالة على ان المراد) (اقول) تقريره ان الاطلاق البدلى فى قوله صل بالنسبة
الى فرد الصلوة المتحد مع الغصب يحتاج الى احراز تساوى الافراد فى الغرض عند المولى
لكى يحكم العقل بالتخيير وكفاية الايمان بالمجمع لوصول الامتثال بخلاف الاطلاق
الشمولى فى قوله لا تغصب فانه لا يحتاج الى ازيد من ورود النهى على الطبيعة المهمة
الغير المعقدة فيسرى النهى الى الافراد طراً ومن البين انه مع وجود الاطلاق الشمولى
لا يكون الافراد متساوية حتى يحكم العقل بالتخيير بين المجمع وغيره فيكون حججة
الاطلاق البدلى متوقفة على عدم المانع فى بعض الافراد عن حكم العقل بالتخيير ومع سريان
النهى الى المجمع لارجه لحكم العقل بالتخيير بين المجمع وغيره هذا بناء على كفاية دلالة
النهى على الاستيعاب للدلالة على ان المراد من المتعلق عرفاً هو المطلق بلا حاجة الى مقدمات
الحكمة فيه (بل يمكن ان يقال بتقديم الاطلاق الشمولى على البدلى ولو مع فرض الحاجة
اليها فى حمل المتعلق على الاطلاق نظراً الى انه بعد انعقاد الظهور فى السريان ولو بمعوته
فى الدليل المنفصل يكون مفاد النهى هو الاستيعاب لتمام الافراد ويكون المولى فى
مقام بيان حكم الافراد باجمعهما بخلاف العموم البدلى فانه بعد انعقاد الظهور بمعوته
مقدمات الحكمة ليس مفاده الا كفاية فرد واحد فى مقام الامتثال والتسرية الى كل

فردانما يكون بحكم العقل نظراً الى عدم التفاوت في الوفاء بفرض المولى بالاستيعاب
تسرية للحكم من قبل المولى والتخيير تسرية من قبل العقل ومن البين ان الحكم
بالتخيير من قبل العقل يتوقف على عدم ورد بيان من قبل المولى ولو بدليل منفصل
بالمنع من الاكتفاء بالفرد المجتمع مع الغضب فالسريان في جانب النهي من ناحية
المولى الى المجتمع بيان عند العقل وبعد ورود البيان لا يحكم بالتخيير بين الاتيان
بالمجتمع وغيره ولا يحكم بكفاية الصلوة المتحدة مع الغضب المشمولة للنهي مع
البيان المولى اصلا وفي تقارير بعض الاعلام في مبحث الواجب المشروط ما يقرب
من ذلك (و قال في مبحث اجتماع الامر والنهي ان شمولية الاطلاق من مرجحات
الدلالة و معها لا يتم مقدمات الحكمة في طرف الاطلاق البدلي انتهى) والتحقيق
جريان مقدمات الحكمة فيه و ينعقد له الظهور وربما يترجح ظهوره على الاطلاق
الشمولى و سنعود الى ما في كلماته ونواجهه في موضعين في مبحث العام والخاص
وفي مبحث المطلق والمقيد انشا الله (ولعل قوله فتدبر) اشارة الى الفرق بين لفظة
كل ونحوه مما هو موضوع لافادة العموم وبين النفي والنهي المفيد للعموم بمعونة
العقل حسبما ياتى بيانه في مبحث العموم (قوله ومنها ان دفع المفسدة اولى من
جلب المنفعة (اقول) ينبغي ان يكون محل الكلام في الواجب المضيق الذى لا بدل
له المتخذ مع الحرام لكي يدور الامر بين جاب المنفعة ودفع المفسدة كازالة النجاسة
عن المسجد التى وجوبها فوري بالماء المغصوب المنحصر فيه بحيث لا يوجد ماء
مباح ففيها جلب مصلحة الواجب مع الوقوع في مفسدة الغضب واما في الواجب الموسع
الذى له فرد آخر ماعدا الفرد المتحد مع الحرام فليس هنا لك دوران كك لوضوح
انه يحصل جلب مصلحة المأمور به على تقدير ترك هذا الفرد و اختيار فرد آخر
في امثال الامر الموسع مع عدم الوقوع في مفسدة الحرام فاذن يمكن للمكلف
التحرز عن مفسدة الحرام مع استيفاء مصلحة الواجب و من البين ان هذا متعين
عند العقل ولاوجه لتجويز الافتحام في مفسدة الحرام مع امكان جلب مصلحة الواجب
باتيان فرد آخر سوى هذا الفرد المتحد مع الحرام كما انه لاوجه لاستكشاف حكم

الشارع من باب اهمية الحرام او الواجب فى هذه الصورة لوضوح امكان استيفاء الغرضين للأمر فى مقام الجعل بتخصيص الأمر بغير هذا الفرد فلاوجه لبقاء الامر فى الفرد اصلا لكى يقال دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة لكى يجعل ذلك طريقا لاستكشاف الامر على الثانى دون الاول (قوله ولا يخفى ما فيه فان الواجب ولو كان معيننا ليس الا لاجل ان فى فعله مصلحة) (اقول) ليس فى كل واحد من الواجب والحرام مصلحة و مفسدة فى طرفى الفعل وتركه على عكس الآخر والا يلزم ان يكون فى كل واحد من الواجب والحرام انشاء ان مستقلا الوجوب والحرمة احدهما مدلول عليه بالدلالة المطابقة والآخر بالدلالة الالتزامية والدلالة الالتزامية وان كانت تابعة للمطابقة لكن تقيض كل واحد منهما حيث انه مشتمل على مفسدة مستقلة او مصلحة كك فلامحالة يكون الانشاء المتعلق به مستقلا فيلزم انقسام الواجب الى واجب وحرام كانهقسام الحرام الى حرام وواجب فيستتبع كل منهما عقابين واحد على ترك الواجب والآخر على ارتكاب الحرام و فساد غنى عن البيان (قوله خصوصا مثل الصلوة وما يتلو تلوها) (اقول) قد عرفت آنفا انه لا دوران بين الصلوة الموسعة التى لها فرد آخر يخلوا عن مفسدة الغضب فلاوجه لتجوز العقل ولا الشرع اتيان الصلوة فى المكان المغصوب او مع فرض غلبة مصلحة الصلوة على مفسدة الغضب اذ لاقل من كون الصلوة فى خارجها اهم لخلوها عن منقصة الغضب فتكون هى المأمور بها لا الصلوة المتحدة مع الغضب وقد تقدم الكلام فيه سابقا فلا بد من فرضها فى ضيق الوقت مع احراز غلبة المصلحة بحيث كان قضيتها اتيانها تامة الاجزاء والشرايط فيكون جلب المنفعة ح اولى من دفع المفسدة عقلا وشرعا وتكون مأمور بها لا منهيها عنها فظهر ان الاولوية مطم ممنوعة (قوله واو سلم فهو اجنبى عن المقام فانه فيما اذا دار بين الواجب والحرام) (اقول) اولا لا دوران فى محل الكلام لو كان مرادهم هو الدوران بين الواجب الموسع كالصلوة والحرام التعينى كالغضب لما اسمعنا كانه يمكن استيفاء تمام المصلحة بالاتيان بفرد آخر يكون خاليا عن مفسدة الحرام و ثانيا بعد فرض الكلام فى الواجب المضيق والحرام التعينى انما يكون

ترجيح دفع المفسدة على جلب المنفعة في افعال المكلفين في مقام اختيارهم للفعل او الترك بما هو اوفق بغرضه بعدم إمكان الجمع بينهما لافى مقام جعل الاحكام لوضوح ان المرجح هنالك ليس الا حسن التكليف او قبحه اما للمصالح والمفاسد الكامنة في الافعال اولما في نفس التكليف بالفعل من الرجحان العقلي عند المولى الحكيم العالم بالمواقب ولا معنى لجلب المنفعة ودفع المفسدة بالنسبة الى المولى الغنى بالذات نعم لو كان صدور الحكم منه لما في الافعال خاصة كان ترجيح العقل دفع المفسدة على جلب المصلحة طريقا لاستكشاف حكم الشارع بالحرمة دون الوجوب إذ قضية الحكمة والعناية دفع المفسدة الغالبة عن العباد بزجرهم عن ذلك العقل وهذا بخلاف ما اذا كان صدور الحكم لمصلحة فيه اذ لا طريق للعقل لادراكها بتاتا ولا بد من دعوى القطع بذلك كدعوى القطع بترجيح العقل دفع المفسدة مطم على جلب المنفعة وكلماتهما ممنوعة جداً وح يصير زمام الترجيح بيد المكلف في فرد دار امره بين الواجب والحرام فمع جريان البرائة يختار ما هو اوفق بغرضه من الفعل او الترك وربما يختار الترك لاولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة هذا حاصل ما افاده في المتن والهامش (قوله كما في دوران الامر بين الوجوب) (اقول هذا كما اذا كان واجب و حرام هما تعيينيان ولم يقدر على امتثالهما معا فلا حرج في ترجيح ذي المفسدة على ذي المصلحة بقاعدة الاولوية واستكشاف الحرمة) (قوله لاصالة البرائة عن خرمته فيحكم بصحته ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الاجزاء والشرائط) (اقول) المقروض احراز الاقتضاء في محل الاجتماع للوجوب والحرمة وانحصار المانع في التضاد فبناء على جعل الاحكام الانشائية على طبق الجهات الواقعية المقتضية لاشك ان الامر الانشائي والنهي الانشائي كايهما موجودان في المجمع بلا تراحم بينهما اصلا كما هو قضية الحكم الانشائي والعلم بوجوب الصلوة تعيينا مانع عن اجراء البرائة في جانب الوجوب بخلاف النهي عن الغضب فانه يدخل الى نواهي متعدده فلا مانع من جريان اصالة البرائة عن الحرمة الفعلية المشكوكة ومع جريان اصالة البرائة الشرعية بمثل حديث الرفع ونحوه يمتنع صيرورة الحرمة الانشائية

فعالية فلا مانع من صيرورة الوجوب الانشائي فعليا ومع قصد الامر بقصد الصلوة الواقعة فى المكان المغضوب صحيحة ولو فى سعة الوقت (واما مع جريان اصالة البرائة العقلية فليست مانعة عن الفعلية لكنها مانعة عن التجزؤ وصحة العقوبة ومع عدم استحقاق العقوبة لا يكون اتيان المجمع مبعوضا فعليا فلا يكون مبعداً والمفروض وجود الامر بالصلوة ولو على نحو الانشاء فلا غرو فى القول بصحة الصلوة بداعى امرها وحيث ان الغصية ليست بممانعة شرعا بان يكون عندها مأخوذاً فى الصلوة بل يكون مانعيتها عقلية للزوم معذور التضاد فى المجمع فلا مانع من الحكم بصحة الصلوة فى الدار المغضوبة ولو على القول بالاشتغال فى الشك فى الاجزاء والشرايط لعدم دخل عدم الغصب فى الصلوة لكى يكون من ذلك الباب (قوله نعم لوقيل بان المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة فى المبعوضة ولولم يكن الغلبة) (اقول) قد عرفت ان الحرمة الذاتية الانشائية معلومة للمكلف وكذا المفسدة ولولم يكن غلبة المفسدة معلومة فكما ان احراز الحرمة الفعلية يكون مؤثراً فى تبعات المرتبة الشديدة ويكون مستتبعا للعقاب الشديد ولولم يعلم المكلف بما عليها واقعا من المرتبة الشديدة فكذلك العلم بالحرمة الانشائية والمفسدة الذاتية وعاليه فلا يجزى اصالة البرائة عن الحرمة الفعلية لان المفروض كفاية احراز الحرمة الانشائية فى التأثير فى استحقاق العقوبة على المرتبة الفعلية الشديدة فلا يكون اصالة البرائة مؤمنة عن العقاب المحتمل ويكون اصالة الاشتغال بالواجب العبادى محكمة لعدم تأنى قصد القرينة مع العلم بالمبعوضة الذاتية وان كان غلبة المفسدة مشكوكا (قوله فتأمل) (اقول) قد نبه فى الهامش على وجه التأمل (قال بعد توضيح ما فى المتن لكنه انما يكون اذا لم يحرز اياهم ما يحتمل ان يراجعها ويمنع عن تأثير المبعوضة وامامه فيكون الفعل كما اذا لم يحرز انه ذو مصلحة او مفسدة مما لا يستقل العقل بحسنه او قبحه وح يمكن ان يقال بصحته عبادة لو اتى به بداعى الامر المتعلق بما يعمله من الطبيعة بناء على عدم اعتبار ازيد من اتيان العمل قريبا فى العبادة وامتثالا للامر بالطبيعة وعدم اعتبار كونه ذاتا راجحا كيف ويمكن ان لا يكون جل العبادات ذاتا راجحات بل انما يكون كك فيما اذا اتى بها على نحو قربى نعم المعتبر فى

صحة عبادة انما هو ان لا يقع منه مبعوضا عليه كما لا يخفى وقولنا فتأمل اشارة الى
 ذلك انتهى ما فى الهامش (و قوله بناء على عدم) دفع لاشكال وهو انه مع احراز
 ما يحتمل ان يزاحم المفسدة الواقعية التى هى المقتضية للمبعوضة الفعلية المستتبعة
 للحرمة الفعلية يكون حال الواقعة كما اذا لم يحرز انه ذو مصلحة او ذو مفسدة مما
 لا يستقل العقل بالقبح ولا بالاحسن فكذلك حال هذه الواقعة مما يحتمل ان يكون المقتضى
 مجامعا مع المانع فلا يستقل بالاحسن فلا يكون واجبا عند العقل فليس قابلا لان
 يتقرب به لاقل من الشك فى القابلية ومن البين انه يعتبر فى العبادة مع قصد القرية
 ان يكون قابلا لان يتقرب به (واجاب) عن هذا الاشكال بقوله بناء على عدم) وحاصله
 انه لا يعتبر فى العبادة الا كونها قريبة بمعنى كون الداعى اطاعة الامر والمفروض
 العلم بالامر المتعلق بالطبيعة الشاملة لهذا الفرد لمكان اشتغال الطبيعة على المصلحة
 وان لم يعلم كونها غالبية على المفسدة ولم يحرز فى العبادات جلها لولم يكن كالمها
 ان تكون راجحة فى نفسها قبل الامر بها لاحتمال كون المصلحة فى نفس التعبد
 بها لافى الفعل الماتى به فيكون رجحانها حادثا رتبة بعد الاتيان بها بداعى امرها
 و يتصف ذلك الفعل بالاحسن بهذا الاعتبار لافى نفسه نعم لو احرز فى الفعل مصلحة
 غالبية بحيث يتصف بالاحسن عند العقل مع قطع النظر عن الامر لكان يكفى اتيانه
 بداعى حسنه و رجحانه عند العقل فضلا عن الاتيان بداعى امره ولكن احرازه كك
 دونه خرب القتاد فظهر من ذلك كله صحة العبادة المتحدة مع الحرام مع الشك فى
 غالبية المفسدة مع احراز المصلحة المقتضية وان لم يحرز كونها مانعة عن تأثير مقتضى
 المفسدة (هذا شرح كلمات الاوستاد متناز هاشا بناء على مبناه من تصوير الحكم
 الانشائى) وقد تكرر منا الاشكال فيه وانه ليس فى الواقع الاحكم واحد على طبق
 الغالب من المقتضيين ومع عدم العلم بالامر وعدم احراز الغالب لوجه المحكم بصحة
 الصلوة وان كانت اصاله البرائة عن الحرمة المشكوكة جارية ومع جريانها لا يكون
 الاتيان بالمجمع مبعداً لكن هذا القدر لا يكفى للمقربة بل لابد من احراز كونه
 مما يصلح ان يتقرب به وان يكون محبوبا عند العولى ومع احتمال غالبية المفسدة

لايتأتى منه قصد القربة والمفروض عدم العلم بالامر ولو انشاء لكى يكون فى قصده كفاية فى التقرب به الى المولى ثم لاينذهب عليك الفرق بين مانحن فيه و مسئلة الجاهل القاصر وان كان شاكا فان المفروض هنالك هو الشك فى النهى وفى اصل المفسدة مع عدم اطلاق الدليل للنهى بالنسبة الى المجمع فمع التمسك باطلاق الامر يتمشى منه قصد القربة والمفروض استيفاء المصلحة الملزمة اما فى الفعل او فى التعبد به و ان كان واقعا فى المفسدة الغالبة فشتان ما بين المسئلتين و قد دمر الكلام فى الجاهل القاصر (ثم ان المحشى الشيخ على قدس سره قد خالف الاستاد فى البناء مع انه موافق له فى المبنى اعنى الوجود الانشائى كما يظهر من حاشيته المعلقة فى مبحث الطلب والارادة) و قال هنا وفيه ان مجرد نفي فعلية الحرمة باصالة البرائه لايكفى فى صحة العبادة لما عرفت من اشتراطها مضافا الى قصد التقرب بكون الفعل صالحا للتقرب به بان يعلم بكونه ذا مصلحة غير مزاجم بالمفسدة انتهى موضع الحاجة (وفيه ان الامر الانشائى يصير فعليا بعد انتفاء فعلية النهى بمعونة جريان اصالة البرائه و قد تقدم بيان كفاية قصد الامر فى حصول التقرب به بلا حاجة الى احراز غلبة المصلحة نعم ما ذكره متين لولم يحصل العلم بالامر مع العلم بالمفسدة واحتمال كونها غالبة حسيما مربياته (قوله ولو سلم فليس حرمة الصلوة فى تلك الايام ولا عدم جواز الوضوء منها مربوطا بالمقام) (اقول) يعنى لو سلم حصول الظن من هذا الاستقراء الناقص و كونه جحة فليس الحكم فى هذين الموضوعين مربوطا بما نحن فيه اصلا لان الكلام فى مقامنا هذا فى تعيين الحكم الواقعى من طريق احراز غلبة المفسدة على المصلحة فيثبت بذلك كون الحكم الواقعى عند المولى هو الحرمة والحرمة فى هذين الموردين حكم شرعى ظاهرى موضوعه الشك وبعد الحاق مانحن فيه بالاستقراء يلزم ثبوت الحرمة الظاهرية لا الحرمة الواقعية مضافا الى ان ثبوت الحرمة الظاهرية فى ايام الاستظهار لدليل لا ينسحب فيما نحن فيه وهو قاعدة الامكان فى رؤية الدم فى المبتدئة انما يكون التى لم يكن لدمها حالة سابقة لكى يجرى الاستصحاب و اما فى رواية الدم بعد العادة قبل تمام العشرة فيجرى فيه الاستصحاب مع جريان قاعدة الامكان ومن البين عدم جريانها

في المقام هذا اذا كانت الجريمة ذاتية ولو كانت تشريعية فمن المعلوم عدم الارتباط به اصلاً ومن هنا ظهر انه ليس منه ترك الوضوء من الانائين فان حرمة الوضوء من الانائين المشتبهين تكون تشريعية لا ذاتية والكلام في جريان الاستصحاب في خصوص النجاسة دون الطهارة مبنى على اشتراط اتصال زمان الشك بزمان اليقين وبيانانه هو كقول الى محله (قوله الظاهر ايجوز تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والمجتهات في انه لو كان تعدد) (اقول) المراد من تعدد العنوان ان يكون مركز الامر والنهي متغايرين بانفسهما مع قطع النظر عن المتعلقة بعنوان الصلوة والغصب والمراد من تعددهما بالاضافات ان يكون مركز الامر والنهي واحداً عنواناً و انما يكون التغاير بالمتعلقات خاصة (كأكرام العالم ولا تكريم الفاسق) وهذا اولى من التمثيل (باكرام العلماء) الظاهر في الاستيعاب اذ لا يزمه عدم المندوحة الا ان يراد منه الجنس لا العموم (كقول القائل انى اتزوج النساء واليس الثياب) والقائلون بالجواز بين من يقول بعدم سراية الحكم من العنوان الى فرده اصلاً كما الكليه في قولنا (الانسان كالى) و على هذا المبنى في الجواز لا يحتاج قوله الى اختلاف العنوان في متعلق الامر والنهي نعم يستثنى منه الاختلاف بمجرد الاطلاق والتقييد كقوله (صل ولا تصل في المكان المغصوب) نظراً الى ان المطلق والمقيد متحدان ذاتاً في عالم الذهن والخارج لوضوح ان الماهية التي يلاحظ معا شئى من الاعتبارات هي عين تلك الماهية اذا اخذت ببعض الاعتبارات فان معنى الاطلاق هو عدم دخل قيد من القيود في مطلوب الامر لادخل الاطلاق فيه لكي يكون المطلق مأخوذاً بقيد الاطلاق مبيناً مع المقيد والالم يصدق المطلق على المقيد فتوارد الامر والنهي عليها اطلاقاً وتقييداً يوجب توأهما على موضوع واحد حتى في عالم الذهن (وبين من يقول بان الحكم بعد السراية الى الفرد لا يكاد يسرى من هذا الفرد الى فرد آخر نظراً الى ضيق دائره المرأة عن الاحاطة الى غير افراد تلك الطبيعه ومن البين ان مركز الامر والنهي اذا كانا مقيدين بتغيرين كفى ذلك في الجواز على كلا القولين لوضوح ان تباين القيدين كالعالم والفسق مثلاً يوجب تغاير المركزين في عالم الذهن

من حيث كونهم مقيدين وان كان ذات المقيد واحداً ذاتا لكن التقيد داخل وان كان القيد خارجا فلا يلزم اجتماع الضدين فى مرحلة الجعل والمفروض عدم سراية الحكم من عنوان العالم الى عنوان الفاسق وبالعكس لكى يلزم اجتماع الضدين فى المصداق فظهر مما ذكرنا ان اختلاف الاضافات بالمعنى الذى ذكرنا يكفى للمقول بالجواز وان كان مركز الامر والنهى واحداً (قوله ضرورة انه يوجب ايضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح) (اقول) لاشك فى ايجاب القيود المختلفة فى تفاوت المصالح والمفاسد سواء كانت نوعية او كانت شخصية مثلاً الحدث على المعروف والردع عن المنكر قولاً وعملاً مشتمل على المصلحة الراجعة الى اصلاح النوع وبها يستقيم حيوة الاجتماع وبها يصلح حال الفرد فلا غرو فى كون اكرام العالم مشتملاً على المصلحة لعلمه النافع لحيوة الجامعة النافعة لحيوة الافراد ككون اكرام الفاسق مشتملاً على المفسدة من حيث ضرفه بها ففهمنا اختلافت المصالح والمفاسد بالقيود والاضافات فلا جناح فى اختلاف الامر والنهى حسب اختلافهما فحيث ان متعلق الامر مغاير لمتعلق النهى عند القائل بالجواز فلا حرج فى كون اكرام العالم الفاسق مجعماً لهما فيكون اكرامه امتثالاً و معصية من جهتين و قد مر غير مرة عدم وقوع الكسر والانكسار بين المصالح والمفاسد فيمكن ان يكون علمه نافعا من جهة وفسقه ضاراً من جهة اخرى كما هو المشهود بالعيان فى بعض الاحيان و من البين ان المصالح والمفاسد هى الجهات المحسنة والمقبيحة عند العقل نعم يمتنع اتصاف الفعل الواحد بالحسن والقبح فعلا لان تلك الجهات تعليمية عند العقل لا تقييدية ويكون حكمه تابعا لاقوى الجهات فى نظره فلا يكون اكرام العالم الفاسق الاحسانا وقبيحا نظراً الى غلبة احدى الجهتين على الاخرى وهذا بخلافه عند الشارع فانها جهات تقييدية عند القائل بالجواز فلا جناح فى كون المجمع محكوماً بحكمين ولا يلزم محذور اجتماع الضدين (ومن هنا) توجه النظر فى كلام صاحب تقريرات بعض الاعلام حيث (قال و كك يخرج عن محل الكلام ما اذا كان العموم من وجه بين متعلق المتعلقين نظير اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فان كلا من العنوانين

الاشتقاقين مأخوذًا لبشرط والتركيب بينهما اتحادى انتهى موضع الحاجة) وقد بنى
 اساس الجواز والامتناع على تعدد المقولتين وجوداً و وحدتهما فى المجمع وقد
 هدمنا هذا الاساس من بنيانه و اوضحنا سبيله سابقاً بما لا مزيد عليه (و مما ذكرنا
 ظهر اندفاع اعتراض المحشى الشيخ على قدس سره (قال ولا يخفى ان الموضوع
 فى تعدد الاضافات انما هو العنوان المضاف لا الاضافة وهو واحد فلا يصير من قبيل
 الاجتماع انتهى موضع الحاجة) لوضح انه لولا تغير الحشيات بتعدد الاضافات
 لبطلت الاحكام العقلية فضلا عن الاحكام الشرعية التعمدية نعم قد سبق منا كلام فى
 وجه استثناء هذا المثال و نحوه عن محل الكلام كان مبناه على الفرق بين القضايا
 الطبيعية والحقيقية والقول بجواز الاجتماع فى الاولى دون الثانية ولعل هذا هو الوجه
 فى التزام بعضهم بعدم الجواز فى هذا المثال مع قوله بالجواز فى غيره نظراً الى
 سريان الحكم الى الافراد فى الحقيقية التى هى قسم من المحصورة دون الطبيعية
 (ولكن التحقيق عدم الفرق لما اسمعناك فى المقدمات من ان الموضوع تارة يعتبر
 لبشرط و لازم اتحاده مع الافراد سريان احكام الافراد اليه و بالعكس كقولنا
 الانسان موجود عالم كاتب الى غير ذلك من العواض الخارجية الغير الآبية عن
 السريان الى الخارج ولو كانت من صنع الخارج المحمول كالعمى و نحوه مما
 يكون الانصاف فى الخارج (و اخرى) يجعل مرأة لها كقولنا المعنى الحرفى لا يقع
 مسنداً ولا مسنداً اليه و من البين ان هذا المعرف بالام معنى اسمى قد جعل مرأة
 للمعنى الحرفى ويمتنع اعتباره لبشرط كى يتحد مع المعنى الحرفى وهذا سريان
 لحاظى يتقدر بقدر سعة المرأة و ضيقه والموضوع فى الوجوب والحرمة كك
 وان كانت القضية حقيقيه باعتبار المتعلق الخارجى لانهما متأبيان بذاتهما عن
 السريان الى الخارج فالموضوع فيهما مرأة للخارج فلا يلزم الاجتماع (قوله وان
 البحث فى هذه المسئلة فى دلالة النهى بوجه ياتى تفصيله على الفساد بخلاف تلك
 المسئلة) (اقول) ينبغى التنبيه على وجوه الفرق بين المسائلتين اولاً ثم بيان التمييز
 بينهما بتفاوت الجهة المبحوث عنها المذكورة فى كلام الاستاد (الفرق الاول)

من حيث تعدد العنوان فى المسئلة السابقة و وحدته فى هذه المسئلة و بعد البناء على عدم الاجدءا بتعدد العنوان وان النهى يسرى الى متعلق الامر يبحث هنا عن اقتضاء النهى للفساد فتكون تلك المسئلة بمنزلة الصغرى لهذه ومن البين ان الحاجة الى اثبات الصغرى فى تلك المسئلة انما قاتنى فى تعدد العنواين فى خصوص العبادات فلو فرض تعلق النهى بنفس العبادة او بجزئها او وصفه الداخلى او الخارج حسبما يأتى بيانه فلا تمس الحاجة الى تلك المسئلة اصلا ومن ثم يذهب القائل بالجواز الى اقتضاء النهى للفساد فى هذه الصور كما ان الفساد فى المعاملات لا يتوقف على اثبات تلك الصغرى اصلا لوضوح ان انتفاء حكم آخر من الاحكام الاربعة ما عدى النهى بسبب تعلق النهى اليها لا يكفى للقول بالفساد فى المعاملات ولا ملازمة عند العقل بين النهى عنها و عدم ترتب الملكية ونحوها عليها حسبما يأتى بيانه (الفرق الثانى) ان القائل بالامتناع لا يلزم بفساد العبادة فى الجاهل القاصر ويكتفى بوجود المالك للقول بالصحة حسبما مر بيانه بخلاف القائل بالفساد فى هذه المسئلة فانه لا يفرق بين العلم والجهل ولكن ربما يترأى من تقارير الشيخ قده التسوية بين المسائلتين (قال ومتى انتفى النهى لمانع كالغفلة والنسيان والضرورة و نحوهما مما يرتفع معها التكليف فلا فساد انتهى) وانت خبير بان الكلام هنا فى تعلق النهى بنفس العبادة فلا امر ولا كاشف عن الملاك اصلا بخلاف باب الاجتماع وسيأتى بيانه انشاء الله (الفرق الثالث) انه على القول بالامتناع لا يحكم ببطلان العبادة بل لابد من التماس دليل آخر يدل على غلبة المفسدة على المصلحة وربما كان مقضاء العكس كما فى بعض العبادات المهمة بالنسبة الى بعض المحرمات فيحكم بصحة تلك العبادة المتحدة مع الحرام ومع الشك فى غلبة احد المقتضيين ربما يقال بصحة العبادة مع اجراء اصالة البرائة وقد تقدم تفصيله وهذا بخلاف النهى عن العبادة فانهم يقولون بفسادها الا من شد ومن يقول بالصحة وربما يكون مستنده تعلق النهى بالعبادة الصحيحة نظراً الى اشتراط القدرة فى توجيه النهى الى الشئ فيكون مستنده ذلك لاغلبة المصلحة على المفسدة حسبما يأتى بيانه عند حكاية قول ابى حنيفة (الفرق الرابع) ان مسئلة الاجتماع عقلى و

مرجع النزاع فيها الى لزوم محذور التضاد فى المجمع وعدمه بخلاف هذه المسئلة فانهم ربما يستندون فى الفساد الى دلالة الصيغة لاسيما فى المعاملات كما ان الفساد فيها اعم من بطلان العبادة كما فى المعاملات (اذا تمهد ذلك فنقول فرق بعضهم بين المسئلتين كصاحب القوانين بان الموضوع فى المسئلة السابقة هو العموم من وجه وفى المسئلة هو العموم المطلق (وفيه ان النزاع فى تلك المسئلة فيما اذا تعلق الامر والنهى بطبيعتين متغايرتين ولو بحسب القيود ولو كان بينهما عموم مطلق كما اذا تعلق الامر بالحركة والنهى بالتداني الى موضع مخصوص فان الحركة والتداني طبيعتان مختلفتان و بينهما عموم مطلق و فرق بعضهم كصاحب الفصول بينهما بان النزاع هنا فى المتحدتين حقيقة وانما التغاير بينهما بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهى بالمقيد (و فيه ان النهى اذا تعلق بنفس العبادة بان يكون القيد وصفا للمكلف كالنهى عن صلوة الحايض فلا جرم ان النهى لم يتعلق بالمقيد بحيث يكون القيد مأخوذاً فى متعلق التكليف وكذا فيما اذا كان الوصف الملازم واسطة للثبوت فى تعلق النهى بنفس العبادة فان النهى لم يتعلق بالمقيد حسيما يأتى توضيحه انشاء الله (و ربما فرق بعضهم بين المسئلتين كصاحب الحاشية على المعالم بان البحث فى تلك المسئلة انما يكون عن الصغرى لهذه المسئلة ويقع مسئلتنا هذه كبرى للدليل الدال على المنع هنا لك (وفيه ما عرفت من وجوه الفرق بين المسئلتين من ان لازم القول بالامتناع ليس الالتزام ببطلان العبادة مع احراز الملاك للامر كما هو مبني تلك المسئلة مضافا الى اختصاص ذلك ببعض فروض هذه المسئلة ولايجرى فى المعاملات ولا يخفى ان الموضوع فى الصغرى والكبرى واحد وهو النهى فانه يقع البحث فى الصغرى من حيث سرابته الى متعلق الامر وفى الكبرى من حيث اقتضائه لفساد العبادة فلا بد من التمييز بين المسئلتين باختلاف جهة البحث ومع اختلاف الجهة المحبوث عنها لوجه لتلك التكاليف ويدور تمييز داخل المسائل عن خارجها على معرفة دخلها فى الجهة المذكورة بلا حاجة الى معرفة الموضوع مع ان تعدد موضوعات المسائل لا يوجب التمايز بين المسائل مالم تختلف الجهات

فلا بد من عقد مستلتين مع وحدة الموضوع و تعدد الجهة وعقد مسئلة واحدة مع وحدة الجهة ولو مع تعدد الموضوع و حيث ان الجهة الملحوظة فى هذه المسئلة حيثية دلالة النهى على الفساد فى العبادات والمعاملات فلامحاله تتميز عن الجهة الملحوظة فى تلك المسئلة وهى حيثية اجداء تعدد العنوان فى رفع غائلة اجتماع الامر والنهى فى مورد الاجتماع (قوله ولاينا فى ذلك ان الملازمة على تقدير ثبوتها فى العبادة انما تكون بينه وبين الحرمة) (اقول هذا اشكال على كون النزاع فى هذه المسئلة فى مرحلة الاثبات) ببيان الاشكال ان الفساد فى العبادة مترتب على الحرمة ولولم تكن مداولة المصلحة بل كانت ثابتة بمعونة الدليل اللبى فتكون الملازمة بين الحرمة والفساد لافى مدلول الصيغة فلامعنى لجعل النزاع فى دلالتها وعلى تقدير عدم الحرمة تكون الملازمة منتفية فلافساد لعدم الملزوم (وقوله لامكان الخ) جواب عن الاشكال توضيح الجواب انه تارة يراد من الفساد فى العبادة عدم موافقة المأئى به للامور به لمكان انتفاء امر به مع تعلق النهى به للزوم محذور التضاد بين الحرمة والوجوب بناء على توقف صحة العبادة على قصد الامر وعدم كفاية وجود الملاك وقصده فيها ومن البين ثبوت الملازمة عقلا بين الفساد بهذا المعنى والحرمة سواء كانت الحرمة مداولة للمصلحة او مستفادة من الدليل اللبى (و تارة اخرى) يراد من الفساد ما هو اعم من ذلك و كفاية قصد الملاك فى الصحة ومن المعلوم ان الحرمة وان كانت ناشئة من المفسدة لكنها لاتنا فى ثبوت المصلحة التى هى الملاك للوجوب ولا يكون الدليل الدال عليها دليلا على عدم المصلحة اذ ثبوت المفسدة لاينا فى ثبوت المصلحة فى المتعلقين المتغايرتين ولو فى الجملة حسبما مر بيانه سابقا حتى فيما اذا جرح بين دليل الامر والنهى جمعا دلاليا كما فى المطلق والمقيد نظراً الى ان مقتضى التقيد فى دال الامر خروج مورد النهى عن تحت دليل الامر راسا فلا يبقى طريق فى جانب الامر لاستكشاف المصلحة بطريق القطع لكن النهى لايدل على عدم المصلحة فى المجمع ومع احتمال المصلحة و كفاية قصدها فى صحة العبادة لايبقى ملازمة عقلية بين الحرمة والفساد بهذا المعنى وان كان قضية الاصل عدم كون الاتيان بها

مجزيا عن الاعادة والقضاء لكن هذه ليست قضية الملازمة بين الحرمة والفساد لاحتمال مصادفة مفسدتها مع المصلحة الملازمة فى متعاق الامر وعدم وقوع الكسرو والانكسار بينهما كما اوضحنا سبيله غير مرة وح ربما يستند القائل بالفساد الى دلالة صيغة النهى على الفساد ولو بالالتزام بمعنى ان يكون مدلولها المطابقى هو انشاء التحريم بداعي الكشف عن نقصان تلك العبادة جزء او شرطا فتكون الحرمة مولوية لا ارشادية لانتمال النهى اعنى طلب الترك على مصلحة فيه لا لمفسدة ذاتية فى المتعلق كما ربما يحتمل ذلك فى الصوم الوصال فالنهي دال بالمطابقة على الحرمة و بالالتزام عرفا على عدم مشروعية تلك العبادة عند الشارع فالفساد انما جاء من ناحية دلالة الدليل اللفظى فالحاجة الى التشبث بالدلالة اللفظية فى بعض الصور هي الجهة فى عده هذه المسئلة من مباحث الالفاظ فينبغى ان يكون المراد من الاقتضاء اعم من كونه بحسب الدلالة اللفظية لكى يعم النزاع مقام الثبوت والاثبات (ان قلت) هب انه لا ملازمة بين الحرمة والفساد لكن المبغوضية لا تنفك عن الحرمة لانها من مبادئها ومن البين انه يشترط فى صحة العبادة مع قصد القرية ان يكون الماتى به صالحا لان يتقرب به ومع المبغوضية الفعلية لا يصلح لان يتقرب به فالحرمة بهذا الاعتبار ملازمة للفساد فتكون المسئلة عقلية محضة فى خصوص العبادات ومجرد اللزوم العقلى لا يستلزم الدلالة الالتزامية اذ لعل اللزوم كان غير بين و معه لا ينعقد الظهور اللفظى (قلنا) ربما يسع للمنكر للملازمة ان يقول ان المبغوضية من جهة لا تنافى المحبوبة من جهة اخرى وان يكون المطلق الذى هو مركز الامر محبوبا والمقيد الذى هو مركز النهى مبغوضا و سيتلى عليك ما هو الحق من ذلك والمقصود هنا الاعتذار عن عده هذه المسئلة من مباحث الالفاظ مع كونها عقلية فى باب العبادات وقد عرفت ان وجهه ميسر الحاجة الى التشبث بالدلائل اللفظية للفساد مع انكار الملازمة العقلية بين الحرمة والفساد وان كان التحقيق خلافه فالمراد من (قوله) لا يمكن ان يكون البحث معه فى دلالة الصيغة بما تعم دلالتها بالالتزام) انه يمكن مع افتقاء الملازمة بين الحرمة والفساد ان يكون البحث ح فى دلالة الصيغة بالدلالة الالتزامية على الفساد بمعنى

ان يكون الصيغة دالة بالمطابقة على التحريم وبالالتزام على مشروعية تلك العبادة لتقصان فيها جزأ او شرطاً حسبما اوضحنا سبيله آنفاً (واعترض عليه بعض المحشين قدمه بقوله الا ان البحث عن مقام الاثبات بعد عدم الفراغ عن مقام الثبوت بلاوجه انتهى) يعنى بعد انكار الملازمة بين الحرمة والفساد كيف تكون صيغة النهى دالة على الفساد بالدلالة الالتزامية اذ مفاد الصيغة بالمطابقة ليس الا التحريم والمفروض عدم الملازمة عقلاً بينه وبين الفساد لكى تكون الصيغة دالة على الفساد بالدلالة الالتزامية هذا توضيح الاعتراض (والجواب) ان المدعى دلالة الصيغة بالالتزام عرفاً عقلاً (اما) بان يكون الارشاد اعنى ان يكون مستعملاً فى معناه الحقيقى بداعى الارشاد الى عدم مشروعية تلك العبادة (او) بان يكون النهى مؤلويًا يكون طلب الترك لمصلحة فيه لا لمفسدة فى المتعلق ويفهم منه عرفاً عدم مشروعية تلك العبادة المتحدة مع المنهى عنه من اصلها (ولعل قوله فتأمل جيداً اشارة الى ما ذكرنا) (قوله الا ان ملاك البحث يعم التنزيهى ومعه لوجه لتخصيص العنوان (اقول) اذا تعلق النهى بالتنزيهى بنفس العبادة كان قضيته مرجوحيتها بعد فرض تقديمه على الامر بها لوضوح تضاد الاحكام الخمسة ولا يجتمع الوجوب مع الاباحة الفعلية فضلاً عن الكراهة وما سبق فى مبحث الكراهة فى العبادات من انها تجتمع مع رجحان العبادة فانما كان فيما اذا فرض فى العبادة التى فى تركها المتحدة مع عنوان راجح مصلحة و فى فعلها ايضاً مصلحة كصوم يوم عاشوراء مثلاً او كان النهى بالتنزيهى الارشادى لخصوصية ذات منقصة مع بقاء رجحان نفس العبادة كالصلوة فى الحمام مثلاً جنبهما من الكلام فيه مستوفى والكلام هنا فى تعلق النهى بالتنزيهى بنفس العبادة بحيث يكون قضية تقديمه على اطلاق الامر الوجوبى انتفاء الامر عن العبادة المتحدة معه فلما حال تصير مرجوحة بالفعل فلا تصلح لان يتقرب بها مع عدم الامر مرجوحيتها فعلاً فاذا لوجه لتخصيص لفظ النهى المذكور فى عنوان المبحث بخصوص النهى التحريمى وان كان لا يوجب النهى التنزيهى فى المعاملات الفساد لوضوح عدم منافات الكراهة مع ترتب الملكية ونحوها الا ان عموم الملاك وسريانه فى العبادات يكفى

لتعميم النهى فى العنوان و اختصاص عموم ملاك النهى بالعبادات و عدم سريلانه فى المعاملات لا يوجب تخصيص العنوان بالنهى التحريمى دون التنزيهى (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام ان المراد بالنهى فى المقام هو النهى التحريمى النفسى واما النهى التنزيهى او التحريمى الغيرى فلا يدلان على فساد العبادة قطعاً (امالاول) فلما عرفت سابقاً من ان النهى التنزيهى عن فرد لاينا فى الرخصة الضمنية المستفادة من اطلاق الامر فلا يكون بينهما معارضة حتى يقيد به اطلاقه نعم لو كان المامور به بخصوصه منهيًا عنه كما اذا كان اطلاق الامر شمولياً فلامحالة يقع التعارض بينهما ومع تقديم النهى فلا موجب لتوهم الصحة فان الصحة تدور مدار الامر او الملاك و الاول مفقود فى المقام بالفرض و الثانى لا كاشف له فان الكاشف منحصر فى امره لعدم الاطلاق البدلى حتى يكون ذلك كاشفاً و مع انتفاء الامر لا يكون هناك كاشف فيقع فاسداً لامحالة لكن هذا خارج عن محل الكلام قطعاً فان محل الكلام فيما اذا كان التعارض و تقييد متعلق الامر من ناحية دلالة النهى على الفساد و التعارض فى المورد لا يتوقف عليها بالضرورة انتهى كلام) توضيحه انه لا شك ان متعلق الامر فى الافراد البدئية انما يكون صرف الوجود و ليس كل فرد مامور به و لازم الاطلاق البدلى هو الرخصة فى تطبيق المامور به على كل فرد ولما كان قضيه تعلق الحرمة بفرد عدم وجود متعلقه فى الخارج و هوينا فى الرخصة المستفادة من اطلاق الامر بالنسبة الى مورد النهى فلا جرم ان النهى يوجب تقييد اطلاق متعلق الامر فيكون التحريم مانعاً عن سرايه الرخصة اليه بخلاف النهى التنزيهى فانه لا يكون منافياً لسرايه الرخصة الى متعلقه لاشتغال النهى التنزيهى على الرخصة فى اتيان متعلقه فلا يكون مقيداً للاطلاق الامر الذى مقتضاه الرخصة فى اتيان متعلق النهى التنزيهى غاية الامر يكون هذا الفرد مرجوحاً عند الشارع و هذا لا يسرى الى الطبيعية التى تكون مركزاً للامر باعتبار صرف الوجود نعم لو فرض كون اطلاق الامر شمولياً بحيث ينحل الامر الى او امر متعددة حسب تعدد الافراد فلامحالة يقع التعارض بينهما و مع تقديم النهى يخرج هذا الفرد عن تحت الامر بهذا الفرد من اصله فح لا امر ولا كاشف عن وجود الملاك

كما هو واضح هذا توضيحه حسيما يستفاد من كلامه فى مبحث الكراهة فى العبادات (و فيه ان محل الكلام فى هذه المسئلة تعلق النهى التنزيهى بالطبيعة المأمور بها بمعنى ان الفرق بين متعلق الامر والنهى بالاطلاق والتقييد او ما هو بمنزلة كان يكون القيد ماخوذاً فى جانب النهى كصوم يوم الفطر المنهى عنه مع تعلق الامر بمطلق الصوم او يكون القيد ماخوذاً فى المكلف كصوم الحايض والمسافر المنهى عنهما وعن صلواتهما كك او يكون قيداً للنسبة مثلاً ومن البين ان المطلق والمقيد متحدان ذاتا فى عالم الذهن والخارج لوضوح ان الماهية التى لم يلحظ معها شئ من القيود والاعتبارات هى عين تلك الماهية اذا اخذت ببعض الاعتبارات فان معنى الاطلاق هو عدم دخل قيد من القيود فى المطلوب لادخل الاطلاق فيه بحيث يكون بقيد الاطلاق مباحنا مع المقيد ولازمه عدم صدق المطلق على المقيد فتوارد الامر والنهى عليها اطلاقاً وتقييداً يوجب تواردهما على موضوع واحد حتى فى عالم الذهن فيلزم محذور التضاد بين الامر والنهى التنزيهى ومع تقديم النهى التنزيهى كما هو المفروض يخرج هذا المورد عن تحت اطلاق الامر راساً ومع مرجوحيته لا يصحح لان يتقرب به اصلاً والمترئى منه فى مبحث الكراهة فى العبادات الالتزام بكون النهى التنزيهى ماولوياً فى هذا القسم والكراهة على معناها المصطلح وقدم امتناع ذلك وان النهى فيه ارشادى وليس ذلك قضية الجمع ولا بد من التماس دليل من الخارج (قوله كما لوجه لتخصيصه بالنفسى فيعم الغيرى اذا كان اصلياً و اما اذا كان تبعياً فهو و انكان) (اقول) النهى الغيرى وان كان خالياً عن المفسدة فى متعلقه فلا ينافى فى المصلحة فى الواجب النفسى الا ان مقدميته لما فيه المفسدة و وقوعها فى طريق التوصل الى المبعوض كافية فى عدم صلاحية متعلقه لان يتقرب به فلا امر لمكان التضاد مع تقديم النهى الغيرى ولا ملاك فيه لعدم صلاحيته للتقرب به (وفى تقريرات بعض الاعلام انه لا موجب لتوهم دلالة النهى الغيرى على الفساد) قال فان الفساد كما عرفت سابقاً انما تدور مدار عدم الامر والملاك معا وما يكون مضاداً للنهى الغيرى وينكوز هو كاشفاً عن عدمه هو الامر بالصلوة لا كونها واجدة للملاك فيصح التقرب بها من

جهة الملاك وان لم يكن مأموراً به فعلاً نعم اذا بنينا على اعتبار الامر فى صحة العبادة كما اختاره صاحب الجواهر و منعنا عن الترتب و كون الضد مأموراً به فى طول الامر بالاهم لكان النهى الغيرى دالاً على الفساد ايضاً انتهى كلامه) وفيه ان النهى الغيرى عن الضد الواجب انما نشأ من شدة اهمية الواجب الالهم عند المولى بحيث يكون ترك المزاحم مطلوباً للتوصل الى فعل الالهم فيكون فعله مبغوضاً فلا يصلح لان يتقرب به ومع عدم صلاحيته المتقرب به لا ينسحب فيه قاعدة الترتب لوضوح انها انما تجدى لكون الضد مأموراً به بعد الفراغ عن وجود الملاك وقبليته لان يتقرب به والمفروض انتفاءها فى المورد الالهم الا ان يمنع الميغوضية نظراً الى ان ترك الضد واجب لكونه مقدمة فيكون الامر به لفائدة التوصل الى الالهم وليس فى فعله مفسدة حتى يكون مبغوضاً ولا يكون مقدمة للمحرام ايضاً لكى يكون واقفاً فى طريق الميغوض بالذات فالملاك فيه موجود نعم لو كان عبادة مقدمة سببية للمحرام لكان النهى الغيرى موجبا لفسادها فالاولى تخصيص الفساد به ولعل مراد الاستاد ذلك ايضاً و من ثم غير بلفظ التأييد (قوله والتبعي منه من مقولة المعنى الا انه داخل فيما هو ملاكه فان دلالة على القول به) (اقول) قد سبق فى مبحث الاصل والتبعي انه لا شبهة فى انضاف الوجوب الغيرى المسمى بالاصالة و كذا الوجوب النفسى بان يكون مقصودين بالافادة من اللفظ فيكونان داخلين فى ما نحن فيه بناء على كون هذه المسئلة لفظية (واما التبعي) باعتبار الدلالة اللفظية فليس داخل فيها لان التبعي غير مقصود بالافادة من اللفظ فانه لازم الخطاب اللفظى كما فى دلالة الاشارة لكنه داخل فيما هو ملاك الفساد لان التبعي فى عالم الثبوت منطبق على المسمى فدهما كلن واجب تعبدى مقدمة سببية للمحرام وترشح الحرمة من الحرام النفسى اليه كان حرمة المقدمة المتحدة مع تلك العبادة مقضية لفسادها لما اوضحنا سبيله آنفاً و عدم استحقاق العقوبة على مخالفة الحرمة المقدمة لاينا فى قرب الفساد على ذلك لان ما هو واقع فى طريق الميغوض بالذات مبغوض لاجله فلا يصلح لان يتقرب به فلا دخل لاستحقاق العقاب على مخالفته فى ذلك كما توهمه المحقق القمى و يؤيد انسحاب النزاع فيه

جعل ثمرة النزاع فى مسئلة ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده فساد ذلك الضد (لكننا منعنا فساد الضد بمجرد طلب تركه لمقدميته لما اسمعناك من ان طلب الترك انما نشاء من المصلحة المقدمة فى الترك وليس لازمه كون الضد مبغوضا لعدم المفسدة فيه بنفسه ولا لغيره ولا باس بجعله تأييداً للعموم النزاع فى الحرمة المقدمة فى مقابلة المحقق القمى المنكر لذلك ولعل قوله فتدبر جيداً اشارة الى ما ذكرنا (قوله او ما لوتعلق الامر به كان امره امرأ عباديا لا يكاد يسقط الا اذا اتى به بنحو قريبى) (اقول) الماهيات التى اخترعه الشارع قسمين عبادات وغيرها والمراد من العبادات هو ما لوتعلق الامر به لكان امره عباديا كالصلوة والصوم والحج ونحوها مما كانت عبادات فى الشرايع السابقة ايضاً وان كانت متفاوتة كما وكيفافى هذه الشريعة وربما يكون بعضها منهيها عنه فى هذه الشريعة كصوم الوصال والظاهر ان التعليق فى الشرطية فى قوله (لو تعلق الامر به) لزومية لاتفاقية بمعنى ان تلك العبادات مع قطع النظر عن الامر بها مشتملة على مصالح تصلح بهلان تكون تعظيها من العباد بالنسبة الى مقام جلال البارى تعالى وهذه المصالح الكامنة فيها انما يكون على نحو الاقتضاء لاعلى نحو العلية فتعلق الامر بها كاشف عن عدم المانع عن تأثيرها لكن بشرط قصد التقرب بالامر او بتلك المصالح فهى صالحة لان يتقرب بها فلا جرم ان الامر بها امر عبادى لحصول التقرب الفعلى بقصده وهذا معنى كون الشرطية لزومية نعم لو فرض ان المصلحة فى نفس الامر بها وقد احرزان بناء الشارع على جعل الامر بهذه العبادات امرأ عباديا بلاملازمة واقعية فى الامر بها عباديا لكان الشرطية اتفاقية لكنها خلاف ظواهر الآيات والروايات الدالة على خواصها والفرق بينهما وبين ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة كالسجود ونحوه ان انطباق عنوان العبادة على الثانى ذاتى لا يتخلف عنه اصلا بخلاف الاول فانه على نحو الاقتضاء والعبادة الذاتية هى التذلل والتخضع وخفض الجناح كتقبيل اليد والقيام فى حضوره والسجدة له ونحوها مما هو المتعارف فى العرف لمو اليهم فمهما اضيف الى المعبود بلام الصلة كفى فى صدق عنوان العبادة عليه ولو كان داعيه التشبه بخلاف القسم الاول فانه لابد من صدق العبادة عليه من

كون داعيه التقرب الى المولى فالقصد الى التقرب اليه شرط متمم لكونه عبادة بخلاف ما يكون بذاته عبادة فانه موجب بذاته للتقرب من حضرته لولا منع المولى عنه و فى مقابلة هذين القسمين من العبادة المعاملة بالمعنى الاعم و هى ما كان الغرض منها يحصل بمجرد وجودها فى الخارج ويكون البعث اليها وجوبا او ندبا للتسبب الى تحققها فى الخارج بلاتعلق الغرض الى اتيانها بداعى امرها وان كان يعرض عليها عنوان العبادة فيما اذا اتى بها بداعى امرها الوجوبى او الندبى ولكنها ليست داخلة فى هذه المسئلة لان المراد من الفساد الواقع فى العنوان (اما ان يراد به) عدم تترتب الاثر المرغوب منه و من البين ان الاثر المرغوب منها المتعلق به غرض الشارع لايتوقف على اتيانها عبادة بخلاف العبادات فان الغرض منه لايتحقق الا اذا اتى بها بداعى التقرب او يراد به عدم انطباق الماتى به على المأمور به و من المعلوم انطباقه عليه فى المعاملات بمجرد ايجادها بخلاف العبادات لوضوح اعتبار قصد القربة فيها ولو عقلا مضافا الى عدم صدق التعريف السابق للعبادة عليها وانما تصير عبادة بالقصد فلا مقتضى فيها لعبادتها كى يمحى عن مانعية النهى فالنسبة بينهما هو التباين (و من هنا انقذ النظر فى كلام المحشى الشيخ على قده حيث عمم النزاع الى هذا القسم و جعله قسما ثالثا و سميته عبادة بالمعنى الاعم و جعل النسبة بين العبادات والمعاملات العموم من وجه نعم ربما يظهر من الشيخ ره فى المبسوط سريان النزاع فى المعاملات بالمعنى الاعم (حيث قال بعدم حصول الطهارة بالاستنجاء بالمطعم و نحوه) لكن مقصود الشيخ عدم حصول الطهارة التى من الاعتبار الشرعية كالملكية لا عدم ترتب اثر العبادة و سنستأنف القول فى الفرق بين الطهارة والملكية انشاء الله (قوله ضرورة انها بواحد منها لا يكاد يمكن ان يتعلق بها النهى مع ما اورد عليها بالانتقاض طردا) (اقول) لو كان عنوان العبادة متقوما بالامر به لاجل التعبد به او متقوما بالنية بمعنى قصد الامر او قصد القربة لزم التنافى بين عنوان العبادة والنهى عنها لوضوح انتفاء الامر و عدم تاتى قصد القربة بمجرد تعلق النهى بها فلا معنى لتعلق النهى بالعبادة بالمعنى المذكور لكى يقتضى

سادها و هذا بخلاف ما يكون عبادة بالذات كالسجود فان عباديته لاتنافى تعلق
لنهى بها وكذا العبادة بالمعنى الثانى اعنى مالو امر به لكان امره عباديا فانها
عبادة قبل الامر بها فلان مانع من تعلق النهى بها (واما تعريف) العبادة بما لا يعلم انحصار
لمصلحة فيها فى شئ وان كان لا يرد عليه هذا الاشكال الا ان قضية عدم العلم بالانحصار
لمتقوم به العبادة عدم بقاء الموضوع حين تعلق النهى به اذ مع ورود النهى ينقلب
عدم العلم بالانحصار الى العلم بالمفسدة فلا يبقى موضوع للنهى (ويرد على التعريفها
بما امر لاجل التبعيد به) الدور لمكان اخذ لفظ التبعيد به المشتق من العبادة
و مراده من (او بغيره) هو الدور (ولا يرد اشكال الدور على التعريف الاول
الثانى لان قوله (موجبا بفاته) خبر نان لقوله (ما يكون) فى التعريف الاول وكذا
نوله (لا يكاد) فى التعريف الثانى فلا يتوقف معرفة مفهوم العبادة على معرفة مفهوم
عبادة و عباديا الواقعيين فى التعريفين فسقط الاعتراض على الاستدلال بزم الدور فيهما
قد مرّت جملة من هذه التعاريف فى صدر مبحث الواجب التعبدى ولا حاجة الى
بيان ما فيها من وجوه الخلل طرداً و عكساً لانها تعاريف لفظية يطالب منها شرح
الاسم ولا يابس بها فى غير هذا المبحث (قوله فالمراد بالشئ فى العنوان هو العبادة
بالمعنى الذى تقدم والمعاملة بالمعنى الاعم مما يتصف) (اقول) قد عرفت المراد من
العبادة وانها ذاتية واقتضائية ويمكن تعلق النهى بكلمتيهما مع بقاء الموضوع ويرتفع
بالنهى حكمه السابق (ويشكل) ذلك بناء على القول بكون العبادات اسامى للمصلحة
خاصة فانها بتعلق النهى بها تنقلب من الصحة الى الفساد والفسادة منها لاتكون داخله
فى حقيقتها (والجواب) عن الاشكال ان متعلق النهى انما يكون هو الصحيح اولا والنهى
على كلا القولين لا الاعم من الصحيح حتى يشمل الفساد فتكون صلوة الحايض المنهى
عنها مثلاً مستعملة فى معناها الحقيقى على القول بالصحيح وانما يجئ الفساد من ناحية
النهى المتأخر رتبة عن الموضوع ومن ثم لاتكون صورة الصلوة من الحايض لا بداعى
التشريع مجرمة وسيأتى له مزيدا يوضح عند تعرض الاستاد (ومما ذكرنا توجه النظر
فيما ذكره المحشى الشيخ على قدس (قال واما على الصحيح فى فلا بد من المسامحة فى

الفساد بجعله صورة العبادة التي يترتب عليها الآثار التي يعد معها حقيقة واحدة بنظر العرف انتهى كلامه) وفيه ان صورة العبادة بداعي التعليم مثلاً لا تكون محرمة ولم يتعاق النهي بها (ثم ان المعاملة بالمعنى الاعم يشمل مثل الطهارة الخيشية كما الاستنجاء بالمحرمات و قد ذهب الشيخ في المبسوط الى عدم حصولها بها لدلالة النهي على الفساد والفرق بين الطهارة والملكية مثلاً وان كانتا من الاعتبارات الشرعية ان الطهارة امر انتزاعي منشأه استعمال الماء او غيره بالشروط المقررة وليس عدم الروث والمطعم ونحوهما شرطاً مأخوذاً في المنشأ فلا حرم ان الطهارة تحصل باستعمال المطهر الشرعي و كون المنشأ محرماً وميقوفاً لا يوجب خروجه عن المنشائية اللهم الا ان يستفاد من التحريم دخالة عدم المحرمات في المنشأ وهذا بخلاف الملكية ونحوها التي هي من المخترعات العرفية التي قد مضاهها الشارع وايسر الصيغة الا بمنزلة الآلة لا منشأ للانتزاع ولا سبباً حقيقة ولا موضوعاً لها فيمكن ان يكون نهى الشارع دالاً ولو بالالتزام على عدم امضاء الشارع لذلك المنهى عنه لكن الفرق بين القبيلتين لا يوجب عدم عموم النزاع لهما ولعل قوله فافهم اشار الى ذلك (قوله ان الصحة والفساد صفان اضافيان يختلفان بحسب الآثار والانتظار فربما يكون شئ واحد) (اقول) قد تنكرت من في مطاوى كلماتنا ان الاضافة المعنوية في مقابلة المقولات وهناك اضافة اخرى مفهومية منتزعة من جميع الموجودات حتى عن وجود الباري جل وعلا وهذه الاضافة تكون في طول تلك المقولات لا في عرضها و مراده من كون الصحة والفساد صفتين اضافيين هذه الاضافة المفهومية فلا ينفي في ذلك كون التقابل بينهما هو التقابل بين العدم والملكية لوضوح ان الفساد ليس امراً وجودياً بل بانتفاء ما يعتبر في الصحة يصدق الفساد ولا يحتاج الى علة يتحقق بها بخلاف الصحة فانها عبارة عن تمامية الشئ بحيث يترتب عليه اثره المرغوب منه وعن البين انها امر وجودي ويحتاج صدقها الى فرض محل قابل لهما فلا يكون التقابل بينهما تقابل السلب والایجاب ولكن اختلافهما بحسب الآثار والانتظار انما يكون خاصية مفهوم الاضافة لوضوح ان العدم المقابل للملكة عدم دائماً والملكية ملكة دائمة

ولا يعقل صدق الملكية على العدم باعتبار وبالعكس بخلاف الصحة والفساد فان الاتيان بالمامور به بالامر الظاهري متصف بالصحة بالنظر الى نفس هذا الامر بمعنى اقتضائه الاجزاء بالنسبة اليه و متصف بالفساد بالنظر الى الامر الواقعي بمعنى عدم اقتضائه الاجزاء بالنسبة الى الامر الواقعي وهذا اختلاف بحسب الآثار (ثم ان تعريف المتكلمين الصحة بما يوافق الامر متلازم مع تعريف الفقيه بما يوجب سقوط القضاء بناء على عدم الاجزاء بالامر الظاهري فيما اذا كان مراد المتكلمين خصوص الامر الواقعي وكذا لو كان مرادهم اعم من الواقعي ولو حظ اجزاء كل امر بالنسبة الى نفسه مع القول بالاجزاء واما اذا لوحظ اجزائه بالنسبة الى امر آخر فمع القول بالاجزاء يكونان متلازمين ايضاً واما على القول بالعدم فالصحة عند المتكلمين يكون اعم منها عند الفقيه ففي هذه الصورة تختلف الانظار فالتلازم بينهما انما يكون في صور ثلاث والصورتان الاوليان مذكورتان في العبارة صريحاً وتفهيم الصورة الثالثة في ضمنها قوله لاشبهة في ان الصحة والفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان ينتزعا (اقول) قد فسر المتكلم الصحة بموافقة الشريعة وهذا تفسير لها بمنشأ انتزاعها المكان اتحادها معه وجوداً وليس مفهوم الصحة وهي التمامية عين مفهوم الموافقة اذا لصحة جارية في كل الاشياء بخلاف مفهوم الموافقة وحيث ان الموافقة ليست قابلة للجعل لانها من الامور الخارجية المعارضة على فعل المكلف فلا جرم ان الصحة المنتزعة منها ليست قابلة للجعل قضاء المتبعية اللازمة بين الامر الانتزاعي ومنشأه ولو فسرت بتمامية المأني به لكانت علة لاستحقاق المثوبة وبعبارة اخرى كما ان اتيان المامور به على وجهه يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط الاعادة والقضاء فكذا اتيانه كذلك يقتضي استحقاق المثوبة وهذا حكم عقلي لازم لذلك فليست الصحة بهذا المعنى امراً انتزاعياً بل هي منشأ الحكم العقل في كلا الموردین لكن الكلام هنا على المعنى الاول (قوله واما الصحة بمعنى سقوط القضاء والاعادة عند الفقيه فهي من لوازم الاتيان بالمامور به) (اقول) قد مر في مبحث الاجزاء ان الاتيان بالمامور به على وجهه يقتضي سقوط الاعادة والقضاء وان هذا حكم عقلي واقعي لازم لذلك وليس من قبيل الامور الانتزاعية

فتمت فسر الصحة بسقوط الاعادة والقضاء كان تفسيراً لها بالالزام ومهما فسرت بالتعمامية
بمعنى كون المأثى به تاماً على وجهه كان تفسيراً لها بالملزوم وكيف كان فالصحة
بكللا المعنيين لا تكون من الامر الانتزاعى (قوله الا انه ليس بامر اعتبارى ينتزع كما
توهم بل مما يستقل به العقل كما يستقل باستحقاق المثوبة) (اقول) قال فى تقريرات
الشيخ ره الحق ان الصحة والفساد وصفان اعتباريان ينتزعان من الموارد بعدملاحظة
العقل انطباق المورد لما هو الامر به وعدمه مطم سواء كان فى العبادات او فى المعاملات
و سواء فسرت الصحة بما فسرهما المتكلمون او بما فسرهما الفقهاء وقيل انهما من
الاحكام الوضعية مطم وفصل ثالث بين العبادات والمعاملات فرعم انهما فى العبادات
عقليان وفى المعاملات من احكام الوضع انتهى كلامه) وفيه ان الكلام فى كون سقوط
الاعادة والقضاء حكم عقلى لازم لاتيان المأمور به على وجهه وهذا مما لا يعتره ريب
والمفروض ان الفقيه فسرهما بالاسقاط نعم الصحة فى الموارد الخاصة لكون هذا الفعل
الصادر من الشخص مطابقا لما هو الامر به بما تكون امر الانتزاعيا منشأ انتزاعها هو الانطباق
الخارجى وهذه فى مرحلة الانطباق ولا نضايق من كون الصحة بهذا المعنى امراً
انتزاعيا ولكن الحكم باسقاط الاعادة والقضاء حكم عقلى والصحة بهذا المعنى ليست
امراً انتزاعيا وليست حكما وضعيا مجعولا بنفسه او يتبع تكليف لما عرفت ان الحكم
بالسقوط حكم عقلى واقعى لازم عند الاتيان بالامور به على وجهه (وليس الاسقاط
صفة للفعل المأثى به حتى يقال انه من الامور الاعتبارية نظراً الى عدم ما يحاذيه فى
الخارج لوضوح ان المراد بالسقوط عدم الثبوت اذ لا مقتضى الامر بالاعادة والقضاء
مع موافقة المأمور به بحدوده من اجزائه وشروطه وحصول الغرض ايضاً بتمامه فعدم
الامر بالاعادة والقضاء مستند الى انتفاء علته و كونه تحصيلاً للمحصل ففى (قواهم
الاتيان بالامور به على وجهه يقتضى سقوط الاعادة والقضاء) مسامحة ظاهرة اذلاعية
للفعل او لا لعدم ثم لا مقتضى للثبوت لكى يصدق السقوط ثانياً وعدم الثبوت مستند
الى عدم العلة لا الى الفعل فنسبة الاقتضاء او الاسقاط الى الفعل مسامحة بل عدم الثبوت
المعبر عنه بالسقوط حكم عقلى لازم لاتيان المأمور به على وجهه (فتوهم بعض المحشين قده

ان الاسقاط صفة للفعل امر انتزاعى ساقط جداً (قوله وفى غيره فاسقوط ربما يكون
مجموعاً ولا وكان الحكم به تخفيفاً ومنه على العباد مع ثبوت) (اقول) الظاهر ان مرجع
الضمير فى غيره هو الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى كما ان مرجع الضمير فى فيه
المذكور قبل هذه العبارة ذلك ايضاً يعنى وفى غير الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى كالاتيان
به بالامر الاضطرابى او بالامر الظاهرى ربما يكون السقوط مجموعاً ولا شرعياً يدل عليه ادلة
الاضطرار ولا تعادون نحوها حسبما حقق فى محله ومرشطر من ذلك فى مبحث الاجزاء وحيث
ان المقتضى لثبوت الحكم ثابت فى الواقع فى مورد الاضطراب والجهل بعد انكشاف المخلاف
فاسقاط الاعادة والقضاح لا بد ان يستند الى جعل الشارع لعدم الحكم ورفع الامر الواقعى
عن المضطر مع بقاء المصلحة الملزمة وعدم استيفاء تمامها بما اتى به فى حالة الاضطراب
وكما ان جعل الحكم انما يكون بيد الشارع كذلك رفعه مع وجود المقتضى لثبوته
مهما اقتضت مصلحة التسهيل ذلك ومع رفع المنشاء يكون عدم وجوب الاعادة والقضاء
مجموعين ولو تباع جعل منشأتهما (وربما يقال كما عن بعض المحشين قده ان العلة
لعدم الامر بالقضاء هى مصلحة التسهيل المانعة عن اقتضاء بقية المصلحة للمبدل
للقضاء وهى واقعية لاجمالية انتهت) وفيه ان هذه المصلحة انما تكون فى طول الواقع
بحيث يكون عدم الايجاب منة وتخفيفاً على العباد فلو كانت مانعة فى عرض الواقع
لم تكن هناك منة وتخفيف اصلاً فهذه المصلحة انما تكون فى فعل الأمر بما هو
فعله بحيث يصدق رفع الحكم كما فى (قوله ص رفع عن متى الخ) فظهر ان الصحة
والفساد فى هذا المورد يكونان حكمين مجموعين لا امرين انتزاعيين نعم انطباقهما
على الموارد الخاصة ليس بالجميل ولا باس بانتزاعهما بهذا الاعتبار فيقال هذه الصلوة
صحيحة واقعا او ظاهراً او فاسدة كك اى مطابقة او غير مطابقة (قوله واما الصحة
فى المعاملات فهى تكون مجمولة حيث كان ترتب الاثر على معاملة انما هو) (اقول)
قد تكرر منا فى مطاوى المباحث السابقة ان الملكية ونحوها مجموعات ابتدائية
ومخترعات عقلانية لمصالح تنظم بها امور الناس فى معاشهم ومناكحهم ومعاملاتهم
وليس فيها من شئ للانتزاع بحيث تكون مجمولة بتبعها بخلاف الطهارة ونحوها

مما هي من الامور الانتزاعية الشرعية (والدليل على الفرق بين القبيلتين عدم صحة حمل الملكية مثلا على الصيغة والعقد كما هو واضح وايس المقدم سببا حقيقة او جملا لها والا لكان تقترب الملكية على العقد كترتب سائر المسببات على اسبابها من قبيل الافعال التوليدية ولازمة توجه القصد ابتداء الى الفعل المباشر لكى يترتب عليه الفعل التوليدى والمفروض ان القصد متوجه ابتداء الى الملكية فى قولك ملكتك كذا فيكون العقد بمنزلة الآلة لها لاسباب مولداتها وقد كشفنا الغطاء عن وجهه سابقا وهذا بخلاف الطهارة فانها يصح حملها على الفسل وتكون مجمولة بتبع كمنشاءها (وهما ذكرنا ظهر ان الضحة فى المعاملات بمعنى ترتب الاثر مجمولة شرعا لان ترتب الاثر على معاملة انما هو بجمل الشارع و ترتبه عليها ولو امضاء و ان ذلك الاثر مجعول ابتداء وتكون الصيغة بمنزلة الآلة له ويكون المجعول ملكية ما تعاقدا المتما قد ان عليه بالشروط المقررة على نحو القضية التعليقية كاعتبار الملكية الفقير للزكوة والملكية من حاز للمباحات الاصلية فان الملكية مجمولة على نحو الكلى فى امثالها والفرق بينهما ان مالكية الفقير للعين الزكوى على نحو الاشاعة معلق على شروط خارجية كالحوال والنصاب ونحوهما مما لا يكون تحت اختيار المكلف كالملكية المعلقة على الموت فى الوصية التعليقية بخلاف الملكية فى العقد او الحيازة ونحوهما من الشروط الاختيارية فان الملكية معلقة على الامر الاختيارى كوجوب الوفاء فى النذر المعلق على التزام المكلف بشئ و انشاء لزمه على نفسه بالاختيار فالملكية المعلقة مجمولة من قبل المقنن وبانشاء المكلف يحصل المعلق عليه فى الخارج كما هو الشأن فى الاحكام التعليقية (وربما يظهر من بعض المحشين قد خلا ذلك (قال لا يخفى عليك انه ليس للضحة مرتبتان بنحو الكلية والجزئية اذ ليست الملكية وغير هامن الامور الاعتبارية كلاحكام التكليفية حتى يتصف موضوعاتها بها قبل تحقق مصاديقها فى الخارج بل البيع مالم يتحقق فى الخارج لا يتحقق هناك اعتبار الملكية من الشارع او العرف ولا يتصف العقد بالسببية لاعتبار الملكية فقول الشارع مثلا البيع فاذا ليس انشاء للملكية ولا

للسببية بداهة عدم تحقق الملكية بهذا الكلام كما لا يتحقق العلية مالم يتحقق المعلوم بل اخبار بالاعتبار عند تحقق البيع الاغشائي فى الخارج انتهى كلامه) و فيه ان الملكية ونحوها من المجموعات العرفية ومن البين ان مجرد اخبار مقننهم بحصولها عند قصد انشاءها لا يجدى فى ذلك بل لابد من جمل المقنن عند قصد انشاء التابع فلا بد من احاطة علمه بجميع الوقائع المتعلقة بانشاء المعاملات و صدور الجمل منه بعدد تلك الوقائع فى الازمنة المتبادية لئلى يكون صدور ها عنه بالمباشرة و انى له ذلك و كيف يصدر عنه انشاء ات متعددة فى آن واحد ولما لا يسهه ذلك فينبغى ان لا يصدر منه ذلك الاخبار بالكذب اللهم الا ان يكون الجاعل هو الله تعالى وتصدر عنه تلك الاعتبارات بعدد عقود العاقدين كصدور الاحكام الشرعية عنه تعالى على قول المصوبة بعدد اراء المجتهدين فا التحقيق ما افاده الاستد من كون الملكية ونحوها كالاحكام التكليفية ويتصف موضوعاتها بها قبل تحقق مصاديقها فى الخارج و كلها يكون مجموعا و ذلك معنى الصحة فيها وانطباقها على الموارد الخاصة يكون منشاء لانتزاع الصحة عنه والصحة بهذا المعنى ليست مجمولة نعم ليس هناك سببية و مسببية حقيقة بل العقد و نحوه بمنزلة الآلة لحصولها فاطلاق السبب على العقد مسامحة فى التعبير (قوله لا يخفى انه لا اصل فى المسئلة يعول عليه لوشك فى دلالة النهى على الفساد) (اقول الكلام فى تاسيس الاصل فى فساد المعاملات والعبادات التى تعلق بهما النهى لافى فساد هما مطم ولومع عدم تعلق النهى وليس فى المسئلة الاصولية اصل عند الشك فى دلالة النهى على الفساد لان الدلالة عليه اما بالظهور او بالعقل (اما الاول) فمهما حصل الشك فى الدلالة الالتزامية على الفساد فمن البين انه ليس هناك اصل مثبت للدلالة او لعدمها اذ ليس لها او لعدمها حالة سابقة الا لعدم الازالى على نحو مفاد ليس التامة ولا اثر يترتب على استصحابه اصلا (واما الثانى) فمع حصول الشك عند العقل فى منافات التقرب المعتبر فى العبادة مع المبقوضية الفعلية وعدم استقلاله لبا المناطات ولا بعدمها لا اصل يقتضى الفساد وعدمه والمفروض و انكان القطع بعدم الامر مع وجود النهى الفعلى الا انه ليس مجرد ذلك كافيا

في الحكم بعدم الصحة مع وجود المصلحة واحتمال كون الاتيان بدايعها مقرباً فظهر انه لا اصل في المسئلة الاصولية يعول عليه عند الشك في الفساد (ايقاظ) المراد من الاصل في المسئلة الاصولية هو الحكم الثابت للشك في الدلالة او في الصحة والفساد على نحو الكلى بحيث يقع في طريق استنباط حكم الشكوك في الفروع مثلاً وفرض جريان اصاله عدم المانع مع العلم بالمصلحة عند الشك في كون النهي مانعاً عن الصحة فهذا اصل في المسئلة الاصولية و معه لا مجرى لقاعدة الاشتغال في الصلوة المنهية مثلاً لان قضيه انطباق ذلك الاصل على الشك في صحة هذه الصلوة كون الحكم المجعول على الشك هو الصحة لا الفساد كما هو الشأن في الشك السببي والسببي (قوله نعم كان الاصل في المسئلة الفساد) (اقول الاصل الجارى في المعاملات هو عدم حصول الملكية ونحوها من المجعولات الشرعيه لاعداء السببيه لما عرفت انه لاسببيه ولا منشأ انتزاع لها لكى يجرى الاصل فيها (واما العبادة) فتارة يكون الشك في اصل ثبوت الامر فيها مع كونها منهياً عنها كما في صوم الوصال مثلاً بناء على كونه داخلاً في محل النزاع خلافاً لصاحب القوانين فانه خص النزاع بما اذا كان مقتض للصحة فلا يشمل النزاع مثل النهي عن صوم الوصال والقمار ونحوهما مما ليس هناك اطلاق او عموم يقتضى الصحة لولا النهي نظراً الى عدم الحاجة الى اثبات الفساد مع جريان اصاله الفساد فيها) لكنه مردود بان المقصود الاتكالا الى الدليل الاجتهادى في مسألتنا هذه لا الرجوع الى الاصل العملى فان موضوع الاصل هو الشك ومنع الدليل الاجتهادى لا مجرى للاصل وكيف كان فمع عدم احراز الامر بحكم بالفساد في مقام العمل لعدم طريق الى احراز الملاك في العبادة سوا شك في اصل الامراو في شموله لمتعلق النهي ولا معنى لقصد الرجاء باتيانه مع النهي الظاهر في المبعوضة اذ اتيانه تجر لا انقياد بل وكذا لو كان ارشاداً الى عدم المشروعية عند الشارع (واخرى) يكون الشك في المأتى به وفساده بعد اطلاق الامر وشموله لمتعلق النهي فالاصل الاشتغال لعدم الامر مع وجود النهي والمفروض هو الشك في مناقاة المبعوضة الفعالية مع التقرب حسبما مر بيانه آنفاً وهذا بناء على كون المسئلة عقلية (و اما بناء على

كون المسئلة لفظية فقد يقال كما عن بعض المحشين ان المفروض ح عدم منافاة الحرمة المولوية للعبادة وعدم الحجة على المانعية ووجود الاطلاق فالاصل ح هو الصحة انتهى ملخصا وفيه ان المفروض الشك في دلالة النهي على الفساد واحتمال الظهور النوعي على الفساد بحيث يكون حجة على عدم المشروعية فكيف يتمسك باطلاق الامر (و دعوى انتفاء الظهور بالوجدان (مدفوعة) بان الظهور النوعي ثابت عند اهل اللسان الغير المشوب اذهانهم بتراكم الاحتمالات فربما يقع الشك فيه ولو كان جاهلا بالنهي حين الاشتغال ثم علم به بعد الفراغ فاصالة الصحة بعد الفراغ جارية (قوله واما لو كان) (اقول) ربما يترأى من هذه العبارة ان الحكم هو الصحة مع وجود الامر مطلقا الا فيما اذا حصل الشك في انطباقه على المأمور به وقد عرفت خلافه ولعله لذا ضرب خط المخوع على مجموعته وبدله بقوله (اما العبادة فكك لعدم الامر بها مع النهي عنها كما لا يخفى) وقد عرفت ان الشك في حصول التقرب او عدم مشروعية العبادة هو المالك في الاصل (قوله ان متعلق النهي اما ان يكون نفس العبادة او جزئها او شرطها الخارج عنها) (اقول) ههنا اقسام سبعة لا بد من التمييز بينها (الاول) ان يكون المنهى عنه طبيعة تلك العبادة والمراد منه ان يكون ماهية تلك العبادة منهيا عنها بحيث امتنع دخول تلك الماهية على القول بالفساد في عالم الوجود بوصف الصحة كصلوة الحايض وصومها فانه يمتنع اتصاف فرد من الصلوة او الصوم بالصحة في حالة الحيض على القول بالفساد فيكون نفس صلواة الحايض منهيا عنها فالحيض وصف للمكلف لا قيد مأخوذ في متعلق التكليف وكذا صوم الفطر فان النهي وان كان متعلقا بالمقيد لا بنفس الصوم الا ان هذا القيد لا ينفك عنه فيصح ان يقال ان صوم العيد منتهى عنه لنفسه اذ يمتنع دخول فرد من صوم العيد في عالم الوجود بوصف الصحة وكذا صوم المسافر حيث ان المسافة وصف للمكلف فالضابط ان يكون ذلك القيد وصفا للمكلف او قيدا غير منفك عن متعلق النهي ومنه حرمة صوم الوصال فان النهي متعلق بنفس هذه الطبيعة والفرق بين هذا القيد الذي هو بمنزلة الفصل وبين الوصف اللازم كالجهر والاختفات ان القراءة غير منفكة عن واحد منهما كما انهما

غير منفكين عنها لكنهما من مراتب الوجود في الخارج كالسرعة والبطؤ للحركة بمعنى ان القراءة متى وجدت في الخارج فاما توجد مجهورة او مهموسة وهذا بخلاف قيد الفطر والوصال الماخوذ في متعلق النهي فانه بمنزلة الفصل في متعلق النهي و يكون المخرج من دليل الصحة هو نفس هذه الطبيعة المقيدة وليس لها فرد يتصف بالصحة اصلا والنهي هناك يكون متعلقا بالجهر او الاخفات لا بالقراءة المقيدة لكن النهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأمورا بهامع كون الجهر بها منهيا عنها والعمدة في بيان الفرق التنبيه على ان النهي لو تعلق بنفس المقيد فلازمه الفساد على القول بكون النهي دليلا على الفساد لان المقيد موجود بوجود واحد في عالم الذهن والخارج والجهة الموجبة للمبغوضية ليست مباينة لاصل طبيعته حتى في عالم الذهن فيمتنع ان يكون اصل الطبيعة محبوبة و تلك الجهة مبغوضة وهذا بخلاف ان يكون المبغوضية راجعة الى تلك الخصوصية المتحدة مع الطبيعة المأمور بها بحيث يكون مركز الوجوب صرف الوجود ويكون النهي راجعا الى الخصوصية المتحدة مع بعض مصاديق تلك الطبيعة فانه للقول بعدم فساد الطبيعة بمجرد تعلق النهي بالخصوصية مجال اذ من الممكن ان يكون اتيان الطبيعة المشتملة على تلك الخصوصية مقربا من حيث ذاتها المشتملة على المصلحة وان كان ايجادها في تلك الخصوصية مبغوضا فالنهي المتعلق بالمقيد نهى عن الطبيعة والنهي المتعلق بالخصوصية نهى متعلق بما هو خارج عنها ومرادنا من كون متعلق النهي نفس العبادة ذلك المقيد الذي يكون القيد فيه بمنزلة الفصل او ما يكون القيد و صفا للمكلف لا قيدا في المتعلق (القسم الثاني) ان يكون متعلق النهي جزء العبادة وحيث ان جزء العبادة عبادة كان النهي المتعلق به موجبا لفساده الا ان بطلان الجزء لا يوجب فساد اصل العبادة بل يمكن الاتيان بغيره مما لا نهى عنه كما في اجزاء الصلوة فيما اذا لم يستلزم محذورا كما اذا استلزم القران بين السورتين او الزيادة في الفريضة او فرض شمول دليلها لذلك نعم في مثل الصوم المصادف لرؤية دم الحيض في ساعة من آخر النهار يتعين البطلان اللازم من بطلان جزئه (القسم الثالث) ان يكون متعلق النهي شرط العبادة

وحيث ان الشرط خارج عن العبادة وان كان التقييد داخلا لانه معنى حرفى وليس من سنخ الفعل لكى يتعلق به الامر او النهى فلامحالة لايسرى النهى عن الشرط الى المشروط نعم لو كان الشرط عبادة كالطهارات الثلاث كان تعلق النهى بها موجبا لبطلانها فاذا تبطل العبادة المشروطة بها كالصلوة لانقضاء شرطها (القسم الرابع) ان يكون متعلق النهى وصف العبادة الملازم لها كالجهر والمراد من الجهر المنهى عنه ليس مد الصوت الخالى عن الحروف لكى يقال ان بينه وبين القراءة عموم من وجه فيكون هذا من قبيل الغصب والصلوة بل المراد منه هو تجوهر صوت القراءة فيكون وصفا لازما للقراءة وليس فعلا فى مقابلة القراءة بل القراءة المجهودة فعل واحد متحقق بصفة الجهر فيكون النهى عن الجهر مساوقا للنهى عن القراءة ويمتنع تعلق النهى بنفس الجهر مع بقاء الامر بنفس القراءة (و اعترض بعض المحشين قده عنى قول الاستاد) لاستحالة كون القراءة لح (قال مقتضاه عدم الامر بالقراءة لانهى عنها حتى يدخل فى مسئلة العبادة المنهى عنها انتهى) وفيه انه قد صرح فى صدر كلامه ان النهى عن الجهر فى القراءة مساوق للنهى عنها واستدل عليه باستحالة بقاء الامر بالقراءة مع النهى عن الجهر لسراية النهى عنه اليها حسبا او ضحنا سبيله فهذا هو المراد فلا يرد عليه الايراد (لا يقال) تعلق النهى بالجهر كاشف عن مبغوضية هذه الخصوصية الفردية وهذا لاينا فى كون نفس القراءة محبوبه مقربة للمعبود وان كانت الخصوصية الفردية مبغوضة فلا يستبع النهى عن الجهر فساد القراءة (لانا نقول) النهى عن الخصوصية الفردية مانع عن سريان الرخصة المستفادة من الاطلاق البدلى الى هذا الفرد المنهى عنه حسبا او ضحنا سبيله سابقا فلامحالة يتقيد الاطلاق البدلى بغير هذا الفرد ومعه لا كاشف عن وجود المحبوبة والملاك فى المنهى عنه (ولا يخفى ان التمثيل لهذا القسم بالجهر او الاخفات مبنى على كون القراءة بنفسها مع قطع النظر عن الصلوة عبادة واذا نهى عن الجهر فيها او الاخفات فيها مطم كان من قبيل المنهى عنه لوصفه اللازم واما اذا كان المنهى عنه خصوص الجهر والاخفات فى قراءة الصلوة التى هى جزء منها كان من قبيل النهى عن جزء العبادة لوصفه اللازم والكلام

فى النهى عن العبادة لوصفها اللازم لها و ان كان جزء العبادة عبادة ايضاً ولا بأس بالتمثيل به لهذا القسم لكن النهى عن الجزء يتحمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه و يجرى هذه الاحتمالات فى الشرط فيزيد الاقسام على السبعة ح كما لا يخفى (القسم الخامس) ان يكون متعلق النهى وصفها الغير اللازم كالنهى عن التكثف فى الصلوة فان التكثف ليس منهياً عنه مطلقاً حتى يكون النسبة بينه وبين الصلوة عموماً من وجهه وليست الصلوة المقيدة به منهياً عنها حتى يرجع النهى الى نفس العبادة بل النهى يرجع الى وصف التكثف فيكون خصوصية الفرد مبطونة والنهى عنها يمنع عن سراية الرخصة المستفادة من الاطلاق البدلى الى هذا الفرد ولازمه تقييد الاطلاق بغير الفرد المنهى عنه ومعه لا كاشف عن وجود الملاك فى المنهى (القسم السادس) ان يكون متعلق النهى فعلاً آخر من افعال المكلفين ويكون طبيعة أخرى مغايرة للطبيعة المنهى عنها متحدة وجوداً فى بعض المصاديق كالغضب بالنسبة الى الصلوة فتكون الصلوة الواقعة فى المكان المغضوب منهياً عنها فيسرى النهى اليها بناء على القول بالامتناع بخلافه على القول بالجواز الا ان لا يكون هناك مندوحة بان يتعلق الامر بالاخص والنهى بالاعم (القسم السابع) ان يكون متعلق النهى فعلاً آخر لكن الفرق بين متعلق الامر والنهى انما يكون بالاطلاق والتقييد بحيث يكون المطلق المأمور به مأخوذاً فى المقيد المنهى عنه كقوله (صل ولا تصل فى الدار المغضوبة) والتحقيق سراية النهى الى الصلوة فى الدار المغضوبة لان المطلق عين المقيد فى عالم الذهن فضلاً عن الخارج وقد مر بيانه سابقاً وقد وقعت المسامحة فى كلام الاستاذ فى التمثيل للموصف الغير الملازم بالغضبىة والاولى التمثيل له بما ذكرنا (قوله) واما النهى عن العبادة لاجل احده هذه الامور فحاله حال النهى عن احدهما (اقول) النهى عن نفس العبادة لاجل واحد من هذه الامور تارة يكون واحد منها واسطة فى الثبوت بمعنى ان يكون نفس العبادة منهياً عنها حقيقة لاجل اشتغالها على واحد منها (و اخرى) يكون واسطة فى العروض بمعنى ان يكون واحد منها منهياً عنه حقيقة و انما ينسب النهى الى نفس العبادة بالعرض والمجاز (اما اذا كان الجزء

واسطة في الثبوت فيمكن التمثيل له بالنهي عن قراءة سور العزائم في الصلوة بناء على حرمة الشروع فيها من اول الامر مع قصد قرائتها ويكون الخطاب لاتصل قاريا سورة العزائم ومع كون الجزء واسطة لثبوت الحرمة للكل يكون الكل فاسداً ولا يتصف بالصحة بتدارك الجزء بخلاف ما اذا كان واسطة للعروض فعلى القول بعدم حرمة القران امكن التدارك بقراءة سورة اخرى (نقل وتعقيب) انكر بعض المحشين قده ان جزء العبادة عيادة (قال لاموجب له سواء كانت العيادة ما كان حسنا بذاته او ما الواربه لكان امره عباديا اذ لايجب ان يكون جميع اجزاء العبادة معنونا بعنوان حسن بل يكفي كون المركب بما هو مركب معنونا بعنوان حسن كما انه لا امر عبادي بكل جزء بل بالمركب فليس الجزء عيادة باى معنى كان بل الوجه في بطلان المركب ان التقرب بالمبغوض او بما يشتمل عليه المبغوض غير ممكن عقلا انتهى) وفيه ان مركز الامر في المركب الاعتباري نفس الاجزاء حسبما امر تحقيقه في صدر مبحث مقدمة الواجب فالواجب لعبادية الجزء هو الواجب لعبادية الكل بعينه ومن ثم لو اتى بجزء لا بدعى القرية بطل وبطل الكل (ومع التنزل لاشك ان مركز النهي مغاير لمركز الامر فان النهي عن القراءة في الصلوة مثالا يسرى اليها والا لكان نهيا عن العبادة لاعن الجزء فيكون المركب بما هو مركب مأمورا به وان كان مشتملا على المنهى ومع بقاء الامر على مركزه وكشفه عن المصلحة في المركب بما هو مركب لا وجه للحكم بالبطلان اصلا وهذا بخلاف ما اذا قلنا بفساد الجزء بتعلق النهي به فان الامر بالمركب ينتفى بانتفاء الامر بالجزء اولم يتدارك بجزء آخر اذ الامر بالمركب عين الامر بالاجزاء (داوى بالقدرح ما في قياسه الشرط بالجزء وقدم روجه عدم سراية النهي من الشرط الى المشروط فلا يباس بالتقرب بالمشروط وان كان متقيداً بالمبغوض اذ لا يسرى الجريمة من الشرط الى التقيد فضلا عن التسرى الى المشروط (اما فيما اذا كان الشرط واسطة في الثبوت فبكان النهي عن الستر بالحرير مثلاً فان الهيئة الحاصلة من ليس الحرير التي تكون من مقولة الجودة المبغوضة حاصلة للمصلي ويكون الخطاب لاتصل في الحرير فالنهي عنها يسرى الى الصلوة لان الصلوة المشتملة على هذه الهيئة مبغوضة عند

المولى فيكون النهى عن الشرط واسطة لثبوت النهى لنفس العبادة وهذا بناء على كون الشرط في الصلوة عنوان الساترية الحاصلة عن التستر الذي هو معنى مصدرى حدثى لا التستر فان النهى عن التستر لا يسرى الى الصلوة ويكون الخطاب لا تلبس الحرب في الصلوة ونسبة النهى اليها بالعرض كما ان النهى عن الوضوء الذي هو الغسلتان والمسححتان لا يسرى الى الصلوة لان الوضوء انما يتحقق قبل الصلوة ويكون الصلوة مشتملة على الطهارة والمفروض عدم تعلق النهى بالطهارة فنسبة النهى عن الوضوء الى الصلوة انما تكون بالعرض والمجاز (واما فيما اذا) كان الوصف اللازم واسطة في الثبوت فكان النهى عن الجهر في القراءة مثلاً فلو ضوح ان الجهر والاخفات شدة و ضعف في الكيف المسموع ويكون مرتبة منه مجهورة ومرتبة ضعيفة مهموسة فالنهي عن الشديدة او الضعيفة يسرى الى نفس القراءة اذا الشدة والضعف مرتبتان من وجود القراءة وقضية سريان النهى من المفهوم الى الخارج صيرورة القراءة منها عنها نعم بناء على عدم سراية الحكم من الطبيعة الى الفرد اصلاً كان نفس الجهر منها عنه ويكون نسبته الى القراءة بالعرض والمجاز فان كان يكون الخصوصية الجهرية مبيغوضة لانفس القراءة وقد اسمعناك سابقاً ان هذه المبيغوضية فيها تمنع عن سريان الرخصة المستفادة من الاطلاق البدلى اليها ولازمه تقييد الامر بمطلق القراءة بغير هذا الفرد ومعه لا كاشف عن ملاك الامر اصلاً فنتيجته بطلان القراءة الجهرية ولو لم يكن النهى عن الجهر سارياً الى نفس القراءة (واما فيما اذا) كان الوصف الغير اللازم واسطة في الثبوت فكان النهى عن التكتف وقول آمين في الصلوة فان النهى عنهما للصلوة يسرى الى الصلوة ويكون الخطاب لاقتصافاً لا لتكف في الصلوة بناء كون الهيئة الحاصلة منه مبيغوضة لا للمعنى الحدثى وفي هذا القسم لا بد للقول بفساد العبادة من احد امرين اما من سراية النهى الى العبادة او من مانعية التكتف وقول آمين بحيث تكون الصلوة مقيدة بعدمهما فيكون بطلان الصلوة مستنداً الى وجود المانع سواء كان منها عنه ام لا والا فيكون نظير النظر الى الاجنبية في الصلوة فان النهى عنه لا يسرى الى الصلوة وليست مقيدة بعدمه ومن هنا يظهر انه لا

تصور الواسطة في العروض في هذا القسم فان النهي هنا متعلق بما يباين العبادة
فهوما و مصداقا فلامصحح للنسبة (و اما فيما اذا كان الفعل المنهي عنه واسطة
لثبوت فكالنهي عن الغضب المتحد مع الصلوة على القول بالامتناع قلن حيثية
اصاوة والغضب جهات تعليلية على الامتناع فيكون الغضبية واسطة لثبوت النهي
من الصلوة المتحددة مع الغضب واما على القول بالجواز فنسبة النهي عن الغضب
لى الصلوة انما تكون بالعرض والمجاز والاتحاد العرفي مصحح للتجاوز ولكن
لاموجب لبطلان العبادة لان مركز النهي مغاير لمتعلق الامر والجهتان تقييدتان
على هذا القول و سيظهر حال اقسام المعاملة عند بيان حكمها انشا الله (قوله ولا
يكاد يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقة الامر او الشريعة و كذا بمعنى سقوط الاعادة)
(اقول) اذا تعلق النهي التحريمي بالعبادة ولو كان له واسطة في الثبوت كان مستلزما
لعدم الامر بها فلاجتمع الصحة بمعنى موافقة الامر مع الحرمة وهذا واضح فمع اعتبار
داعى الامر في العبادة كما عن صاحب الجواهر فدلالة النهي على الفساد ظاهرا لا يحتاج
الى اقامة برهان اصلا (واما على القول) بالاكتفاء بالملاك في صحة العبادة فلا بد
ان يكون الماتى به صالحا لان يتقرب به ومن البين ان ما يكون منهيا عنه ومبغوضا
فعلا عند المولى لا يكاد يصلح لان يتقرب به فملاك الامر مرجوح في نظر المولى و
ملاك النهي راجح عنده والا لم يتعلق النهي به من ناحية المولى ومن المعلوم ان
الملاك المرجوح لا يكون صالحا لان يتقرب به مضافا الى انه مع تقديم النهي على
الاطلاق البدلى في جانب الامر لا يبقى كاشف عن الملاك اصلا مثلا اطلاق (قوله اقيموا
الصلوة) يتقيد بغير الصلوة في ايام الحيض بمقتضى قوله دعى الصلوة ايام اقرائك
ومن البين ان قضية التقييد خروج صلوة الحائض عن تحت اطلاق اقيموا الصلوة
فان لا كاشف عن بقاء الملاك في صلوة الحائض اصلا (قوله لا يقال هذا لو كان النهي
عنها دالا على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها العبادة) (اقول) قد استشكل في
كون العبادة محرمة بالحرمة الذاتية وقوضيح العبارة يتوقف على تمهيد (وهو ان
العبادة لا تكون عبادة الا اذا كانت مقربة فعلا من حيث اشتغالها على المصلحة الغالبة

ومن حيث تعلق الامر بها والنهى كاشف عن المفسد الغالبة في متعلقه فيكون ميقوضا فعلا فيمتنع ان تكون العبادة منهيًا عنها بالنهى التحريمى الذاتى ومع انتفاء الملاك والامر فى العبادة لا تكون عبادة والنهى لم يتعلق بها لان المفروض تعلق النهى بالعبادة ثم القدرة على ايجاد متعلق النهى شرط عقلا فى صحة توجيه النهى الذى هو طلب الترك والنهى يمتنع تعلقه بها اذ مع عدم كونها مأموراً بها لا يتمكن المكلف من قصد القربة فيكون ايجادها عبادة غير مقدور له والنهى لا يتعلق بغير المقدور نعم يمكن تعلق الحزمة التشريعية بها فى هذه الصورة بان يكون قصد المكلف التشريع والا لزام بانها عبادة مشروعة مع عدم الامر بها ومع الحرمة التشريعية لا تنطبق بالحرمة الذاتية للزوم اجتماع المثلين وهو ممتنع كاجتماع الضدين والنهى التشريعى لا يكون مقتضيا للفساد لعدم كشفه عن الميقوضة الذاتية اذا تمهد ذلك فشرح العبارة انه لا حرمة بدون قصد القربة لان المفروض ان متعلق الحرمة هو العبادة والعبادة متقومة بقصد القربة ولا قدرة على العبادة مع عدم الامر بها وعدم ملاكها فيها لمكان حرمتها فلا يتعلق قصد القربة بها لا على نحو التشريع اذ لا بد فى تحققه من قصد العبادة جملا حسبما ياتى بيانه ققوله (الا تشريعا) استثناء مفرغ يعنى لا قدره على العبادة مع قصد القربة بنحو من الانحاء الا على نحو التشريع (قوله فانه يقال لاضرر فى اتصاف ما يقع عبادة لو كان مأموراً به بالحرمة الذاتية مثلاً صوم) (اقول) هذا جواب عن اشكال و حاصل الجواب ان العبادة على قسمين اقتضائى وذاتى (والاول) ما يكون منها مشتملا على مصلحة مقتضية للتقرب الى المولى بشرط داوئيتها او داوئية الامر بها لولا طرو عنوان ذى مفسده عليه غالبية مانعة عن تاثيرها ومع طرو المانع لا تكون مقربة فعلا لكنها عبادة بمعنى انه لو تعلق الامر بها لكان امراً عباديا على نحو الشرطية للزومية وهى تجتمع مع كون المقدم ممتنعاً (كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) ومع طرو عنوان المانع عليها يمتنع تعلق الامر بها فعلا ومع عدمه يمكن تعلق الامر به فتصر عبادة فعلية مقربة فعلا من المولى ولا ضرر فى اتصاف ما يكون عبادة بهذا المعنى بالحرمة الذاتية ويتعلق القدرة عليها

ويمكن صدورها من المكلف بعد تعلق النهى بها كصوم العيدين المنهى عنه فإنه عبادة بعد تعلق النهى به بالمعنى الذى ذكرنا ويمكن تعلق القصد الى ايجاده بعد النهى فيكون مقدورا للمكلف (ان قلت) لا بد من تحقق عنوان الصوم من كون الداعى هو الامساك المشروع عند الشارع حتى يصدق عليه عنوان الصوم لوضوح انه ان كان داعيه الامساك لحفظ الصحة لا بداعى الالتزام بكونه مشروعاً لم يتعلق النهى به بقصد التشريع موجب لتحقيق عنوان الصوم فيكون مجرماً بالجرمة التشريعية ومعها لا يتصف بالجرمة الذاتية والا يلزم اجتماع المشلين (قلنا) حيث ان الداعوية واقعة فى مرتبة العلة الغائية تكون لامحالة حيثية تعليمية لا تقييدية فتكون واسطة فى الثبوت لتحقيق عنوان الصوم الذى هو مركز الجرمية الذاتية ولا ضير فى الجرمية التشريعية ولا يلزم اجتماع المشلين و سياقي توضيحه عند تعرض الاستاد من ذى قبل (نقل و تعقيب) استشكل بعض المحشين قدمه على قول الاستاد (لا ضير لـح) قال هذا و ان كان مصححاً لتعلق النهى بالعبادة الا ان الالتزام بحرمتها وان لم يقصد بها القرية بنحو من الانحاء فى غاية الاشكال مضافا الى ان مثلها فاسد و ان لم يتعلق به النهى فلا وجه للبحث عن اقتضاء النهى للفساد الابلحاظ صحة اتيانه عبادة مع قطع النظر عن النهى اذ لا يتوقف التقرب على احراز الامر و ملاكه فمع النهى لا يمكن التقرب به ولو رجاء انتهى (الجواب عن الاشكال ان هذا التعريف اعني (ما لو امر لكان امره عبادياً منطبق على المخترعات الشرعية اما فى هذه الشريعة او فى الشرايع السابقة فلا محالة كانت متصفة بصحة اتيانها عبادة مع قطع النظر عن النهى امكان الامر والدلائل فى جميعها وانما تعلق النهى بالقيود منها وبالنهى انتفت الصحة و مراد الاستاد ان مركز النهى نفس تلك العوانات لا بقيد القرية لكيلا يكون النهى مضاداً لها بهذا القيد ويرتفع الاشكال بان العبادة لا تتصف بالجرمة الذاتية فاذا لا اشكال فى الالتزام بحرمتها لامكان قصد القرية بها اولا النهى (و اما طريق الرجاء الذى جعله حلاً للاشكال ففيه انه انقياد وموضوعه نفس الشك وبالعلم بالنهى ينتفى عنوان الانقياد والكلام فى الصحة التى موضوعها نفس العبادة (قوله هذا فيما اذا لم يكن ذاتاً عبادة كالسجود لله تعالى

و نحوه والا كان محرما مع كونه فعلا عبادة) (اقول) هذا اشارة الى القسم الثانى من العبادات وانطبق عنوان العبادة عليه ذاتى ومجرد اضافته الى مبعود خاص كاف فى العبادة كالسجود لله او للضم ولو كان بداعى التشهى ومع تعلق الامر به يكون مقربا فعلا و مع تعلق النهى به لا يكون مقربا و يكون محرما بالحرمة الذاتية مع كونه عبادة باضافه لام الصلة اليه فقط كما في السجود لله تعالى بلامدخلية للام الغاية فى تحقق عنوان العبادة (قوله مع انه لا يضير فى اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية بناء على ان الفعل فيها) (اقول هذا على مختاره فى كون مركز الحرمة التشريعية ما هو من افعال القلب و هو الالتزام والبناء القلبي على مشروعية شئ عند الشارع كنظائره من التجرى الذى هو اثم قلبي خلافا للشيخ حسيما يترأى فى كلماته فى ميحاث الظن من ان الفعل الخارجى متصف بالحرمة التشريعية وتحقيق الحق مو كول الى محله (و مع البناء على كون الفعل الخارجى محرما بالحرمة التشريعية لا يلزم اجتماع المثلين لان عنوان التشريع امر انتزاعى عن ايجاد فعل معلوم الحكم على خلافه او مشكوك الحكم بعنوان انه من الشارع فيكون تصرفا فى سلطنة المولى ومن المعلوم ان هذا العنوان متأخر رتبة عن الحكم الثابت للمعناوين الاولى فيكون التشريع فى طول العنوان الاولى المحكوم بالحرمة الذاتية اذ موضوعها تلك العبادات المتخترعة لا بوصف كونها عبادة بالفعل وان كان الالتزام بكونها من الشارع واسطة لثبوت مصداق النهى فى الخارج ويكون القدرة على ايجاد متعلقه مقصورة على هذه الصورة الا ان القدرة على الطبيعة باعتبار بعض افرادها كافية لصحة توجيه النهى الى الطبيعة فظهر ان العبادة الشأنية مركز للنهى ومركز حرمة التشريع هذا العنوان المتأخر رتبة عن مركز النهى بعد تعلق النهى به كما هو قضية كونه منتزعا عنه بهذا الاعتبار فاذن لا تسرى الحرمة من عنوان التشريع الى مركز الحرمة الذاتية ولو فرض كون التشريع واسطة فى الثبوت لتعلق التحريم التشريعى بالعنوان الاولى كان موجبا للتاكيد ولو فى الملاك وان كان مركز الحرمة الذاتية لا يتفك فى الخارج عن عنوان التشريع و سياقى له مزيد ايضاح من ذى قبل وافما يلزم اجتماع المثلين فيما اذا

كان نفس العنوان بعنوان واحد محكوما بحكمين متماثلين مع ان فى لزوم اجتماع المثلين فى الامور الانتزاعية كالوجوب والحرمة ونحوهما بحثا تكرر بيانها فى مطاوى كلماتنا ولا يخفى ان اجتماع الحرمة الذاتية والتشريعية فى العبادة الذاتية كالسجود لله ظاهر لا ستره فيه فانها بعنوانها الاولى محرمة ذاتا وبنوان الالتزام بانها مشروعة عند الشارع محرمة تشريعا فتناكد الحرمة ولو فى الملاك الذى هو الكراهة لو لم تكن الحرمة قابلة للتناكد لكونها من الامور الاعتبارية (وهذا بناء على كون التشريع عنوانا للفعل الخارجى لا التزاما وفعلا من افعال القلب ومعها لاجابة الى الالتزام بالتناكد كما لا يخفى (نقل و تعقيب) قال بعض المحشين قد تم تحريم الفعل الماتى به بعنوان التشريع ذاتا وتشريعا غير معقول لا لاجتماع المثلين بل لان الالتزام بالحرمة الذاتية زيادة على الحرمة التشريعية انما هو تصحيحا لتحريم العبادة بماهى عبادة حيث لا يعقل الا تشريعا وفى نفس هذا الفرض لا يعقل قطع النظر عن عنوان التشريع بدعوى انه حرام ولو لم يكن التشريع حراما انتهى كلامه) وفيه ان التشريع وان كان عنوانا اوليا للمفهوم العبادة المحرمة بمعنى ان هذا المفهوم يتقوم بالتشريع ومع حرمة هذا العنوان بعنوانه الاولى لا معنى لتعلق الحرمة الذاتية به اذ ليس هناك عنوان آخر سوى عنوان العبادة يكون محرما بالحرمة الذاتية كعنوان التشريع الذى يمتنع ان يكون محرما بالحرمة الذاتية الا ان الكلام ليس فى عنوان العبادة بل فى مصاديقه من الصوم يوم النحر و صلو الحايض ونحوهما لوضوح ان ايجاد الصوم يوم النحر المعلوم الحرمة بالالتزام بالمشروعية منشاء لانتزاع التشريع فيكون فى طول الصوم المحرم فلا تسرى حرمة الى الصوم اصلا وقد اسمعناك ان داعوية المشروعية حيثية تعليلية لا تقييدية فى متعلق الحرمة الذاتية (و مما ذكرنا يتوجه النظر فيما افاده قدس فى ذيل كلامه بقوله (بخلاف ما اذا لم يتحقق العبادة الا بالتشريع فان النهى عن العبادة ح لا فعلية له اصلا لان مورد دائما لا يتحقق العبادة الا بالتشريع فان عنه بالفعل فلا تقرب الفعلية منهما معا حتى ينتزع منهما نهى فعلى فى المورد فصيح دعوى لزوم محذور اجتماع المثلين فى مثل المقام لافى مثل العبادة الذاتية انتهى

(وجه النظر انه بعد تسليم كون النهى التشريعى فى عرض النهى الذاتى ان مركز الذاتى هو نفس صوم العيد مثلاً لا مقيداً بالتشريع كما ان مركز التشريع نفس عنوان التشريع والعمر كزان متميئان مفهومهما وان كان مصداق الذاتى منحصراً فى التشريعى فى الخارج فبناء على سريان الحكم من المركز الى المصداق ليس هناك حرمتان بل حرمة واحدة متاكدة بالملاك وهذه الحرمة فى المصداق ذاتية لاتشريعية لان الملاكين جهتان تعليميتان فى عرض واجدا ولم يكن حق السبق للمفسدة الذاتية على العرضية وليس فى المصداق قيود التشريع لكى تكون الحرمة فيه تشريعية (ولا يخفى ان الحرمتين على القول بعدم السراية الى المصداق فعليتان ثابتتان على مركزهما (قوله فافهم) لعله اشارة الى ما ذكرنا من عدم لزوم اجتماع الممثلين ولو كان التشريع من العناوين الطارئة على الفعل الخارجى ولا يكون من افعال القلب حسبما اوضحنا سبيله (قوله هذا مع انه لو لم يكن النهى فيها دال على الحرمة لكان دال على الفساد لدلالة (اقول) انما تكون دلالة النهى التشريعى على الفساد لمكان الدلالة الالتزامية لوضوح ان صوم الحايض لو كان مشروعاً لكان الالتزام والبناء على مشروعيتها جازياً لو لم يكن واجبا لكان الالتزام به تشريع محرم فلا يكون مشروعاً عند الشارع وقضية ذلك تقييد الاطلاق البدلى فى الامر بمطلق الصوم بغير صوم الصايض فاذا لا كاشف عن الملاك فيه اصلاً ومع الدلالة الالتزامية لاجابة الى دعوى كون دلالة النهى هنا من قبيل الامر عقيب الحظر والفرق بينهما ان الامر لمجرد الاذن هناك والنهى هنا لمجرد رفع الاذن فان لازمه خروج النهى عن ظاهره وهو التحريم واو كان تشريعياً (تنبيه) لا يخفى انه بناء على كون التشريع اثماً قلمياً كالتجريح وعدم كونه حراماً بالحرمة التشريعية المولوية نظراً الى انكار الملازمة لعدم اتصاف الفعل الخارجى بالقبح كسب يثبت الملازمة كما هو مختار الاستاد لاشك ان تعلق النهى اللفظى التشريعى بالعبادة يكفى لبيان عدم مشروعيتها عند الشارع وان لم يكن نهياً مولوياً وانما خرجنا عن ظاهره بالقرينة العقلية فيكون بداعى الارشاد و- يكون مستعملاً فى معناه الحقيقى الذى هو انشاء طلب الترك فيدل على عدم مشروعيتها (وبملخص من جميع ما ذكرنا ان النهى بانحائه الثلاث من الذاتى والتشريعى والارشادى

يدل على فساد العبادة عقلا او عرفا حسبما اوضحنا سبيله (قوله لعدم الملازمة فيها لغة ولا عرفا بين حرمتها وفسادها اصلا كانت الحرمة متعلقة) (اقول) الفساد هنا بمعنى عدم ترتب الاثر الذى هو الملكية ونحوها من المجموعات الشرعية ومن البين انه لا تنافي عقلا بين الحرمة وترتب الاثر بخلاف الحرمة فى العبادة فانها لا تجتمع مع الامر للتعاضد ولا يصالح الميعوض لان يتقرب به فلا يجدى قصدمالك الامر المقلوب فى نظر المولى وكما لادلالة عقلا على الفساد لادلالة لغة ولا عرفا عليه لوضوح ان مدلول النهى هو التحريم وليس مدلوله المطابقى الاحرمة صدور المعاملة او التمليك من المكلف ولا يدل على عدم ترتب الاثر بالمطابقة ولا بالالتزام اصلا نعم مهماتعلق النهى بالمعاملة الصادرة من العبد المملوك المحجوز عن التصرفات كنهى المولى العرفية المتعلقة بفعل العبد كان دالا على عدم الاذن المشروط فى صحته ولا كك الامر فى المكلفين لان المفروض امضاء الشارع لتلك المعاملات العرفية بضميمة الشرايط المبينة بعبارات ظاهرة او بعمونة النهى الارشادى او تحريم التصرف فى الثمن او المثل من حسبما سيأتى بيانه ومع امضاء الشارع واعطاء زمامها بيد المكلف لا يكون النهى التحريمى دالاعلى فسادها المستتبع لاشتراط عدمه فى صحة المعاملة زايدا على تلك الشرايط المقررة ومن هنا توجه النظر فى كلام صاحب تقريرات بعض الاعلام (قال فاذا فرض تعلق النهى بالمسبب ونفس الملكية المنشأة مثلا كما فى النهى عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر فلما محالة يكون النهى معجزاً ماوليا للمكلف عن طرف الفعل ورافعا لسلطنته على الفعل والترك فيكون دالا على الفساد وعلى ذلك يترتب حكمهم بفساد الاجارة فى الواجبات المجانية فان العمل بعد خروجه عن سلطان المكلف وكونه مملوكا له تعالى لا يمكن له تمليكه من الغير بالاجارة و حكمهم ببطلان بيع منذور الصدقة فان المكلف بنذره يكون محجوراً عن كل ما ينافى الوفاء بنذره فلا ينفذ تصرفاته الناقلة و حكمهم بفساد البيع من شخص خاص اذا اشترط فى ضمن العقد عدم البيع له فانه بالاشتراط يكون محجوراً عن البيع منه فلا يكون نافذاً الى غير ذلك من الموارد المشتركة مع المقام فى الملاك

وهو ان منع المولى عن تصرف خاص يوجب حرجا المكلف ورفع سلطانه عنه فلا يكون مشمولا لدلائل نفوذ تصرفاته انتهى كلامه) وفيه انه لامنافات بين وجود المصلحة النوعية في حصول الملكية عقيب اسبابها المقرونة بالشروط المقررة لانتظام امور العباد في معاشهم وبين وجود الفسدة في صدورهم من اشخاص المكلفين باعتبار خصوصية موجبة للنهي عنها لوضوح انها لو كانت مفسدة نوعية مخلة بالنظام في نفس اعتبار الملكية في تلك الموارد لكان اللازم على المولى الحكيم ان يزيد شرطا زائدا على الشروط المعتبرة وينبه عليه في قالب لفظ ظاهر فيه عرفا كما كان دأبه في الشروط الآخر لابان يوجه النهي الى التمليك الاختياري الذي قضيته حصول الملكية من المكلف وبقاء سلطنته عليها وان كان مرتكيا للمعصية (ثم قد مر في مبحث ثمرات مقدمة الواجب انه لا مانع عن اخذ الاجرة على الواجب وليس نفس وجوبه والزام الفعل على المكلف منافيا لسلطانه على نفسه نعم لو ثبت من دليل آخر ان ايجابه على المكلف يكون مجانا وبلا عوض كان لازمه خروج العمل عن سلطانه فكما ان نفس الزام الفعل على المكلف وايجابه عليه لا ينافي صحة الاجارة فكذلك تحريمه عليه والزام تركه عليه لا ينافي فيها فظهر ان قضية القياس على الواجب المجانية نهوضه على خلاف مقصوده ومما ذكرنا ظهر عدم صحة قياس ما نحن فيه بباب منذر الصدقة والشروط اللازمة الوفاء المنا في لبعض التصرفات فان المفروض ان ترتب اثر المعاملة اعني الملكية مثلا غير مناف لحرمة التمليك ومبغوضيته بخلاف التصرفات المنافية للوفاء بالذم او بمقتضى الشرط (قوله كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل) اقول هنا اقسام (الاول) ان يكون متعلق بالنهي نفس المعاملة بما هو فعل من الافعال لامن حيث كونه سببا او آلة للنقل او الانتقال او اثر آخر من المجموعات الشرعية كالبيع وقت النداء فان الحكمة في تحريمه هي الصون عن اشتغالهم به عن الصلوة لامن حيث انه آلة لايجاد الملكية ومن البين ان تحريمه و مبغوضيته لا ينافي في حصول الملكية ولا يدل النهي على عدم حصول الاثر لالغة ولا عرفا (الثاني) ان يكون متعلق النهي المعاملة من حيث كونها سببا و آلة لحصول

الاثار لكن الحيثية تعليمية لا تقييدية فيكون المحرم هو نفس العقد مثلا لكونه موجبا للانتقال ومن المعلوم ان حرمة و مفاوضته لاتنا فى حصول الاثر كما لا يدل النهى على عدم حصول الاثر لا لغة ولا عرفا (الثالث) ان يكون متعلق النهى المعاملة من حيث كونها سببا و آلة لحصول الاثر لكن الحيثية تقييدية لا تعليمية فيكون نفس التسبب مركزا للنهى حقيقة ويكون واسطة فى العروض فى نسبة الحرمة الى نفس العقد او الايقاع وهذا ايضا كسابقه فى عدم المنافات وعدم الدلالة لغة وعرفا كحرمة الظهار مع ترتب اثره عليه فان التسبب به حرام لانفس الظهار الذى هو ايقاع من الزوج (الرابع) ان يكون متعلق النهى هو الفعل التوليدى اعنى الاثر الحاصل من المعاملة كالملكية و نحوها من الآثار المجمولة وهذا ايضا كذلك وقد تقدم خلاف صاحب تقريرات بعض الاعلام فى هذا القسم مع ما فيه (الخامس) ان يكون مركز النهى اكل الثمن او المثلث فى بيع او بيع شي والنهى يقتضى الفساد فى هذا القسم لوضوح ان صحة المعاملة تقتضى ملكية الثمن والمثلث ولازمها باحاطة اكلها والتصرف فيهما الا فيما اذا طرأ عليهما عنوان محرم والمفروض عدم طرؤه فمع تحريم الاكل بعنوان كونه ثمنا او مثمنا مستلزم لفساد تلك المعاملة و بعبارة اخرى حرمة التصرفات منافية لحكمة جعل الملكية التى تقوم بها نظام العباد و يكون لغوا لا يصدر من الحكيم وبهذا الاعتبار يكون الاستلزام عقليا كما لا يخفى (نقل وتعقيب) قال المحشى الشيخ على قده بعد نقل كلام الاستاد الا ان جعل السببية مع كون التسبب بالسبب مبغوضا محل اشكال الا ان يكون حرمة التسبب به عارضية لازمة لها فى جميع الموارد والا فاما ان لا يجعل السببية اصلا لو كان التسبب مبغوضا دائما او لا يكون التسبب مبغوضا ايضا وهذه الملازمة تكون عرفية لا عقلية انتهى كلامه) وفيه ان تعلق النهى بالتسبب يستلزم مقدوريته حتى يتمكن المكلف من امتثاله و عصيانه فمهما لزم من تعلق النهى عدم ترتب الاثر اعنى الملكية مثلا امتنع التسبب الى ايجاده فلا يكون هذا النهى تكليفا قابلا للاطاعة والعصيان والتسبب الى الملكية العرفية وان كان ممكنا الا انه ليس مقصود المتبايعين غالبا وهذا دليل آخر على

عدم اقتضاء النهى التحريمى الفساد فى الاقسام الاربعة باسرها (وقد تظن فى تقريرات بعض الاعلام لهذا الاشكال واجاب عنه بما حاصله ان المنهى عنه هى المسببات العرفية مع قطع النظر عن امضاء الشارع لها وهى تتصف بالتحقق عند ايجادها باسبابها فتكون هى بعد النهى باقية على مقدوريتها و دليل النهى يدل على كونها مضافة فى نظر الشارع انتهى كلامه ملخصا) وفيه ان الظاهر من الدليل كون متعلق النهى الملكية الشرعية المترتب عليها جواز التصرف فى الثمن والمثمن وليس متعلق النهى مجرد انشاء الملكية العرفية مع كونه لغوا ثم اى مفسدة ذاتية فى مجرد اجراء الصيغة بقصد الملكية العرفية التى لا يترتب عليه اثر اصلا مع كون جميع التصرفات محرمة و عدم انطباق ذى مفسدة عليه كعنوان الربا مثلا فلا بد ان يكون متعلق النهى الملكية الشرعية و لازم تعلق النهى بها كونها مقدورة حاصلة نعم لو كان متعلق النهى المعاملة بقصد التشريع امكن اجتماع مقدوريتها مع فسادها الا ان النهى ح تشريعى ولا يكون ناشيا عن مفسدة فى ذات المتعلق والكلام هنا فى النهى التحريمى (ابقاظ) قد تكرر منا غير مرة انه لاسببية العقدى حصول الملكية ونحوها ويتعلق القصد ابتداء الى حصول الملكية فيكون آلة لحصولها ومن البين ان الآلية ليست مما يتعلق بها القصد بالاستقلال فلا محالة تكون امراً انتزاعياً من العقد المتعقب بالملكية وليست فعلاً مباشراً ولا توليدياً بل الفعل المباشر هو العقد والتوليدى هو الملكية فاذا لمعنى لكون التسبب مركزاً للنهى اصلاً ويسقط هذا القسم عن حيز الاعتبار فيكون الاقسام اربعة لخمسة اللهم الا ان يكون مركز النهى نفس العقد المقيد بهذا الاعتبار بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً فى مقابلة كون العقد بذاته مركزاً للنهى بحيث يكون ترتب الاثر والآلية واسطة فى الثبوت (مثال حرمة العقد كحرمة بيع العنب ممن يعمله خمراً وكذا بيع الخشب بقصد ان يعمله صنماً او صليبا لوضوح ان البيع المقيد بهذا القصد حرام لكونه اغانة على الاثم والعدوان فالتسبب الى ملكية العنب لمن يعمل خمراً قيد فى البيع ويكون مركز النهى نفس المقيد اذ لولا هذا التسبب لم يصدق عليه الاغانة على الاثم

ولو قلنا بفساد المعاملة فانما يكون بدليل آخر لامن نفس تحريم المعاملة (و مثال الثانى) حرمة بيع السلاح من اعداء الدين مع عدم قصد تقويتهم بل وعدم العلم باستعمالهم له فى حرب المسلمين وتحريمه مقصور على النص ولا يدخل تحت الاعانة على الاثم فيكون نفس البيع حراما والتسبب به الى ملكيته من اعداء الدين واسطة فى الثبوت لتحريم نفس البيع وهذا النهى لا يدل على الفساد كما صرح به الشيخ فى المكاسب (قوله نعم لا يبعد دعوى ظهور النهى عن المعاملة فى الارشاد الى فسادها كما ان الامر بها) (اقول) حيث ان الغرض الاصلى فى المعاملات بيان الصحة والفساد فلامحالة يكون حل النهى فيها حال النهى الصادر عن الطبيب بالنسبة الى المريض فى الارشاد الى ما ينفعه فى دفع مرضه و عود صحة اليه نظير النواهي الصادرة من الشارع فى العبادات لافادة المانعية كما النهى عن التكثف وقول امين والضحك والكلام ونحوها كما ان الامر فى المعاملات للارشاد الى الصحة كالاوامر المتعلقة باجزاء العبادات وشرايطها المسوقة لبيان الجزئية والشرطية من دون دلالتها على ايجابها او استحبابها اصلا فتكون محضة فى الارشادية بلا افادة حكم مولوى فى تلك الخطابات وهى كثيرة جداً ولعالمها لكثرتها قد بلغت الى مرتبة الشهرة التى تكون قرينة عامة معينة للحمل على الارشاد عند الشك لكنها فى خصوص المعاملات بالمعنى الاخص واما فى غير ها فلا بد من التماس قرينة خارجية ومع عدمها تحمل على التحريم او الوجوب (نقل وتعقيب) المحكى عن الاردبيلي قده ان النهى فى المعاملات ارشاد الى الفساد مضافا الى التحريم و بيان الاثم وصرح بذلك الشيخ على المحشى قده (قال حيث ان الاستعمال انما هو فى معنى واحد وهو طلب الترك واما الارشاد والتوصل الى تركه خارجا للميفوضية الذاتية فهما من قبيل الداعى لا المستعمل فيه انتهى كلامه) ونحن قد عقدنا مبحثا فى ذيل مباحث الطلب والارادة فى امتناع اجتماع البعث والارشاد فى مقام الداعوية و ان كانا خارجين عن المستعمل فيه و قلنا ان حيثية الارشاد انما تتم بان لا يدخل المولى نفسه فى ذلك الطلب ولا يكون باقتضائه ويجعل نفسه متمزلا عن مقام المولوية و ينزل نفسه منزلة الناصح المشفق وحيثية التكليف

انما تتم بان يدخل نفسه فى الطلب ويطلب من اقتضاء نفسه ويبرز فى مقام المولوية
 والبعض والزجر فيمتنع اجتماع هاتين الجهتين المتناقضتين وفاقا لاستاد استاذنا
 العلامة ميرزا قدس سره و عليه فلا يمكن الجمع بين المعنيين فى استعمال واحد
 فالنواهي التحريمية ليست ارشادا الى فساد المعاملة ولا بدلائل الفساد من التماس
 دليل آخر (و ربما ينسب الى صاحب القصول امكان الجمع بين الارشاد والحرمة
 التشريعية فى استعمال واحد فى النواهي الواردة فى المعاملات (والتحقيق) ان يقال
 ان كانت حرمة مولوية متعلقة بالفعل ولو من باب الملازمة بين حكم العقل ببيع
 التشريع من حيث كونه تصرفا فى سلطان المولى وحكم الشرع بالحرمة امتنع الجمع
 بين ارادة الارشاد و ارادة الحرمة التشريعية نعم يدل النهى التشريعى بالالتزام
 على عدم مشروعية متعلقه حسبما اوضحنا سبيله سابقا و معه لا حاجة الى الالتزام
 بالجمع بين المعنيين وان كان التشريع اثما قلوبيا وفعليا من افعال القلب بالاتصال
 الفعل الخارجى بعنوان التشريع مع انكار الملازمة لعدم اتصال الفعل الخارجى
 بالقبض كما هو مختار الاستاد امكن كون النهى التشريعى ارشادا الى قبضه و الى
 فساد المعاملة من حيث عدم مشروعية متعلقه عند الشارع (تتميم) قد عرفت ان النهى
 التحريمى لا يقتضى فساد المعاملة ومن البين انه اذا لم يكن مقتضيا لفساد نفس المعاملة
 كان عدم اقتضائه لفساد جزئه او شرطه او وصفه الملازم او المفارق عند متعلقه بواحد
 منها بطريق اولى فاذن لا حاجة الى ذكر الاقسام المتقدمة المذكورة فى العبادات
 نعم لابد من التعرض لتلك الاقسام فى النهى الارشادى الدال على الفساد و من
 المعلوم انه يدل على الفساد فيما اذا تعلق بنفس المعاملة او بجزئها او بشرطها فدهما
 تعلق بالسبب دل على تقييده بعدمه ومتى تعلق بالمسبب اعنى الملكية مثلا دل على
 عدم ترتبه بذلك السبب فيدل على تقييد السبب بعدمه بالتبع وكذا اذا تعلق بالمعاملة
 باعتبار الخصوصية الحاصلة من المتعلق سواء كانت الخصوصية ناشية من عين احد
 الطرفين كبيع الخمر او الشراء بها او منهما كبيعها بمثلها او من وصف احد الطرفين
 كبيع المجهول فيستفاد من النهى الارشادى فى هذه الموارد فقدان شرط الصحة و

ان الشرط فى الصحة كون الموعض والمعوض معلومين غير مجهولين ومهما تعلق النهى بالمعاملة مع شخص كالصبي والمجنون دل على فساد المعاملة من جهة الإيجاب او القبول الصادر من الصبي مثلاً الذى هو جزء من العقد فيكون الفساد من جهة فقدان الجزء ومهما تعلق النهى الارشادى بها لامن حيث كونها معاملة او جزئها او شرطها بل من حيث كونها متحدة بعنوان محرم فليس مقتضيا للفساد كالبيع فى المكان المقصوب و ذبح الحيوان المقصوب او الذبح بالآلة المقصوبة فيكون ارشاداً الى الوقوع فى عقاب ارتكاب الجرام هذا فيما اذا علم كونه نهياً ارشادياً والا فيحمل على التجريم وكذا اذا تعلق النهى بها لامر خارج كالنهى عن البيع وقت النداء فان النهى قد تعلق به للوصول الى الفريضة والمحافظة على اذائها فمع العلم بكونه نهياً ارشادياً يكون ارشاداً الى هذه الحكمة ومع الشك يحمل على التجريم وعلى كلا التقديرين لا يقتضى الفساد هذا كله فى الامر الخارج المفاوق (والنهى الارشادى لا ملازم كانهى عن بيع الحصاة وهوان يقول (بعثك ثوباً من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رمت) فان النهى عن ذلك البيع لوصفه الذى هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج فيدل على الفساد لانه ارشاد الى عدم وقوع هذا القسم من البيع وان كان متداولاً فى زمان الجاهلية (ايضاح) لا يذهب عليك ان المراد من النهى التشريعى هو ما صدر من الشارع من النواهي المتعلقة بالعبادات والمعاملات وانها لو حملت على التشريعى لضرورة داعية اليه لكان دلالتها على عدم مشروعية متعلقها بالاتزام سواء كان متعلقها عبادة او معاملة حسبما مر بيانه (و اما البحث) عن تشريع المكلف والاتزام بمشروعية عبادة او معاملة مع القطع او الشك بعدم مشروعيتها فهو خارج عما نحن فيه بتاتاً ومحل تحقيقه انما يكون فى مبحث الظن عند تاسيس الاصل فى التعبد بالظن مالم يعم على اعتباره دليل نعم البحث عن ترتب الفساد على التشريع فى العبادة والمعاملة فيما اذا انكشف مشروعيتها فى الواقع يرتبط بما نحن فيه ولا ريب ان التشريع فى العبادة منافى بنفسه لقصد القرينة لوضوح انه مع الاتزام بمشروعية شئ بعنوان العبادة مع الشك فى كونه عبادة عند الشارع

فضلا عن صورة القطع بالعدم لا يتمشى منه داعى القربة لانه جعل نفسه فى معرض التصرف فى سلطان المولى وانى بما يناهى مقام العبودية والتذلل فكيف يتمشى منه قصد القربة والتعبد بأمر المولى ولو رجاء لدرك الواقع سواء قلنا بثبوت الملازمة بين حكم العقل بقبح التشريع وحكم الشارع بالحرمة ام لا وهذا يخالف التشريع فى معامله فى صور انكشاف مشروعيتهما فى الواقع فانه لامانع من صحتها سواء قيل بالملازمة ام لا اذلا يزيد النهى التشريع على النهى الذاتى وقد سبق عدم دلالة على الفساد (وفصل فى تقارير بعض الاعلام بين المعاملات والعبادات واختار عدم الفساد فى الاولى عند انكشاف مشروعيتهما فى الواقع وفرع فساد العبادة على ثبوت الملازمة وقد عرفت عدم الفرق بين ثبوتها وعدمه لمناطات التشريع فيها مع قصد القربة (قوله حيث دل بظاهره ان النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسداً) (اقول) وجه الدلالة كما فى تقارير الشيخ قده انه انما فرع الصحة والفساد على معصية الله وعدمها وهو يحتمل وجهين (الاول) ان يكون المعاملة معصية لله من حيث انه فعل من الافعال مع قطع النظر عن كونه معاملة موجبة لما هو المطلوب من ايقاع تلك المعاملة (والثانى) ان تكون معصية لامن هذه الجهة بل من حيث انها منهى عنها شرعا على احد الوجوه المتصورة فى النهى عن المعاملة من حيث انها موجبة لترتب الاثار المطلوبة عنها لاسبيل الى الاول فان عصيان السيد ايضاً عصيان الله فلا وجه لنفى العصيان عن الفعل الواقع بدون اذن السيد على وجه الاطلاق فلا بد من المصير الى الثانى وهو يفيد المطلوب فانه يستفاد من التفريع المذكور ان كل معاملة فيها معصية لله فاسدة كما هو ظاهر الحصر انتهى كلامه (ولا بد من تصوير مركز النهى فى مقام الثبوت قبل الكلام فى الظهور) فنقول لامانع عقلا من تعلق النهى التحريمى الذاتى بنفس المعاملة والايقاع بقصد التوصل الى الاثار كما هو المشاهد فى بيع الخمر وغيره من المحرمات العينية مع التفتت المتابعين الى حرمتها وكما فى بيع الفضولى مع انه لا بد فى صدق العقد وتحققه من قصد التوصل به الى تحقق المضمون من الملكية وآثارها لكى يكون قابلاً للحقوق الامضاء من المالك فيكون

ابقاع العقيد بقصد التوصل الى آثاره مقدوراً للمكلف و كذا فى تزويج المعبدين اذن السيد وانما لا يصح تعلق النهى بالتمليك والتزويج ونحوهما من الافعال التوليدية مع دلالة على الفساد اذ من يلزم وجرد النهى عدمه وقدم بيانه سابقا اذا تمهد ذلك فح لو كانت هذه الروايات دالة على فساد المعاملات المنتهى عنها بالنهى التحريمى فلا بد من كون مركز النهى نفس المعاملة لا التزويج والتمليك ونحوهما من الافعال التوليدية فاذن يقع البحث فى ثبوت الظهور ودلالة الروايات على الملازمة بين التحريم والفساد بعد الفراغ عن مقام الثبوت واستفادة ذلك منها مشكل جدا لان المذكور فى الروايات عدم الاذن فى عقد العبد لا النهى و انما يحتمل على النهى بقرينة ذكر المعصية ولا قرينة فيها ويصح صدقها مع عدم الاذن ايضاً واليك بيانه (قوله ولا يخفى ان الظاهر ان يكون المراد بالمعصية المنفية ههنا ان النكاح ليس) (اقول تقريره ان المعصية بمعنى المخالفة باتيان ما ليس مأذوناً فيه فالمراد انه لم يات بمالم يكن ماذوناً فيه من الله وانما اتى بما لم يأذن فيه المولى فيتوقف صحته على اجازته فاذن لادلالة فى الرواية على اقتضاء النهى التحريمى للفساد وان كان متعلقاً بالمعاملة من حيث كونها موجبة لترتب الآثار بل تدل على ان المعاملة التى لم يمضها الله تعالى غير صحيحة ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد لان المفروض عدم الاذن الوضعى من جانب الله فتكون فاسدة بخلاف النكاح الصادر من العبد فانه ماذون فيه بالاذن الوضعى بمقتضى العمومات وعدم سبق الاذن من السيد بتدارك بل حقوق الاجازة ولا باس باطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن فيه كما اطاق عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه انه معصية لوضوح ان العبودية تقتضى عدم صدور شئ من العبد الا عن امر سيده فاذا استقل بامر كان عاصياً حيث انه اتى بما ينافى مقام عبودته وتصرف فى سلطان سيده فيكون عاصياً بالنسبة الى السيد ولا يكون عاصياً بالنسبة الى الله تعالى لان المفروض صدور الاذن الوضعى من الله تعالى فى نكاح العبد وليس كالنكاح فى العدة غير مشروع من اصله وليس ماذوناً فيه بالاذن الوضعى ولو سلم ان الرواية ليست ظاهرة فيما ذكرنا فلا قل انها محتملة لذلك و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال هذا حاصل ما افاده الاستاد متناوها مشا

(و استشكل فيه بانه يلزم استعمال العصيان في كل من الموردين في معنى مغاير لما هو المستعمل فيه في الآخر وهذا خلاف الظاهر جداً بل الظاهر ان المراد من عصيانه تعالى المستلزم للفساد بمقتضى المفهوم هو العصيان التكليفي والمراد من التفكيك ان الاذن من المولى تكليفي اذ ليس المولى مشرعاً للاحكام ومن الله وضعى اذ تمام الجعل والتشريع بيده فعصيان المولى تكليفي وعصيان الله وضعى فيلزم التفكيك بينهما (والجواب) ان العصيان في كلا الموضعين بمعنى واحد وهو الخروج عن رسوم العبودية والتصرف فى سلطان المولى غاية الامر ان التصرف فى سلطان السيدانما يكون فى اتيان النكاح مع عدم اذنه التكليفي اذ ليس له الا ذلك وليس له تشريع الاحكام ويمكن تداركه بالاجارة اللاحقة والتصرف فى سلطان الله تعالى الالتزام بمشروعية النكاح مع عدمها كما فى النكاح فى العدة وهذا ليس قابلاً للتدراك بل حقوق الاجازة من الله تعالى فليس يلزم التفكيك بين العصيانيين كما لا يخفى والتفكيك لازم من حمل عصيان السيد على التصرف فى سلطانه وعصيان الله على مخالفة نهيه (قوله حكى عن ابى حنيفة والشيبانى دلالة النهى على الصحة وعن الفخرانه واقفهما فى ذلك) (اقول) حجتان منقولتان فى محكى مختصر الحاجبى و شرحه الموسوم ببيان المختصر (احديهما) انه لو لم يدل النهى على صحة المنهى عنه شرعاً لكان المنهى عنه غير شرعى والتالى باطل بالاتفاق (واما الملازمة فلان المنهى عنه لو كان شرعياً لكان صحيحاً اذ الشرعى هو الصحيح المعتبر فى نظر الشارع فما لا يكون شرعياً كصوم يوم النحر والصلوة فى الاوقات المكروهة فانهما لعدم كونهما صحيحين معتبرين فى نظر الشارع ليسا بشرعيين (ثانيتهما) انه لو لم يكن المنهى عنه الشرعى صحيحاً لكان ممتنعاً ولو كان ممتنعاً لم يمنع عنه لان الممتنع غير مقدور وغير المقدور لا ينهى عنه فيلزم من الشرطين انه لو لم يكن المنهى عنه الشرعى صحيحاً لم يمنع عنه انتهى) وليست هاتان الحجتان مبنيتين على القول بكون العبادات والمعاملات اسامى المصححة كما فى القوانين وغيره لوضوح ان مرجعهما الى اثبات ارادة الصحيح بالاستدلال والاستناد فى كون المراد هو المعنى الشرعى فى متعلق

لنهى الى دعوى الاتفاق لالى كون المتعلق موضوعا للمصحح مضافا الى ان الصحة
فى المسمى انما تكون بمعنى تماميته من حيث الاجزاء والشرايط والمدعى هو الصحة
بمعنى اسقاط القضاء والا عادة وهذه متأخرة رتبة عن الامر و يمنع اخذها فى
متعلق الامر والدليل على كون الصحة بهذا المعنى ان القائل بالفساد فى العبادات
انما يقول به لاجل عدم اجتماع النهى التحريمى مع الامر وعدم كون المبعوض قابلا
لان يتقرب به لاجل كشف النهى عن نقص فى المسمى جزءا او شرط او الا كان النهى ارشاديا
او تشريعيلا لتحريميا ذاتيا وهكذا فى المعاملات فان النهى فيها الدال على الفساد لو كان
من حيث كشفه عن نقص فى المعاملة جزءا او شرطالكان ارشاديا ولو كان لاجل عدم مرضه
الشارع لكان نهيا واقما فى مقام توهم الاذن كالامر الواقع فى مقام توهم الحظر فلا يكون
مفيدا للتحريم الذاتى والمدعى للصحة فى مقابلة القول بالفساد يدعى الصحة بمعنى
ترتب الاثر الشرعى فى العبادات والمعاملات وهى اسقاط الاعادة والقضاء فى الاولى و
ترتب اثار المعاملة فى الثانية فظهر مما ذكرنا ان دعوى الصحة بهذا المعنى تجتمع مع القول
بكون العبادات والمعاملات اسامى للاعم (ومما ذكرنا تمهيد تحريم محل النزاع وانكشف
ان مراد المدعى لدلالة النهى على الصحة لو كان باحدى الدلات الثلاث لكان فسادها
غنيا عن البيان لوضوح ان عدم القدرة مانع عقلى ولا دلالة للنهى عليها باحدى
الدلات اصلا كما هو قضية الحجة الثانية والاتفاق على كون متعلق النهى امرأ شرعيا
لا يستدعى كونه مدلولاً للنهى كما هو قضية الحجة الاولى (قوله والتحقيق انه فى
المعاملات كك اذا كان عن المسبب او التسبب (اقول) تارة يتعلق النهى بالتمليك
مثلا الذى هو حاصل من العقد المقصود به ترتب الاثار ولاشك ان قضية النهى المتعلق
به الذى هو خطاب تكليفى ان يكون متعلقه مقدورا للمكلف بحيث متى علم بالخطاب
كان متمكنا من الترك بالاختيار ومن البين ان العقد اذا كان فاسداً لزم من فساده
عدم ترتب الملكية عليه فلامعنى للنهى عن التملك لان المقروض عدم حصوله فى
الخارج (و تارة اخرى) يتعلق النهى بالعقد مثلا من حيث كونه آلة للتوصل الى
ترتب الاثار المقصودة بحيث يكون المقيد مركزاً للنهى لا ذات العقد ولاشك ان قضية

النهى عنه امكان صدوره كك عن المكلف والافلامعنى لتوجيه التكليف الى الامر الممتنع (و دعوى حصول الامتناع بالنهى ويكفى القدرة عليه قبل تعلق النهى اليه كما صدرت عن صاحب القوانين و غيره (مدفوعة) بان اشتراط القدرة انما يكون من ناحية العقل ومن البين ان العقل حاكم باشتراطها بعد تعلق النهى بحيث لو تجددت القدرة بعد الخطاب ولو بالخطاب لكفى فى صحة التكليف كما فى الامر فى العبادات حيث انه يحصل القدرة على اتيان متعلقه بداعى الامر بتعلقه به ولو كان التكليف معجزاً للمكلف لزم من وجوده عدمه فظهر من جميع ما ذكر ان النهى اذا تعلق بالسبب من الحيثية المذكورة او بالسبب كان دليلاً انما على صحة متعلقه و مراد الاستاد من التسبب ما ذكرنا لوضوح ان التسبب امر انتزاعى من السبب المجعل آلة لترتب الاثر وليس هناك سوى نفس العقيد والملكية الحاصلة منه شئ آخر يكون صادراً من المكلف الكى يصح تعلق النهى به و مراده من السبب الذى يكون مقدوراً بعد تعلق النهى به و ان لم يكن صحيحاً هو ذات العقد بحيث يكون نفسه مركزاً للنهى كما فى بيع الخمر و غيره من المحرمات لابقيد كونه آلة للتوصل الى ترتب الاثر المقصودة ومن المعلوم ان السبب بهذا المعنى مقدور بعد تعلق النهى به و ان لم يكن صحيحاً بمعنى ان النهى يدل على الفساد فى هذا القسم (ودعوى ان النهى التحريمى ناشئ عن المبعوضة فيدل على عدم رضا الشارع بوقوع الاثر بناء على مداخلية رضا الشارع فى ترتب الاثر لان عدم رضا مساوق لعدم الامضاء (مدفوعة) بان النهى متى وقع عقيب توهم الاثر دل على عدم رضا الشارع و عدم امضائه و مثله ليس ناشئاً عن المفسدة الذاتية والمبعوضة الذاتية اذ يكفى فيه عدم المصلحة فى الامضاء والكلام فى النهى التحريمى الناشئ عن المفسدة الذاتية وليس لازمه عدم الرضا بترتب الاثر لا يمكن اشتغال قائله فى الخارج وترتيب اثار الملكية على المصلحة النوعية الراجعة الى النظام و ان كان ما يصدر من المكلف من العقد او التملك مشتتلاً على مفسدة راجعة الى المكلف (قوله) واما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع

والخشوع له تبارك) (اقول) هذه عبادة ذاتية بحيث لا ينفك عنها عنوان العبادية و ان لم تكن مقربة فيما اذا كانت منهايا عنها الا انها تقع عبادة بعد تعلق النهى بها فتكون مقدورة لكن الصحة بالمعنى المبحوث عنها لا يترتب عليها وهى اسقاط الاعادة والقضاء لوضوح انها مترتبة على موافقة الامر او الملاك وكلاهما موقوف ان مع النهى الناشى عن المفسدة الفعلية حسبما او ضحناه سابقا بما لا مزيد عليه (قوله وما كان منها عبادة لا اعتبار قصد القرية فيه لو كان مأموراً به فلا يكاد يقدر عليه) (اقول) تعاق النهى بهذا النوع من العبادة لا يجتمع مع الامر به فيدل على الفساد ومعنى كونها مقدورة انها مقدورة مع قطع النظر عن الامر والنهى بمعنى انه لو كانت مأمور بها لكان الامر بها امر عبادة وقد سبق بيانه مستوفى نعم بناء على جواز اجتماع الامر والنهى فى شئ ولو بعنوان واحد تكون مقدورة بعد النهى مع بقاء الامر لكن الاجتماع كك لم يقل به احد اذ الكلام فى النهى المتعلق بالعبادة بماهى عبادة فلا يتعدد العنوان (قوله فى الهامش وملخصه ان الكبرى اح) اقول توضيحه ان النهى اذا تعلق بشئ ذى اثر غير منفك عنه فلا محالة يكون ذا اعلى صحته اللازمة لوجوده لا اعتبار القدرة فيما تعاق به النهى لكن الصغرى ممنوعة فى العبادات والمعاملات (اما فى العبادة الذاتية كالسجود مثلاً فانها و ان كانت مقدورة بعد النهى الا انها لا تتصف بالصحة بمعنى كونها مقربة مع كونها محرمة ولا يترتب عليها اسقاط الاعادة والقضاء فلا تدل النهى فيها على الصحة (و اما فى العبادة الاقتضائية مما لا تسقط الابداعى القرية فمن المعلوم تنا فى الحرمة مع الامر و الملاك فلا تتصف بالصحة اصلاً و ان كانت مقدورة بعد النهى (واما العبادة الفعلية فمن الواضح عدم القدرة على ايجادها بعد النهى (و اما فى المعاملات فان كان النهى متعلقاً بالتعميل او بالتسبب فلازمه وان كان حصولهما فى الخارج الا انه لا معنى للصحة فيهما اذا مرهما دائريين الوجود والعدم ولا اثر مرغوب يترتب عليهما و جواز التصرف فى المملوك من الاحكام المترتبة على وجود الموضوع (واما نفس العقد المنهى عنه فلا يدل النهى على الصحة

اذ ليست الصحة لازمه غير منفيكة عنه فظهر من ذلك كله بطلان قول ابى حنيفه رأسا
 فقول المحشى الشيخ على قدم ان قول ابى حنيفه لا باس بها فى بعض الصور غير
 مقبول ولعل قول الاستاذ فافهم (إشارة الى ذلك

بسم الله الرحمن الرحيم (قوله المقصد الثالث في المفاهيم مقدمة وهي ان المفهوم كما يظهر من موارد اطلاقه) (اقول) قبل الخوض فيه لابد من تمهيد امرين (الامر الاول) اللازم اما قريب او غير قريب (والاول) هو الذي لا واسطة بينه وبين الملزوم (والثاني) ماله واسطة او وسائط واللازم القريب بين الثوب والملزوم فان كان اللازم بحيث يلزم تصوره من تصور الملزوم كما في تصور البصر من مجرد تصور العمى سمي بينا بالمعنى الاخص وان كان بحيث يلزم من تصوره مع تصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم باللزوم سمي بينا بالمعنى الاعم كزوجية الاربعة فان العقل بمجرد تصور نفس الاربعة لا يستقل الى الزوجية بل لابد من تصورهما مع تصور الزوجية و نسبتهما اليها لكي يجزم باللزوم فظهر ان اللازم القريب ينقسم الى الى البين بالمعنى الاخص والبين بالمعنى الاعم (ثم اعلم ان الدلالة الالتزامية المعقودة في المنطق من الدلالة اللفظية الوضعية قد اشترطوا فيها اللزوم عقلا او عرفا بمعنى كون الامر الخارجى بحيث لا ينشك تصورا الموضوع له عن تصوره كالبحر بالنسبة الى العمى والجود بالنسبة الى الحاتم فيكون اللزوم بينا بالمعنى الاخص واللزوم بهذا المعنى ليس شرطا عند اهل البيان في الدلالة الالتزامية (قال في المطول عند قول المصنف و شرطه اللزوم الذهني) اى كون المعنى الخارجى بحيث يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه اما على الفور او بعد التأمل في القرائن انتهى موضع الحاجة) وقد صرح في كلامه الثاني بانه يجوز ان يكون لشئ واحد لوازم متعددة بعضها اقرب اليه من بعض بسبب قلة الوسائط فيكون او ضح لزوم ماله (فظهر ان اللوازم داخله في الدلالة الالتزامية عند اهل البيان سواء كانت قروية ام لا بخلاف اهل الميزان فانهم قصر والدلالة الالتزامية على اللزوم البين بالمعنى الاخص (والشر في ذلك ان مراد اهل الميزان منها هي الدلالة الطبيعية الحاصلة من استعمال اللفظ في المعنى المطابقى بحيث يكون مرادا بالاستقلال والدلالة الطبيعية ناشية بواسطة المعنى المستعمل فيه وهذا بخلاف الدلالة على اللوازم عند اهل البيان فانهم اراة بالاستقلال في مقام الاستعمال لا المعنى المطابقى كما في التكنائيات لوضوح

ان المقصود بالاستقلال هو المعنى الممكنى عنه كالجود فى قولهم زيد كثير الرماد لا كثرة الرماد وان كان يجوز اعادة كثرة الرماد من هذه الجملة والفرق بين الكناية والمجاز بعد كونهما مشتركين فى الاستقلال بالافادة انه لابد فى المجاز من نصب قرينة معاندة فلا يجوز اعادة الموضوع له ويكون المعنى المجازى هو المعنى المطابقي حسبما نصوا عليه وان كان التزاميا بالنسبة الى المعنى الموضوع له فليس المعنى الكنائى ولا المعنى المجازى مدلولاتبعيا للمعنى المستعمل فيه ولا تكون الدلالة فيهما ناشية بواسطة المعنى المستعمل فيه بخلاف الدلالة التبعية فلا بد ان يكون اللزوم فيها بمثابة تستببع الدلالة على المعنى المطابقي لتلك الدلالة التبعية بلا حاجة الى نصب قرينة عليها اصلا كما تمس الحاجة اليها فى الدلالات الكنائية والمجازية . و بمعونة القرائن تستفاد تلك المعانى المقصودة بالاستقلال و من ثم اهل البيان لا يبالون بكثرة الوسائط فى اللوازم بل ربما يتأتى ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة وخفائها الذى هو المقصود من علم البيان بقله الوسائط وكثرتها اذا تمهد ذلك (فاعلم ان المفهوم فى مقابلة المنطوق يكون هو المدلول التبعي الذى يكون الدلالة عليه ناشية بواسطة المعنى المستعمل فيه فيكون اللزوم فيه بينا بالمعنى الاخص لكن اللزوم فيه ليس عقليا بل لخصوصية معتبرة فى المنطوق بها تستتبع الدلالة التبعية على المفهوم اذ المناط فى الدلالة الالتزامية ان يكون ان فهم شئى لازما لان فهم الموضوع له بحيث يلزم تصوره من تصوره ولا يشترط ان يكون لزومه عقليا ثم المراد من المفهوم انما هو مفهوم تركيبي من جملة تركيبية فالجود المفهوم من لفظ الحاتم ليس داخلا فى المفهوم المبحوث عنه فى هذه المسئلة فالمداليل التبعية للمفردات خارجة عنها بتاتا كما ان المعانى الكنائية والمجازية خارجة عنها ايضا لما عرفت من عدم كونها مداليل تبعية ولو كانت معانى تركيبية كما فى قولهم (نقدم رجلا وتوخر اخرى) حيث ان التحير المقصود بالافادة لازم للجملة التركيبية فضلا عن المعانى الافرادية كالرجل الشجاع المقصود من الاسد (و مما ذكرنا يسهل لنا الاحتراز عن وجوب المقدمة وحرمة الضد ونحوهما مما يتوقف ثبوتها على وسط

في الاثبات وليست من الوازم البينة للمعنى الموضوع له وان فرض دلالة الخطاب المنطقي بالوجوب النفسي عليها بالتبع في مقابلة الاصلية فانها ليست بينة بالمعنى الاخص فضلا عن استقلال العقل بذلك كوضوح خروج لوازم القضايا من العكس المستوي ونحوه مما يكون لازما للقضية المعقولة وكذا التعليق المستفاد من القضية الشرطية الذي لازمها انتفاء التقدم عند انتفاء التالي لان المفروض فيها العلم بالتعليق في عالم العقل في القضية المعقولة ولا دخل لدلالة اللفظ عليه اصلا فالتبعية ثابتة هناك للدلالة اللفظية فتخاص من جميع ما ذكرنا ان الدلالة اللفظية الالتزامية على قسمين (تارة) تكون استقلالية يكون المدلول متعلقا الارادة بالاستقلال كما في الكنايات (واخرى) تكون تبعية للمعنى المستعمل فيه وهذه ايضا على قسمين (فتارة) تكون تبعية للمعاني المفردة (واخرى) تكون تبعية للمعاني التركيبية الواقعة في الجملات والمفهوم يكون من هذا القبيل والدلالة في المفهوم تكون تبعية لفظية وضعية لمكان اعتبار خصوصية في جانب المنطوق في المحاورات مستتبعة لتلك الدلالة التبعية بخلاف الجود بالنسبة الى الحاتم والضوء بالنسبة الى الشمس فلا غرو في عد هذه الدلالة في المفردات باللفظية العقلية كما في علم البيان نظراً الى ان العقل يحكم بان حصول الملزوم يستلزم حصول اللازم وان كان في المنطق يعدونها وضعية لحصولها بسبب الوضع للمعنى المطابق (نقل و تعقيب) قال في تقريرات بعض الاعلام ثم ان ملازمة ان فهم شئ لا يفهم الموضوع له ان كان بنحو اللزوم البين بالمعنى الاخص كما في مثال الضوء والشمس او المعنى والبصر فيكون الدلالة لفظية لعدم الاحتياج في الدلالة الى مقدمة اخرى عقلية و ان كن بنحو اللزوم البين بالمعنى الاعم وكان الان فهم محتاجا الى ضم مقدمة عقلية كانه فهم وجوب المقدمة من وجوب ذبها يكون الدلالة عقلية انتهى كلامه) وفيه ان اللازم البين ولو كان بالمعنى الاعم مالا يكون هناك واسطة بينه وبين الملزوم اصلا لا واسطة في الثبوت ولا واسطة في الاثبات بحيث يلزم تصوره من مجرد تصور الملزوم واللازم والنسبة ويسمى لازما قريبا حسبما نص عليه اهل الميزان ويكون الدلالة ح لفظية لاعقلية ثم لا يخرج الدلالة عن كونها لفظية بمجرد الحاجة الى ضم

مقدمة عقلية والا يلزم خروج دلالة المنطوق الغير الصريح عن الدلالة اللفظية كقوله
 تعالى اسئلوا القرية (وقوله صم رفع عن امتى الخطاء والنسيان) حسبما يأتى بيانه
 فى الامر الثانى مضافا الى ان توسط الواسطة فى الثبوت ولو كانت متعددة ليس
 بضائر فى كون الدلالة لفظية مالم يكن هناك واسطة فى الاثبات كما فى الكنايات
 فان كثرة الرماد لازمة لكثرة الطبخ وهى لازمة لكثرة الآكلين وهى لازمة للجود
 عرفا ولا شك ان دلالة قولهم زيد كثير الرماد على الجود دلالة لفظية مع تعدد الواسطة
 نعم الواسطة فى الاثبات بترتيب القياس توجب خروج الدلالة عن كونها لفظية كما
 هو ظاهر لاستره عليه (وهو قدس سره التزم بخروج دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة
 عن الدلالة اللفظية وجعلها دلالة سياقية وهذا خلاف ماصر جوابه (الامر الثانى)
 فى المنطوق وهو ينقسم الى صريح وغير صريح والواقع فى كلام القوم تفسير الصريح
 بما وضع له اللفظ وتفسير الغير الصريح بما يلزم مما وضع له اللفظ (وفى القوانين
 المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابق او التضمنى ولى فى
 كون التضمنى صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية انتهى) وكون التضمنى
 من الدلالة العقلية موافق لاهل البيان حيث قالوا الدلالة على الجزء عقلية لان دلالاته
 عليها انما هى من جهة ان العقل انما يحكم بان حصول الكل فى الذهن يستلزم
 حصول الجزء فيه و بنوا ذلك على ان التضمن هو فهم الجزء وملاحظته بعد فهم الكل
 مثلا دلالة الحيوان على الجسم و دلالة البيت على الجدار انما تكون بعد الالتفات
 الى الجسم والجدار والنسبة بينهما (والمحكى عن الشيخ فى الشفا ان الجنس مالم
 يخطر بالبال ومعنى النوع بالبال ولم تراع النسبة بينهما فى هذا الحال امكن ان
 يغيب عن الذهن فيجوز ان يخطر النوع بالبال ولا يلتفت الذهن الى الجنس انتهى)
 والوجدان اصدق شاهد على انسباق المعنى الواحد انى من اللفظ الموضوع للكل
 بلا التفات الى الاجزاء الا بعد الالتفات الى ذات الجزء والنسبة بينه وبين الكل
 فيكون دلالة التضمن من المنطوق الغير الصريح لكنها ليست من سنخ المفهوم و
 ان كانت دلالة تبعية لان اللزوم فيها ليس بنيا بالمعنى الاخص اولا لامكان غيبه

الذهن عنها كما مروا لكونها لازمة للمعاني الإفرادية ثانياً والدلالة المفهومية من لوازم المعانى التركيبية (والتحقق ان دلالة التضمن ليست من المنطوق ايضاً كما انها ليست من المفهوم لانهما وصفين للمعاني التركيبية والدلالة التضمنية من لوازم المعانى الإفرادية (ثم انك قد عرفت ان الدلالة الالتزامية على قسمين احديهما دلالة تبعية لازمة للمعنى المطابقى لزوماً بينا بالمعنى الاخص و ثانيهما دلالة استقلالية يكون المدلول مراداً بالاستقلال ولا يشترط فيها اللزوم البين و يستفاد المدلول اللازم بمعونة القرائن لفظية كانت القرائن او مقامية او عقلية و اقسام المنطوق الغير الصريح كلها من هذا القبيل ولا باس باطلاق الدلالة الالتزامية عليها بهذا المعنى ولا وجه لاعتراض بعض المحشين قده على صاحب القوانين (وينقسم المنطوق الغير الصريح الى ثلاثة اقسام (المدلول عليه) بدلالة الاقتضاء (والمدلول عليه) بدلالة التنبية والايحاء (والمدلول عليه) بدلالة الاشارة فان كان لزومه بواسطه توقف صدق الكلام عليه او توقف صحته عقلاً او شرعاً عليه كان مدلولاً بدلالة الاقتضاء والاول كقوله صم رفع عن امتى الخطاء والنسيان) فان المدلول المطابقى لهذا المركب هو رفع ذات الخطاء والنسيان وهو كذب يتوقف صدقه على ارادة رفع المؤاخذه عليهما وهو المدلول اللازم للمعنى المطابقى باعتبار توقف صدق الكلام عليه (و منه قوله تعالى لايمسه الا المطهرون) وغيره من الجمل الخبرية المأولة بالانشاء بحيث يتوقف صدق الكلام على تاويل الاخبار بالانشاء والثانى كقوله تعالى (و اسئل القرية) فان صحة هذا الكلام يتوقف عقلاً على ارادة استدعاء سؤال اهل القرية على وجه المجاز فى الاعراب بمعنى التجوز فى نصب القرية لانها ليست مفعولاً به حقيقة فلازم المعنى المطابقى للكلام بحكم العقل سؤال الاهل واما استعمال القرية فى الاهل تجوزاً بعلاقه المجاورة فهو خارج عن المنطوق والمفهوم بتاتا لما عرفت انهما وصفان للمعانى التركيبية والتجوز فى المفردات خارج عن اللوازم للمركبات (فالقول بان دلالة قولنا رايته اسداً يرمى على الشجاع ونحو ذلك بانها من باب المنطوق الصريح غير سديد جد (والثالث كقول القائل اعتق عبدك عنى الف) اى مملكا لى على الف اذ لا يصح

العتق شرعا الا في ملك فان المدلول المطابق لهذا الكلام انما هو استدعاء عتق العبد الغير المملوك للمتكلم و يتوقف صحة شرعا على ارادة استدعاء العتق بعد التملك فيكون التقدير اعتق عتقك غني مملكا له غني على الف وهذا هو المدلول اللازم للمعنى المطابق و يتوقف صحة الكلام شرعا على ارادته و هذه الثلاثة من دلالة الاقتضاء (و ان كان لزومه بواسطة بعد اقترانه عرفا لولا ارادة كون ما اقترن به علة لذلك المزوم فيفهم منه التعليل كقوله عم كفر بعد قول الاعرابي (هلكت و اهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان) فيعلم من ذلك ان الوقاع علة الوجوب الكفارة فيراد من قوله كفر باعتبار اقترانه بقول السائل افادة حكمين (احدهما) وجوب الكفارة وهو المعنى المطابق (وثانيهما) كون الوقاع علة له وهو المعنى الالتزامي ولزومه بواسطة استبعاد الاقتران عرفا لولا كون العلية مرادة فهذا يسمى بدلالة الايماء والتنبيه و هذا لا يتوقف صدق الكلام او صحته على ارادة اللازم بل الموحب لارادة اللازم هو استبعاد الاقتران عرفا والتعدية من الاعرابي الى غيره والى غير الاهل فانما يحصل بتمقيح المناط من الخارج اذ ليست العلة منصو صاعليها في الكلام كي يكون التعدية بمعونه الدلالة (و ان كان) لزومه بواسطة انه لولا لزومه للمراد من الكلام لزوم الكذب على المتكلم الحكيم كقوله تعالى (و حملها وفصاله ثلثون شهرا) مع (قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين) والمعنى المطابق في الكلام الاول هو بيان مدت الحمل والفصال وانها ثلثون شهرا وفي الكلام الثاني بيان اكثر مدة الفصال والمدلول الالتزامي هو كون اقل الحمل ستة اشهر و يتوقف صون الكلامين عن المكذب وخلاف المواقع على ارادة المدلول الالتزامي فيحكم العقل بكونه لازما للمقصود فهذه الدلالة تسمى بدلالة الاشارة ومن المبين انه مهم ما وقع في كلام المحكمين المعالم بالحقايق كان هذا اللازم مراداً بالاستقلال لموضح عدم المتنافي في الارادة بينه وبين المعنى المطابق وعدم التبعية الواقعية بين الارادتين وان كانت التبعية بين الالفة مامين بالنسبة الى المخاطب وليس هذا كوجوب المقدمة بالنسبة الى وجوب ذي المقدمة فانه ناش عنه ومتاخر رتبة عنه و كنا ارادتها ناشيه من ارادة ذيها فتكون تبعية في

نفس الامر لا ينفك عنها هذا الشأن سواء كانت صادرة عن العالم بالحقايق ام من غيره وهذا بخلاف ارادة اقل الحمل فانها ليست ناشية عن ارادة ما في الآيتين فاذن لا غرو في كونها مستقلة بالارادة فتكون من المنطوق الغير الصريح وقسما من دلالة الاقتضاء لممكن القوم عدوها من الدلالة التبعية الغير المقصودة للمتكلم وعليه فيشكل كونها من المنطوق الغير الصريح وجمعها بعضهم من اقسام المفهوم وليس بعيب اذ عرفت ان الدلالة في المفهوم من الدلالة التبعية اللازمة للمعنى الخطابي بالضرورة البين بالمعنى الاخص ولا كك الامر في دلالة الارشادة (والمحكى عن النهاية بقول الواسطة بين المفهوم والمنطوق حيث جعل الایماء والاشارة قسما ثالثا ولا يماس به في الارشادة لو كانت دلالة تبعية غير مقصودة للمتكلم كما هو كك في المحاورات العرفية لكنها مقصودة للمتكلم العالم بالحقايق حسما اوضحنا سبيله فظهر مما ذكرنا ان دلالة الآيتين حيث وقعت في كلام الحكمين تكون من المنطوق الغير الصريح وان وقعت مثلها في المحاورات العرفية كانت قسما ثالثا اذا تمهد ذلك فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله و كان يلزم لذلك وافقه في الايجاب والسلب او خالفه بمفهوم ان جائك زيد) (اقول) ان المفهوم حسما اوضحناه لازم للمعنى المطابقي لزوما بينا بالمعنى الاخص ويكون معنى تبعياله بمعنى ان الدلالة عليه تابعة للدلالة على المعنى المطابقي وقد يكون المفهوم مفهوم الموافقة كقوله تعالى (لا تقل اهما اف) فان حرمة الضرب موافقة لحرمة قول الاف وتكون معنى تبعي للمبدول المطابقي ويسمى بفتحوي الخطاب (والوجه في ان فهمه ان لفظ اف بعد النهي صار في العرف ظاهرا في انه اقل مراتب الحرمة فيكون مفهوم هذا الكلام عموم الحكم بالنسبة الى ما فوق المنطوق لان قوام الاقلية انما هو بالشموم الى ما هو فوق الاقل وربما يكون المذكور في الكلام هو الاكثر ويكون المفهوم هو الاقل كقوله تعالى (و منهم من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك) و مفهومه انه ان تأمنه بدينار يؤده اليك و عكسه قوله تعالى (و منهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك) ويكون المفهوم هو الاكثر (ولا يذهب عليك ان هذا ليس داخلا في القياس الجلي وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واولى

منه فى الاصل ويقال عليه القياس بطريق الاولى لوضوح ان الملاك فى القياس الجلى ان يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذى يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية يكون ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة و هذا بخلاف المفهوم الموافق فان الملاك فيه الدلالة الالتزامية للفظ بلا حاجة الى ترتيب القياس اصلا فالقياس الجلى طريق عقلى للتعدى من الأدنى الى الأعلى ولو كان طريق اثبات الجامع بالدوران أو السير والتقسيم لم يكن حجة (والدوران ترتيب الحكم على الوصف الذى له صلاحية العلية وجوداً وعندما كترتيب الحرمة فى الخمر على الاسكارفانه مادام مسكراً حرام وإذا زال عنه الاسكار زالت الحرمة فيقال كل مسكر حرام لوجود الجامع فيه وهذا غير منصوص العلة الذى ذكر فيه العلة المحرمة (والسير والتقسيم عبارة عن الفحص عن اوصاف الاصل ويثبت بالترديد ان هذا الوصف هو الجامع كان يقال علة حرمة الخمر اما الاتخاذ من العنب او الميعان او اللون المخصوص او الطعم او الرائحة او الاسكار وكل واحد موجود فى غير الخمر وليس علة المحرمة سوى الاسكار فيكون هو الجامع وكلا الطريقتين غير تام (اما الاول) فلم يثبت الجامع به لاحتمال خصوصية فى الخمر سوى الاسكار منتفية فى غيره (و اما الثانى) فلان حصر العلة فى الاوصاف المذكورة ممنوع جداً لان التقسيم المذكور ليس مردداً بين النقي والاثبات فجاز ان يكون العلة شيئاً آخر فمهما لم يثبت الجامع بذلك لم يمكن التعدى من الأدنى الى الأعلى ومع ثبوت الجامع بالقطع باجماع ونحوه لا حاجة الى القياس الجلى وهذا بخلاف مفهوم الموافقة فانه مدلول بالدلالة الالتزامية ويكون حجيته من باب الظهور العرفى ولكن المخفى عن العلامة فى التهذيب ان تعدية الحكم فى تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزائد من باب القياس الجلى وانكره المحقق (ومما ذكرنا ظهراً ان خصوصية انهمام الاقايه عرفاً هى الاساس للدلالة على المفهوم بلا حاجة الى احراز الجامع كما فى القياس الجلى لكن لم يوضع لذلك لفظ فى اللغة يدل على الاقايه بخلاف بعض أنحاء مفهوم المخالفة كما ربما يدعى وضع ادات الشرط للعلة المحصورة و من هنا ظهر ان

الخصوصية المستتعبة للدلالة على المفهوم قد تكون حاصلة من الوضع وقد لا تكون كك حسيماياتي بيانه انشاء الله (وقد تلخص من جميع ما ذكرنا انه يعتبر في المفهوم قيود أربعة وهي ان تكون الدلالة عليه لفظية لا عقلية تر كيبه لا افرادية تبعية لا استقلالية مبينة بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم) قوله فمفهوم ان جائك زيد فذكره مثلا لوقيل به قضية شرطية سالبة بشرطها و جزائها لازمة) (اقول) بالمفهوم من القضية الشرطية الموجبة ليس سالبة محصلة بحسب فهم العرف وان كان نقيضها كك بل المفهوم قضية معدولة فالانتفاء بعدم وجود زيد ليس من افراد المفهوم اصلا بل من باب انتفاء الموضوع ومراده من قوله (سالبة بشرطها) ان السلب في جانب المفهوم متوجه الى خصوصية الشرط والجزاء لا الى الموضوع وان السلب بانتفاء الموضوع ليس من افراد المفهوم وح لو ثبت وجوب الاكرام لغير زيد على تقدير الجش لم يكن معارضا لذلك وهكذا في سائر المفاهيم الاخر مثلا لوقيل انما قائم زيد وسيق الكلام لقصر المحمول على الموضوع ويكون المراد زيد قائم لا يكون الا في حالة القيام ليس من افراد المفهوم انتفاء وجود زيد وان سيق الكلام لقصر الموضوع على المحمول كقول القائل انما زيد قائم ويكون المراد زيد قائم لا غير زيد فيكون القيام مقروض الوجود فليس من افراد المفهوم عدم قيام زيد ومن البين ان انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه او بعض قيوده ليس من باب المفهوم بل في المفهوم انما يكون انتفاء نسخ الحكم و سيمتلي عليك الفرق بينهما عند تعرض الاستاد (قوله فصيح ان يقال ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور لا انه حكم لغير مذكور كما فسره وقد وقع فيه) (اقول قد اختلف في المفهوم فقيل انه حكم لموضوع غير مذكور في المنطوق سواء كان الحكم مذكورا فيه ام لا وهذا مختار الاستاد والاول مختار صاحب القوانين و طائفة من الاصوليين (يرد عليه النقص طرداً بدلالة الآيتين على اقل الحمل لوضوح ان الموضوع هو اقل الحمل وهو غير مذكور فيهما فيلزم دخوله في المفهوم (واجب بان الموضوع الحمل اقله فيكون الموضوع وهو الحمل مذكورا (و فيه تكلف) و يرد عليه النقص

عكسا بمفهوم الحصر المستفاد من لفظة (انما) فيما اذا اريد بها قصر الموصوف على الصفة كقولك انما زيد قائم فان مفهومه زيد ليس بجالس مثالا والموضوع في المفهوم وهو زيد مذكور في المنطوق فيلزم خروجه عن المفهوم (و الدليل على صحة مختار الاستادما حققنا في الامرين من ان الدلالة على المفهوم دلالة تبعية ناشية من الدلالة المطابقة ومن البين ان الحكم المدلول عليه بالدلالة الناشية عن دلالة الالفاظ في المنطوق لا بد ان يكون غير مذكور في المنطوق والا لكان الفاظ المنطوق دالة عليه فيلزم عدم كون الدلالة عليه ناشية من تلك الدلالة و تابعة لها (والتعريف الجامع المانع للمفهوم حسبما افاده الاستاد هو حكم غير مذكور تستتبعه خصوصية المعنى المطابق و يخرج بقوله (حكم) المعاني الافرادية التبعية كالاجود المفهوم من اطلاق لفظ الحاتم و يخرج بقوله غير مذكور الحكم المذكور في المنطوق و بهذا يمتاز المنطوق عن المفهوم حسبما سبق بيانه (و بقوله تستتبعه) المعاني الالتزامية المقصودة بالاستقلال كالتحير المستفاد من (قوله تقدم رجلا وتوخر اخرى) من لوازم المعاني الترتيبية وكذا الكنايات والمجازات فان معانيها مستقلة بالارادة حسبما مر بيان ذلك كله مستوفى (ويخرج بقوله خصوصية المعنى المطابق) الوجوب المقدمى ونحوه من المدرجات العقلية التبعية فانها ليست تابعة للمخصوصية المستفادة من الظهور اللفظي فاستقام التعريف طردا و عكسا (قوله و منه قد انقدح حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام فلا يمتنع التصدي لذلك) (اقول التعريف المشهور المحكى عن الحاجبي ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه لافي محل النطق والظاهر ان كلمة (في) متعلق بالفعل اعني (دل) ويكون مقاده الدلالة في محل النطق بمعنى كونها ناشئة من ظهور الكلام ابتداء و معنى الدلالة لافي محل النطق كونها ناشئة لا ابتداء بل بواسطة الدلالة على المعنى المطابق و من البين ان لازم ذلك عدم كون الحكم مذكورا في الكلام فينطبق على التعريف المذكور في كلام الاستاد فيما اذا كان المراد من ماء الموصولة هو الحكم وقد اطالوا الكلام في هذا التعريف بالنقض والابرار و اهتموا بتوجيهه غاية الاهتمام كانه آية

من الملك العلام او رواية من الامام عليه السلام (قوله كما لا ينبغي بيان انه من صفات المدلول او الدلالة وان كان بصفات المدلول اشبه) (اقول) حيث هذه الدلالة المفهومية ناشية من الدلالة المنطوقية تابعة لها فلا غرو في جعل المفهوم من صفات الدلالة واحوالها فيقال الدلالة منطوقة ومفهومة كما ذهب اليه بعضهم لكنه اشبه بصفات المدلول لان المنطوق والمفهوم من صيغ اسم المفعول ولا معنى لوصف الدلالة بالمنطوق والمفهوم بل المدلول اعني الحكم ليس بمنطوق اذ هو من اوصاف اللفظ فالمراد من كون الحكم منطوقا انه مفهوم من اللفظ بلا واسطة و من كونه مفهوما انه مفهوم مع الواسطة حسبما مر بيانه مستوفي ومتى جعل الواسطة للدلالة كان من باب التوضيف بحال المتعلق فالدلالة منطوقة اي الحكم المدلول عليه فيها منطوق بالمعنى الذي ذكرنا (قوله انما الاشكال والخلاف في انه بالوضع او بقرينة) (اقول) ذهب في تقريرات الشيخ والمعاليم والقوانين الى انه بالوضع وفاقا لاكثر المحققين وهل الدلالة عليه بالتضمن او بالالتزام ذهب بعضهم الى انه بالتضمن و في القوانين انه بالالتزام (واورد على صاحب القوانين ومن يقول بمقالته وجوه من الاشكال (الاول) ان الحكم بالانتفاء عند الانتفاء متدرج في الموضوع له كما هو قضية التبادر وفهم العرف اذ المفروض فهمهم من التعليل الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء فلا يكون التزاما اذ هو دلالة اللفظ على الخارج من الموضوع له اللازم له وليس اللفظ موضوعا بلزائه فالجمع بين القول بالوضع والالتزام جمع بين المتنافيين (الثاني) ان الدلالة الالتزامية لا تستدعي كون المدلول بها مراداً للمتكلم اذ المعتبر فيها هو اللزوم الذهني ليحصل الانتقال من احدهما الى الآخر وربما يكون بين المازوم ولازمه الذهني مماثلة في الخارج كالعلمي والبصري فمتنع ان يكون مقصوداً بالافادة مع ان المفهوم مقصود بالافادة من اللفظ فلا يكون الدلالة عليه التزامية (الثالث) ان اللزوم منفي في المقام لوضوح ان الحكم بالوجود عند الوجود لا يستلزم الحكم بالعدم عند العدم لاعتلا من ثم لا ينتج وضع المقدم لوضع التالي ولا عرفاً لان المفروض خروجه عن الموضوع له ولالزوم عندهم مع قطع النظر عن الوضع ولهذا الوجود

من الاشكال ذهب بعضهم الى ان الدلالة على المفهوم انما يكون بالتضمن بمعنى كون اللفظ موضوعا لمعنيين احدهما ايجابى والآخر سلبى (و يرد عليه انه لا اولوية لاحدهما على الآخر لكى يسمى احدهما منطوقا والآخر مفهوما اذ المفروض انهما داخلان فى الموضوع له فى عرض واحد فيكون كلاهما داخلين فى المنطوق (ويمكن الجواب عن الاشكالات الثلاثة بان لزوم الثانى للاول على نحو يستلزم الانتفاء عند الانتفاء انما ناشأ من وضع اداة الشرط للربط بين الشرط والجزاء وتعليقه على الشرط مقيداً بذلك بحيث يكون التقييد داخلا والقييد خارجا ونظير ذلك لفظ الفوق فانه لم يوضع للسقف من حيث كونه سقفا خاليا عن النسبة المستلزمة للمتحت بل الموضوع له ذلك من حيث تقييده بالنسبة الملازمة للنسبة التحتية بحيث يكون النسبة التحتية خارجة عن الموضوع له لكن الواضح اخذ خصوصية فيه يكون لفظ الفرق دالا على النسبة التحتية بالالتزام فلو فرض استعمال لفظ الفوق فى السقف الخالى عن تلك النسبة كان استعماله فى غير ما وضع له وهذا سار فى جميع انحاء التضافى والحاصل ان الاداة موضوعة للنسبة بين مضمون الجملتين من حيث ترقب احدهما فى الوجود على الآخر مقيداً بالانتفاء عند الانتفاء بحيث يكون التقييد داخلا والقييد خارجا وهذه هى الخصوصية الماخوذة فى الموضوع له ومن البين ان الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء ناشئة عن الدلالة على تلك الخصوصية تابعة لها لكنها مقصودة بالافادة بالتبع لا بالاستقلال وليس اللفظ مستعملا فى الانتفاء عند الانتفاء بل الاداة مستعملة فى الربط الخاص الذى هو الموضوع له ومما ذكره ظهر اندفاع الاشكالات بحذاقها (اما الاول) فيما ذكرنا من دخول الخصوصية المستتبعة للانتفاء فى الموضوع له وكونه لازما لها بحيث لو استعمل اللفظ فى الخالى عنها كان استعماله فى غير الموضوع له فالجمع بين القول بالوضع كك والالتزام ليس جمعا بين المتنافيين (و اما الثانى) فبان اخذ الخصوصية فى الموضوع له يستلزم الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء ولا بد ان تكون مقصودة بالافادة والا يلزم انتفاء الفائدة فى اعتبارها فى الموضوع له لكنها تابعة للدلالة على المعنى المطابق فتكون مقصودة بالتبع لا

بالاستقلال كما هو قضية كونها من باب المفهوم لا المنطوق و قياسه بالبصر المفهوم من العمى المعاند له قياس مع الفارق لوضوح ان التقابل بينها يمنع عن ارادتهما معا فى كلام واحد بخلاف المفهوم فانه متمم للمنطوق فلا مانع من ارادتهما معا احد هما بالاستقلال والآخر بالتبع (و اما الثالث) فيما ذكرنا من ان اللزوم انما جاء من ناحية الخصوصية الماخوذة فى الوضع حسبما او ضحناه سبيله فظهر من جميع ما ذكرنا امكان الوضع كك قى مقام الثبوت (و اما فى مقام الاثبات فدون اثباته خرقا للتعدد لكثرة استعمال الجملة الشرطية فى مطلق اللزوم لاعلى نحو العالمية المنحصرة بلا غناية و رعاية العلاقة اللازمة فى التجوز كما لا يخفى على من امعن النظر فى موارد الاستعمالات فى المحاورات كقولهم ان تشمنى اكرمك ان ضربك ابوك فلا تؤذيه و منه قوله تعالى (ان بسطت يدك الى لثقتلنى ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك) والجامع فى هذا السنخ من الشرط ان يكون المذكور فى تلوات الشرط اضعف من غير المذكور واريد بذكره الاشارة الى ثبوت الحكم فى الاضعف لبتاكد ثبوته فى الاقوى وهذا السنخ كثير جداً بالرعاية علاقة التجوز (و كقولهم ان ركب الامير فخذر كابه و ان رزقت ولداً فاختنه ونحو ذلك من الشرطية المسوقة لبيان موضوع الحكم وهذا السنخ ايضاً كثير جداً ومن ذلك الفروض المبدوة بلفظة (لو وان) المذكورة فى الكتب الفقهية وغيرها (كقولهم لو شك بين الثلث والاربع كان كذا لو اوصى كذا فكذا) الى غير ذلك من الموارد التى يقف عليها المتتبع (والمحكى عن الشيخ الحرقة انه ذكر فى الفوائد الطوسية مائة وعشرون آية من القرآن لم يوجد فيها مفهوم الشرط وذكر ان الايات التى اعتبر فيها مفهوم الشرط لا تكاد تبلغ هذا المقدار) و قد ورد فى كلام الفصحاء على الوجهين فدعوى تباور اللزوم على نحو العالمية المنحصرة بعيدة عهدتها على مدعيها وسيأتى بيان انحاء القرينة العامة (قوله فان له منع دلالتها على اللزوم بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق) (اقول) الشرطية ان كان بين طرفيها علاقة تكون لزومية و الانهى اتفاقية والعلاقة لا تخلوا اما بان يكون المقدم علة للتالى او معلول له او لعلته او مضافاً له نحو ان كانت الشمس

موجودة فالنهار موجود و بالعكس ونحو ان كان الضوء موجودا فالحرارة موجودة ونحو ان كان السماء فوقنا فالارض تحتنا والاتفاقية نحو ان كان الانسان ناطقا كان الحمار ناطقا و من المعلوم ان ناطقية الانسان ليس يوجب ناطقية الحمار ولازمه ان يسبق الذهن فى الاتفاقية الى التالى و يعلم انه ثابت فى الواقع ثم ينتقل الى المقدم و يحكم انه واقع على تقديره فيكون العلم بوجود التالى مقدما على العلم بوجود المقدم ولا كك الامر فى المازومية لان العلاقة توجب انتقال الذهن من المقدم الى التالى وللقائل بعدم الدلالة منع دلالة الشرطية على اللزوم على نحو العلية المنحصرة ولكن منع دلالتها على مطلق اللزوم ودعوى كونها اتفاقية فى غاية السقوط كما مره يترأى من بعضهم (قال التفتازانى فى التقييد بالشرط بعد نقل قول المنطقيين باللزوم ما هذا لفظه و عليه منع ظاهر و هو انا لا نسلم ذلك فى الجزاء لان قولنا اكرمك ان جئتنى بمنزله قولنا اكرمك على تقدير مجيئك او وقت مجيئك والتحقيق فى هذا المقام ان مفهوم الشرط بحسب اعتبار المنطقيين غيرها بحسب اعتبار اهل العربية لانا اذا قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فعند اهل العربية النهار محكوم عليه و موجود محكوم به والشرط قيد له و مفهوم القضية ان الوجود يشبث للنهار على تقدير طلوع الشمس و ظاهر ان الجزاء باق على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب و صدقها باعتبار مطابقة الحكم بثبوت الوجود للنهار ح و كذبها بعدمه و اما عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط و المحكوم به هو الجزاء و مفهوم القضية هو الحكم بلزوم الجزاء للشرط و صدقها باعتبار مطابقة الحكم باللزوم كذبها بعدمها فيك كل من الطرفين قد انخاع عن الخبرة و احتمال الصدق والكذب وعند النحاة ان التقدير ان النهار موجود فى وقت طلوع الشمس و ظاهر انه جم خبرية قيد المسند فيها بمفعول فيه و كم فرق بين المفهومين و تحقيق هذا المنة على هذا الوجه من نفايس المباحث انتهى كلامه) و انت خبير بان تفسير الشرط به المعنى الاخير الذى نسبته الى النحاة انما ينطبق على الشرطية الاتفاقية اذ المفرو ثبوت قضية على تقدير آخر كما هو المصرح به فى كلامه و مالم يكن التالى نا

على تقدير الشرط لا يصح الاخبار عن ثبوته فلا بد ان يكون التالى ممكناً لامتنعاً
وهذا بخلاف اللزومية فان مفهومها انه لو كان المقدم حقاً كان التالى حقاً فمهما
كان حقيقة المقدم ملزومة لحقيقة التالى فلا غرو فى افتقائهما فى الواقع لجواز استلزام
المحال محالاً آخر و اما اذا لم يكن بينهما لزوم فلا بد ان يكون التالى حقاً فى
الواقع على تقدير الشرط والفرق بين الشرطية المذكورة فى كلامه وبين الاتفاقية
المصطلح عليها عند اهل الميزان ان ناهية الحمار ليس قابلة للتقييد والتقدير و
لازمه ان يعلم ان التالى ثابت فى الواقع ثم ينتقل منه الى المقدم بخلاف هذه فان
التالى فيها مقيد بالشرط فوقوعه انما يكون عند وقوعه فلا بد من التالى ممكناً ولم
يكن واقعا واذ قد وجب صدق التالى فى الاتفاقية او امكانه لزم كون استعمال الاداة
فى خلافه استعمالاً فى غير الموضوع له كما فى قوله تعالى حكاية عن عيسى (ع)
(ان كنت قلت له فقد علمته) فان التالى كالمقدم كليهما ممتنعان فى الواقع لان عيسى عم
لم يتفوه بالاشراك فيمتنع ان يتعلق علم الله به وهكذا فى كثير من الموارد الممتنع
فيها صدق التالى مع صدق القضية الشرطية فان الاستعمال واقع كك بلاغاية وعلاقة
اصلاً (ان قلت) ان الاداة موضوعة لمفهوم جامع بين اللزومية والاتفاقية فانها وضعت
لجعل مدخولها واقعا موقع الفرض والتقدير وان الجملة الشرطية ليست الا لمصاحبة
المقدم مع التالى بلا دلالة على لزوم او اتفاق لشهادة الوجدان على ان الاتفاقية
كاللزومية من دون عناية وعلاقة (قلنا) الجامع غير معقول فى مقام الاستعمال لوضوح
ان المتكلم اما ان يكون بصدد الاخبار عن التالى و يجعل المقدم قيداً للتالى
كالظروف و سائر المتعلقات بالمخبر به سواء سمي بالاتفاقية ام لا او يكون بصدد
الاخبار عن الملازمة مع قطع النظر عن ثبوت التالى ولو كان ممتنعاً فى الواقع و
من البين ان الاخبار عن التالى يتوقف على لحاظه وفرض ثبوته فى الواقع و يكون
صدق القضية دائراً مدار ثبوت التالى بخلاف الاخبار عن الملازمة فانه يتوقف على
لحاظها و فرض ثبوتها فى الواقع و يكون صدق القضية دائراً مدار ثبوتها لا بثبوت
التالى و يمتنع الجمع بين هذين الاعتبارين فم استعمال واحد ولم يقع الاستعمال

في المحاورات الا في واحد من المعنيين وانما الجامع كمقهور المصاحبة ونحوها
جامع عرضي منتزع عن موارد الاستعمالات بعد تحقق الاستعمال ولم يقع الاستعمال
فيه اصلا فيلزم ان يكون الاستعمال دائما في غير الموضوع له (فما صدر عن بعض
المحشين غير سديد جدا) فظهر مما ذكرنا ان اللزوم معنى وضعى اللادة والاتفاق
خارج عنه لا بدله من غناية وعلاقة وليس للمنطقيين اصطلاح جديد في ادوات الشرط
بل استعمالهم لها في اللزوم جار على حسب وضعها في اللغة نعم استعمالهم في الاتفاقية
بلا رعاية العلاقة انما يكون لاستقصاء الاقسام المحتملة (و اما ما نسبته التفتازاني
الى اهل العربية في كذبته تصريح الشيخ الرضى بخلافه) قال في محكي كلامه في شرح
الصمدية لانسلم ان الشرط سبب والجزاء مسبب وانما الشرط عندهم مازوم والجزاء
لازمه سواء كان الشرط سببا نحو لو كانت الشمس طالعه فالنهار موجود او شرطا
نحو لو كان لى مال لحيجت او لا شرطا ولا سببا كقولك لو كان زيد ابى لكنت
ابنه ولو كان النهار موجودا لكانت الشمس طالعة انتهى) وقد تقدم في مبحث الواجب
المشروط من كلامه ما يدل على ذلك وقد انكر السيد الشريف على التفتازاني صحة
هذه النسبة وبالع في رده في حاشيته عليه هذا كله في القضية الاخبارية وقد عرفت
انه لا بد فيها من اللزوم واقما او تنزيلا (و اما) القضية الانشائية ففيها انشاء الحكم
معلقا على الشرط بحيث يكون فعلية الحكم منوطة بوجود الشرط فان النسبة الطلبية
لا تصير فعلية الا عند وجود الشرط ويمتنع تقدمها عليه والالم تكن مشروطة فالاداة
فيها لا فائدة ترتب الحكم المنشاء على وجود الشرط ولزومه له بناء على كون الشرط
قيداً للهيئة (و اما) اذا اخذ الشرط قيذاً في المادة قبل طرو الطلب عايتها فلازمه
كون الحكم فعليا ولا ترتب ولا تعليق فيه اصلا مثلا قولنا ان جائك زيد فاكرمه
بمنزلة قولنا اكرام زيد المقيد بمجيئه واجب وقد تقدم تحقيق الوجوب المشروط
في مبحثه (قوله واما دعوى الدلالة بادعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومية الى ما
هو اكمل افرادها) (اقول قد تقدم فساد دعوى الوضع للخصوصية المستتبعة للمقهور
بقي دعوى قيام القرينة العامة عليه بحيث لا بد من الحمل عليه معها ما لم يقم على

خلافه قرينة خاصة (والكلام فى عدانحاء القرينة العامة التى ادعوها فى هذا المقام (منها) الانصراف فتارة يدعى من باب كثرة استعمال الجملة الشرطية واردة المفهوم منها وهذه الدعوى ممنوعة مع كثرة الاستعمال فى غيره وقد مرت الاشارة الى ذلك آنفا (و اخرى) من باب الاكتمالية بان يقال ان للزوم مراتب اكمله هو للزوم بين العلة للمنحصرة و معلولها فينصرف القضية الشرطية عند الاطلاق الى الاكمل (و فيه اولا منع الاكتمالية لان العلة المنحصرة عبارة عن السبب المجامع مع الشرط وعدم المانع مع عدم سبب آخر وقد تقدم فى مقدمة الواجب ان انحاء الدخلى ترتب المعلول على اجزاء العلة التامة متفاوتة جداً ففى السبب خصوصية مقتضية لاستناد المعلول اليه ليست فى غير ها و يتوقف تأثير السبب على وجود الشرط و عدم المانع ولا ينقسم السبب فى نفسه الى ما يترتب على وجوده المعلول وعلى عدمه والى ما لا يترتب عليه ذلك بحيث يكون الترتب والى الزوم بالمعنى المذكور من الذاتيات المنوعة للسبب او من الصفات الحقيقية اللازمة لة كاضحك للانسان ولا يتفاوت حال السبب سواء ضم اليه ساير اجزاء العلة اليه ام لا و اناب منابه سبب آخر ام لا لان الخصوصية الكامنة فى السبب لا يشتد بانضمامها اليه او بانحصار السببية فيه فظهر مما ذكرنا ان للزوم ليس فى العلة المنحصرة اتم و اقوى من غير ها و من البين ان للزوم والترتب ونحوها امر اعتبارى منتزع من السبب حين ضم ساير الاجزاء اليه والانحصار منتزع منه فيما اذا لم يكن هناك سبب آخر وقد تكرر منا غير مرة ان الشدة والضعف لا ينسحبان فى الامور الاعتبارية نعم وجود العلة البسيطة التى تكون فاعليتها تامة يصدر منها المعلول البسيط بلا حاجة الى وجود الشرط و عدم المانع يكون اقوى واكمل من العلة المركبة لكن الكلام ليس فيها بل الكلام فى العلة المادية (وثانيا) بعد تسليم الاكتمالية ليست هى بمجردا موجبة للانصراف مالم يكن هناك غلبة الاستعمال وكيف يدعى ذلك مع كثرة الاستعمال فى خلافه (قولا ان قلت) نعم ولكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة كما ان قضية اطلاق صيغة الامر (اقول هذا ثانى انحاء القرينة العامة بدعوى جريان مقدمات الحكمة فى نفس ادوات

الشرط وانها وان كانت موضوعة لمطلق الربط بين الشرط والجزء الا انه عند الاطلاق وعدم نصب القرينة يحتمل على الانحصار (ويرد عليه ما افاده الاستاد بقوله اولا هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف لانه معنى آلى ولا بد من توجيه النظر بالاستقلال الى المفهوم القابل للتقييد لكى يقال ان المولى فى مقام البيان ولم يتصب قرينة على التقييد فيحمل على الاطلاق (ولا يخفى ان هذا غير مرضى عند الاستاد وان كان فيه افحام للخصم وقد تقدم منه فى مبحث الواجب المشروط ما هذا لفظه (و اما حديث عدم الاطلاق فى مفاد الهيئة فقد حققنا سابقا ان كل واحد من الموضوع والمستعمل فيه فى الحروف يكون عاما كوضعها وانما الخصوصية من قبل الاستعمال انتهى) والمعنى الحرفى و ان كان عندنا من سنخ الوجود فى مقابلة الاسماء التى هى من سنخ المفاهيم الا انه قابل للسعة والضيق حسبما مريانه غير مرة (و ثانيا) تعيينه من بين اندائه بالاطلاق المسوق فى مقام البيان بلامعين (توضيحا) انه بعد تسليم ان اداة الشرط مفيدة لشرطية المقدم بمعنى كونه سببا للتالى ولو بمعونة الاطلاق ان غاية ذلك اشتماله على خصوصية كامنة فيه تقتضى ترتيب التالى فيما اذا اجتمع هناك الشرط مع عدم المانع فمهما كان المتكلم فى مقام البيان ولم يذكر مع المقدم شيئا دخيلا فى ترتيب التالى عليه كشف ذلك عن كون المقدم تمام السبب المجتمع معه الشرط و عدم المانع بحيث كلما تحقق المقدم ترتب عليه التالى بلا حائل منتظرة وهذه قضية شرطية موجبة كلية فى مقابلة الموجبة الجزئية كما اذا كان ترتيب التالى عليه فى بعض الاحيان اما لفقد الشرط فى تأثير السبب او وجود المانع عنه او كونه جزء للسبب كما (فى قوله ان جائنى زيد متعمما فاكرمه او منفردا عن عمر فاكرمه او قال ان جائنى زيدوا فاكرمهم فاكرمه) فمتى كان المتكلم فى مقام البيان ولم يتصب مثل هذه القرائن الدالة على الشرط او المانع او جزء السبب صح حمل كلامه على كون المقدم مؤثرا فعليا بحيث يوجد التالى عند وجوده مطلقا واما انتفاء التالى عند انتفاء المقدم فمن المعلوم انه ليس من سنخ الخصوصية فى السبب ولا بد ان يكون المتكلم فى مقام البيان من

هذه الجهة ان يقول ان جائبي زيدا واكرمى فاکرمه فيعلم من ذكر لفظة (او) انه بصدد بيان تعدد السبب فمتى اقتصر على اثنين كشف عن عدم ثالث هنالك فيحكم بانتفاء التالي عند انتفائهما وهذا اطلاق مقامي يستكشف منه ان مراده ذلك والالزم نقض الغرض فمهما اتى بلفظة (او) فلامحالة يكون بصدد البيان من جهة الانتفاء فالاقصرار على ذكر السببين يكشف عن انحصار العلة في ذلك والالزم نقض الغرض عن ذكر تعدد السبب ففرق واضح بين الاتيان بلفظه واو العطف لافادة كون المعطوف دخيلا في التأثير و ترتب التالي على المقدم وبين الاتيان بلفظة (او) لافادة تعدد السبب والانتفاء عند الانتفاء (و من الجهة الاولى يصح التنظير بالواجب النفسى و الغيرى فان الاول واجب على كل حال بخلاف الثانى فانه واجب على تقدير خاص فمهما لم ينصب قرينة على التقييد وجب حمله على الواجب النفسى كما ان ترتب التالي على المقدم لو كان على تقدير دون تقدير وجب نصب القرينة عليه فمتى لم ينصب عليه قرينة وجب كون المراد هو الترتب فى كل حال وذكر الواجب الغيرى والنفسى فى كلام الاستاد انما يكون من باب المثال وينسحب فى الواجب التعيينى والتخييرى فان الوجوب التعيينى غير مشوب بالجواز بالنسبة الى الطبيعة التى هى مركز الوجوب بخلاف الوجوب التخييرى فانه مشوب بالجواز الى اتيان عدلها فلا بد من نصب القرينة على ذلك ومع عدمها يحمل الوجوب على الوجوب التعيينى وسيأتى بيان الفرق بين هذا الوجه والوجه الآتى فى ذيل كلامه الذى ذكر فيه الوجوب التخييرى هذا كله بناء على افادة الاداة لسببية المقدم للتالى (واما بناء على افادة كون المقدم ملزوما للتالى ولو اعتباراً كما هو الحق فمن المعلوم عدم افادة الانتفاء عند الانتفاء لجواز كون اللازم اعم نعم يصح التمسك بذيل مقدمات الحكمة للكلية من جانب الملزوم بمعنى كلما تحقق المقدم لزمه تحقق التالى حسبما اوضحنا طريقه آنفا هذا كله فى القضية الخبرية (و اما القضية الانشائية فلا سببية ولا مسببية فيها اصلاً اذ يمتنع جعل السببية بل المقدم يكون قيماً للهيئة و يكون الوجوب مشروطاً به ولازمه عدم فعليته الا بعد وجود المقدم و يصح التمسك بمقدمات الحكمة بانه

كلما حصل المقدم صار الوجوب فعليا والا يلزم الاهمال راسا حسبما تقدم بيانه
نعم لو اتى بلفظة (او) كان يقول ان جائك زيد او اكرمك فاكرمك صح التمسك
بالاطلاق المقامي للانتفاء عند الانتفاء وقد اوضحنا سبيله آتفا (قوله ضرورة ان كل
واحد من انحاء اللزوم) اقول مراده ان اللزوم على نحو الانحصار محتاج الى القرينة
الزائدة كما ان اللزوم لا على وجه الانحصار محتاج الى القرينة ولو كانت قرينة
الحكمة وليس الاداة موضوعة لواحد من انحاء اللزوم لكيلا يحتاج الى القرينة وليس
مقصوده نفى الظهور راسا ولو بمعونة مقدمات الحكمة لمجرد اللزوم لاعلى نحو
الانحصار كما ظنه بعض المحشين قدوه ويشهد لذلك ماسياتي في ذيل كلامه (قال
حيث كان مسوقا لبيان شرطيته بلا اهمال ولا اجمال) وهذه العبارة تدل على تسليم
الظهور في اللزوم على نحو الكلية بمعونة مقدمات الحكمة (قوله ثم انه ربما يتمسك
للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط بتقريب انه لو لم يكن بمنحصر (اقول) هذا ثالث
انحاء القرينة العامة وهذا تمسك للدلالة عليه من ناحية الحالات الطارئة على
المقدم التي يكون المقدم في حالة مؤثرة في ترتيب التالي عليه وفي حالة غير
مؤثرة في ترتيب التالي عليه (توضيحه ان المقدم لو كان علة منحصرة ولم يخلف
مقامه سبب آخر كان هو المؤثر بخصوصه فيصح ان يقال كلما تحقق المقدم ترتب
عليه التالي ولا كذلك الامر في صورة عدم الانحصار اوضح انه لو كان هناك
سبب آخر سواء كان مقارنا او سابقا كان الجامع مؤثرا لا المقدم المذكور بخصوصه
فيلزم ان يكون تأثيره مقيدا بغير هذه الحالة فلا يصح ان يقال كلما تحقق المقدم
المذكور تحقق التالي فتصير القضية مهمة والاهمال منافي لكون المتكلم في مقام
البيان وقضية ذلك كون المقدم مؤثرا دائما وليس ذا الاقوى حالة الانحصار ولازمه
الانتفاء عند الانتفاء وهو المطلوب (قوله وفيه انه لا يكاد ينكر الدلالة على المفهوم
مع اطلاقه كك الا انه من المعلوم ندرة) (اقول) هذا اشكال على هذا الوجه (تقريره)
ان الجامع على تقدير تعدد الاسباب لابد ان يكون جامعا ذاتيا موجودا بوجود
الاسباب حقيقة لا مفهوما امتزاعيا كمفهوم احدهما مثلا لوضوح ان المفهوم الانتزاعي

يكون مؤثراً في الوجود الحقيقي ومن البين ان الجامع الذاتي موجود بعين وجود
 الفرد ولا يصح سلب المؤثرية عنه فيكون المذكور بوجوده مؤثراً سواء قارنه سبب
 آخر أو سبقه نعم عند الاجتماع يكون المجموع مؤثراً لامتناع اجتماع علتين مستقلتين
 على معلول واحد شخصي وهذا ليس تقييداً في تأثيره واقعا نعم لو كان المذكور
 جزء للمؤثر واقعا كان ذلك منافياً للاطلاق حسبما تقدم بيانه في الوجه السابق و
 حيث ان مفاد القضية الشرطية هو اللزوم ومن البين ان استلزام شئ للتالي لاينا في استلزام
 شئ آخر له فسبقه يوجب عدم استلزام المقدم المذكور للتالي لان المفروض حصول
 حصول التالي بالسبب السابق وهذا لاينا في اطلاق اللزوم للمقدم المذكور بقولنا
 كلما تحقق المقدم لزمه ثبوت المقدم نعم لو كان الحكم بثبوت التالي عند المقدم
 بحيث يكون الملاك في صدق القضية مطابقة نسبة التالي للواقع ويكون الاخبار عن
 ثبوت التالي لاعن الملازمة تحسبما تقدم عن التفتازاني كان سبق سبب آخر منافياً
 للقضية الكلية اوضح ان الاخبار عن ثبوت التالي بقول مطم عند تحقق المقدم المذكور
 غير مطابق للواقع مع عدم تحقق التالي به حين حصوله بالسبب السابق وقلنا سابقا
 ان هذا الاعتبار في القضية الشرطية منطبق على الاتفاقية وعليه فلا مانع من التمسك
 بمقدمات المحكمة لاثبات المفهوم و صرح بعض المحشين على المطول بالفرق
 بين هذا القول وقول اهل الميزان بثبوت المفهوم على القول الاول بخلافه على القول
 الثاني و ظاهر التفتازاني ايضاً القول بالمفهوم كما ربما يترأى من كلماته في لفظة
 (لو) لكنه بالوضع لا بالاطلاق وهذا بخلاف ما بنيينا عليه من كون مفادها اللزوم
 و يكون الاخبار عن اللزوم و ملاك الصدق فيها ثبوت اللزوم في الواقع فمهما
 كان المقدم سبباً مجامعا للشرط و عدم المانع كان بحيث اذا كان التالي معدوما
 خرج من كتم العدم الى دار الوجود بتحقيق المقدم المذكور ولاشك ان القضية خرج
 يخرج عن الاهمال و ينعقد لها ظهور وتكون موجبة كلية فلا بد من التماس مقدمات
 آخر للمحكمة في الدلالة على المفهوم بان يكون المتكلم في مقام ذكر حالات
 السبب من حيث الانحصار وعدمه ومن المعلوم ندرة ذلك هذا كله في القضية الخبرية

(و اما القضية) الانشائية فحيث ان المقدم من قيود الهيئة عندنا و يكون الوجوب مشروطا و مالم يتحقق المقدم كان الحكم انشائيا فمفاد القضية الانشائية اناطة فعلية الحكم بثبوت المقدم بحيث كلما ثبت المقدم لزمه فعلية الحكم ومن البين انه لاينا في ذلك فعلية الحكم بشئى سابق هذا كله بناء على تسايم استناد التأثير الى الجامع عند تعدد الاسباب وقد مر شرط من الكلام فيه فى مبحث الواجب التخييري و سيتلى عليك عند تعرض الاستاد (قوله واما توهم انه قضية اطلاق الشرط بتقريب ان مقتضاه تعيينه كما ان) (اقول) هذا رابع انحاء القرينة العامة (تقريره انه مهما احرز ان المتكلم فى مقام البيان وقد اقتصر على ذكر المقدم وحده ولم يضم اليه شيئا آخر بالعطف بالواو حتى يكون الشرط مجموع الامرين كما اذا قال ان جائك زيدوا كرمك فاكرمه ولا بالعطف (باو) حتى يكون الشرط احدا الشئيين على البديل فيستكشف من ذلك ان الشرط هو خصوص المقدم و لازمه انتفاء الحكم عند انتفاء المقدم و هذا نظير استفادة الوجوب التعييني من الاطلاق عند الدوران بينه وبين الوجوب التخييري فكما ان قضية الاطلاق هناك تعين الوجوب وعدم عدل للواجب كك قضية الاطلاق هنا هو انحصار الشرط و تعيينه فى المقدم وعدم عدل له و اذا ثبت بمعونة مقدمات الحكمة انحصار الشرط فى ذلك ثبت المفهوم (والفرق بين هذا الوجه و سابقه ان هذا تمسك باطلاق مدخول الاداة ولا يرد عليه اشكال المعنى الحرفى وان قضية الترتب العلى على المقدم ان يكون بعنوانه الخاص سببا للتالى ولا يكون له جزء آخر يكون المجموع مؤثرا ولا عدل له حتى يكون احدهما على البديل مؤثرا ولا يحتاج الى احراز كون المتكلم فى مقام تعدد الاسباب ولا الى احراز كون المتكلم فى مقام بيان حالات السبب كما اذا قال المولى هذا واجب ينسب الى الذهن وجوبه على التعيين مع ان الواجب التخييري ايض و واجب حقيقة و ربما يترأى هذا الوجه من كلمات صاحب الفصول (وقال فى ذيل كلامه ان المتبادر من اعتبار شئى شرطا عند الاطلاق ان يكون شرطا على التعيين وهذا الظهور لا يختص بالمقام الا ترى ان المتبادر من قولك هذا واجب او مندوب انه كك على التعيين مع ان

الطلب حقيقة فى البدلى ايضاً انتهى كلامه) و مقصوده من التبادر هو التبادر الاطلاقى لا الحاقى كما ينبئ عنه ما فى صدر كلامه فراجع (قوله ففيه ان التعيين ليس فى الشرط نحو يغير فيما اذا كان متعدداً كما كان) (اقول) هذا اشكال على هذا الوجه (بيانه انه لاشك ان للوجوب انحاء بعضها ليس مشوباً بالجواز بالنسبة الى الطبيعة التى هى مركزه كالوجوب التعيينى فانه لا يجوز تركها اصلاً وان كان ترك بعض الافراد جائزاً ما لم يكن مستلزماً لترك الطبيعة وبعضها مشوب بالجواز كالوجوب التخيرى فانه يجوز ترك الطبيعة الى اتیان طبيعة اخرى فالوجوب بقول مطلق هو الوجوب التعيينى بخلاف الوجوب التخيرى فانه وجوب مشوب بغير الوجوب فعلى المولى اذا كان فى مقام البيان التنبيه على ذكر العدل بان يقول (افعل هذا او هذا) لوضوح انه لو ترك ذكر العدل كان الوجوب التعيينى منسحباً الى الذهن ومن هنا يظهر ان المراد من الاطلاق هنا ايسر هو الاطلاق فى الطبيعة الا بالشرط التى هى من سنخ المفاهيم الاسمية كمفهوم الرقية (فى قوله اعتق رقية) فان الرقية صادقة فمفهومها على الوثمنة و غير ها و بمعونة مقدمات الحكمة تجعل على المطلق ولا كك الامر فى هيئة افعل فانها معنى حرفى غير قابل للمصدق على الوجوب التعيينى والتخيرى نعم مفهوم (واجب) مفهوم اطلاقى وليس الكلام فيه فالمراد من الاطلاق هنا هو السعة والضيق فان الوجوب التعيينى وجوب سعى غير مشوب بالجواز والتخيرى وجوب مضيق مشوب بغير الوجوب وقد سبق فى مبحث الوجوب التخيرى انه سبغ مغاير للوجوب التعيينى وليس الفرق بينهما بالاطلاق فى المادة فى التعيينى والتقييد فيها فى التخيرى كما ظنه المحشى الشيخ على قده (و اما الشرط فليس فيه نحو يغير نحواً آخر فيما اذا كان متعدداً و دخله فى المشروط بنحو واحد لا تفاوت الحال فيه فى مقام الثبوت لكى تتفاوت حاله عند الاطلاق فى مقام الاثبات لوضوح ان مفاد الشرطية هو اللزوم وان المقدم مستلزم للمتالى بقول مطلق بمعنى كون شرط التأثير موجوداً والمانع مفقوداً بحيث كلما تحقق المقدم ازمه المتالى وهذا لاينا فى استلزام شئ آخر للمتالى ولا يتفاوت اللزوم اصلاً ولا دخل للانتفاء عند الانتفاء فى اللزوم

اصلا فان الزلوم ينشأ من الخصوصية الكامنة في السبب ومن البين عدم تفاوت تلك الخصوصية بان تكون في سبب آخر ام لا ومما ذكرنا يظهر ان لفظة (او) الدالة على التخيير كاشفة عن نحو من الوجوب يكون مشوبا بالجواز بخلافها في السبب فانها انما تكون ابيان التعذر لا لبيان نحو الشرطية فنسبة اطلاق الشرط الى المقدم لاختلاف اصلا فمهما كان المتكلم في مقام البيان كان قضية الاطلاق ان يكون واحداً لشرط التأثير فاذا للمانع فيكون استلزامه للتالي على نحو الكلية وهذا المقدار يكفي لخروج الكلام عن الاهمال واثبات الزيادة على ذلك يحتاج الى دليل آخر (ولو قيل هذا البيان انما يتم في الشرطية الخيرية حيث ان المقدم فيها مشتمل على خصوصية ملزومة للتالي فليقتل ان يدعى ان الظاهر في الانشائية كون القيد بخصوصه دخيلاً في الحكم و بانتهائه ينتفى سسخ الحكم (ففيه) انه كثيراً ما لا يكون هناك جامع ذاتي على تقدير كونه دخيلاً في الحكم فلامحيص للمولى من تقييد الحكم بخصوص قيد مع عدم دخل الخصوصية فيه فبانتهائه ينتفى شخص الحكم لاستحقة كما اذا كان واحد من الاكرام والمجنى دخيلاً في وجوب الاكرام واقماً و كونه في مقام البيان لا يدفع هذا الاحتمال كما مريانه (ومما ذكرنا يتبين اندفاع اعتراض صاحب تقريرات بعض الاعلام على الاستاد) قال ومما ذكرنا ظهر فساد ما او رده في الكفاية على هذا التقريب بان سنخ الوجوب التعيني مع التخييري مقيانان فاذا لم يكن المولى في مقام الاهمال فيستكشف التعيين من الاطلاق لا محالة وهذا بخلاف المقام فان ترتب المعلوم على علته المنحصرة ليس مقابراً في السسخ مع مرتبه على غير المنحصر بل هو في كليهما على نحو واحد فلا يمكن اثبات الانحصار بالاطلاق (وجه الفساد هو ان التمسك بالاطلاق ليس من جهة انحصار العلة حتى يرد عليه ما ذكره لما عرفت من انه ليس كون الترتب بنحو المعلولية مفاد القضية الشرطية بل مفاده انه هو ترتب التالي على المقدم ليس الا ولازم ذلك في خصوص القضايا الشرطية التي لم تسبق لبيان الموضوع هو تقييد الجزاء بوجود الشرط وحيث ان حالة التقييد مع الانحصار وعدمه تختلف لا محالة فيكون اطلاق الشرط وعدم ذكر

عدل له مفيداً لانحصاره لامخاله انتهى كلامه) وفيه منع اختلاف حالة التقييد لما ذكرنا ان مفاد القضية الانشائية لا ترتب الفعلية على المقدم المذکور ومن البين عدم منافات ذلك مع ترتيبه على شئ آخر فيعمونه مقدمات الحكمة بقيت كون الترتيب على نحو الكلية وليس هناك شرط مفقود او مانع موجود للترتيب المذکور اصلاً وهذا القدر كاف لخروج الكلام عن الأعمال و يصح ان يقال كلما وجد التقدم صار الحكم الانشائي فعلياً ولا بد من احراز كون الممكن في مقام بيان حصر الترتيب على المقدم المذکور بان يقول ان جائك زيد او اكرمك فاكرمه فحيث اقتصر في مقام ذكر العدل على واحد ولم يزد عليه كان قصيته انحصار التقييد في اثنين فبانتهما يستفي الفعلية وهذا بخلاف ما ادنى بواو القطب بان يقول ان جائك و اكرمك فاكرمه فانه بضدد بيان جزء التقييد لا عدله فلا يدل على المفهوم وهو قدس سره لم يفرق بينهما كما انه لم يفرق بين كون لفظه (او) لبيان انحاء الوجوب كالوجوب التخييري المشوب بالجواز وبين كونها التعداد الشرط وقد اوضحنا الفرق بين القبيلتين ومما ذكرنا ظهرا ببناء هذا الوجه على ما افاده الاستاد من اختلاف انحاء الترتيب سواء كان من نسخ التأثير والتاثير بناء على كون المقدم سبباً او كان من نسخ التعليق والتقييد للوضوح انعقاد الظهور على نحو الكلية بدون المفهوم لاجل عدم اختلاف انحاء الترتيب بخلاف الوجوب المختلف انحاؤه فانه يبقى على الأعمال لو لم يحمل على الوجوب التخييري حسماً او ضحناً سبيله بما لا مزيد عليه (نقل و تعقيب) قال في الدرر في مقام نقل الأدلة التي استدلو بها على ثبوت المفهوم للشرط ما هذا لفظه (منها ان القضية المشتملة على كلمة لو تدل على امتناع التالي لامتناع المقدم بالاتفاق وبشهادة التبادر والوجدان وليس ذلك الا لدلالتها على حصر العلة اذ لولا ذلك فمجرد امتناع العلة التي جعلت مدخولة لكلمة لو لا يستلزم انتفاء المعلول فعلم ان كلمة لو تدل على ان مدخولها علة متحصرة للجزاء ومن البعيد التفكيك بينها وبين ساير ادوات الشرط وفيه انه من الممكن ان يقال امتناع التالي يستفاد من مفاد كلمة لو كما امتناع المقدم في عرض واحد لانه مستفاد من حصر العلة هذا مضافاً الى ان مجرد الاستبعاد

لا يبعد دليلا يعتمد عليه انهى كلامه) وفيه منع الاتفاق على دلالة كلمة لو على امتناع التالى لامتناع المقدم كيف والاقوال فيه اربعة (احد ها) ذلك و هو قول المشهور (الثانى) قول الشيخ ابن حابط وهو انها لامتناع الاول لامتناع الثانى كما فى قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فان الآية انما سقت ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس ادلا يلزم من انتفاء الآلهة انتفاء الفساد لجواز ان يفعله بسبب آخر هذا ملخص كلامه) (الثالث) قول الشيخ البهائى وفاقا لابن مالك (قال انها لامتناع شرطها لجوابها من غير تعرض لامتناع الجواب ولا بثبوته فاذا قلت لو قام زيد قام عمر فقيام زيد محكوم بانتفائه فيما مضى وبكونه مستلزما بثبوته لثبوت قيام من عمر و هل للعمر قيام آخر غير القيام اللازم عن قيام زيد او ليس له لا تعرض فى الكلام لذلك هكذا فى شرح الصمدية) (الرابع) قول ابن هشام الخضراوى زعم انها لاتدل على امتناع الشرط ولا على امتناع الجواب بل على التعليق فى الماضى كما دلت (ان) على التعليق فى المستقبل لكن هذا القول مرفوض عندهم نعم قد عدوا من اقسام لو ان يكون حرف شرط فى المستقبل وليست بجازمة ح و منه قوله تعالى (ويخشى اللذين لو تركوا من خلفهم ذرية الخ) والمعنى ويخشى اللذين ان شارفوا ان يتركوا لان الخطاب للاوصياء و انما يتوجه اليهم قبل الترك لانهم بعدهم اموات ومن ذلك استعمال كلمة لو فى الفقه بقولهم لو شك كذا كان كذا فانها فى معنى كلمة ان (و كما ان الاقوال فى كلمة لو مختلفة كك موارد استعمالها ايضا مختلفة) (فمن الاول اعنى امتناع الجزاء لامتناع الشرط قوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها ولكن حق القول منى لاملئن جهنم) والمعنى لم اشاء ذلك فحق القول منى فان (لكن) استدراك للنقيض المقدم ليدل على تقيض التالى (ومن الثانى) ما تقدم ذكره من قوله تعالى (لو كان فيها آلهة) (ومن الثالث) ما تقدم من المثال فى شرح الصمدية (والتحقيق ان يقال ان (لو الا امتناعية) لتعليق حصول امر فى الماضى على حصول امر آخر مفروض فيه و من البين ان ما كان مفروضا فى الماضى كاز منتهيا فيه قطعا فانتفاء المقدم لازم للمعنى وليس لفظة لو مستعملة فيه كما ان الشك

لازم للمعنى كلمة ان في قولك ان تذكر منى اكرمك لان كلمة ان لتعليق امر في المستقبل على حصول امر آخر في المستقبل ومن البين ان طبع التعليق في المستقبل يستدعي الشك في الوقوع نعم لفظة اذا مستعملة غالباً في مقام اعتقاد المتكلم بشيوت المقدم ومن البين ان صفات المتكلم من القطع والشك لا يمكن دخالها وضعاً في المعنى الحرفي لانها معاني استقلالية واخذها بحسب الوضع يوجب انقلاب المعنى الحرفي الى الاسمي (ثم ان اكثر استعمال كلمة لولا انتفاء الثاني لانتفاء الاول فاذا قلت لو جئتني لا كرمتك فقد عنت حصول الاكرام في الماضي بحصول مجئ مفروض فيه والمقصود انتفاءهما معا وان انتفاء الاكرام مسبب من انتفاء المجئ لكن ذلك انما يتكون باعتقاد المتكلم بمعنى انه بعد اعتقاده بانحصار سبب الاكرام في المجئ يستعمل لفظة (لو) في الماضي لافادة لزوم الاكرام للمجئ وانتفاء الانتفاء في الماضي سواء مطابق اعتقاده الواقع ام لا وكثر استعماله لو في هذا المورد بحيث ينسب اليه اليه عند الاطلاق وهذا تبادر اطلاقي لاحاقى لما اسمعناك من استعمال لفظة لو في غير هذا المورد بلارعازية علاقة التجوز (ومما ذكرنا توجه النظر فيما في الدرر في (قوله من الممكن الخ / اذ قضية التعليق المستفاد من لفظة (لو) تنافي كون الامتناعين في عرض واحد نعم الامتناع لازم للمعنى لفظة (لو) حسبما اوضحنا سبيله فظهر من جميع ما ذكرنا ان كلمة لو كساير ادوات الشرط انما وضعت للتعليق وكون المقدم ملزوما للمتالي ولا دلالة لها وضعاً على المفهوم وانما يكون الدلالة على المفهوم في اكثر الموارد بمعونة قرينة المقام وليست هذه قرينة عامة منسجمة الى كل الموارد نعم قد صرحوا في كلمة (اولا ولوما) الشرطيتين انهما مرتبطان امتناع الثانية بوجود الاولى فحولوا لولا كرمتك بمعنى انه لولا زيد موجود لا كرمتك فنفيد وجود شرطها لانتفاء الجزاء بحيث لا يحتمل غيرها ومن ثم قوي في الفصول قول البصرية حيث قالوا لولا كلمة براسها وليست لوالداخلة على لا كما ذهب اليه الكسائي فجعل الاسم الواقع بعدها فاعلا لفعل محذوف (والكن يمكن ان يقال ان لفظة لولا انما جيئت في مقام حضر السبب في المذكور والتصريح بالمفهوم كما

اذا قيل ان جئتنى فاكرمك وان لم تجئتنى فلا اكرمك فان الجملة الثانية انما جيئت
 لافادة المفهوم وبيان انحصار السبب للاكرام فى المجئى وكذلك لولا ولو مالا فادة
 المفهوم ففى (لولا على اهلك عمر) لبيان انحصار سبب عدم هلاكه فى وجود على
 (٤) وح لاجابة الى الالتزام بكون لولا كلمة واحدة ولا الى التفصيل بين كلمة
 لولا وغير ها من ادوات الشرط بثبوت المفهوم فيها دون غيرها (تنبيه) قد يستعمل
 ان ولو الشرطتيان لافادة ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة و ذلك فيما اذا
 كان نقيض ذلك الشرط انسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فلازمه استمرار وجود
 الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه نحو ان ضربك ابوك فاكرمه فان نقيض الشرط
 وهو عدم ضربه والشفقة عليه اولى باستلزام ثبوت الاكرام و نحو قوله (نعم العبد
 صهيب اولم يخف الله ام يعصه) لوضح ان نقيض الشرط و هو ثبوت الخوف اولى
 باستلزام عدم المعصية فمعناه ان عدم العصيان ثابت دائما سواء خاف ام لالان حيائه
 عن الله كاف فى عدم صدور المعصية وقد يستعمل لهذا المعنى لولا ايضا فنحو (لولا
 اكرامك لاثبتت عليك) وفى هذه الموارد كلها استعملت الادوات فى معناها الموضوع
 له اعنى تعليق الجزاء بالشرط و لازم التعليق فى الماضى انتقاء الشرط و اما انتقاء
 الجزاء بانتقاء الشرط فبمعونة القرينة المقامية حسبما مر بيانه كما ان ثبوت الجزاء
 مع انتقاء الشرط فى هذه الموارد ايضا يكون بمعونة القرينة المقامية وهو كون المتكلم
 فى مقام بيان الاولوية فمفاد هذه القرينة على عكس مفاد القرينة على الانتقاء عند الانتقاء
 فمفاد هذه الادوات فى هذه المقام هو مفهوم الموافقة ومفادها فى ذلك المقام هو مفهوم
 المخالفة والادوات مستعملة فى معناها فى كلا المقامين ولا تتبدل بالوضع ولا بمعونة قرينة
 عامة على مفهوم المخالفة ولا على مفهوم الموافقة (قوله ان المفهوم هو انتقاء سنخ
 الحكم المعلق على الشرط عند انتقائه شخصه) (قول) لا بد لتحقيق المقام من التكلم
 فى موضعين (الموضع الاول) فى بيان الفرق بين شخص الحكم و سنخه وان المفهوم
 هو انتقاء سنخ الحكم لا شخصه (الموضع الثانى) فى بيان ان مفاد الصيغة هو السنخ
 (الموضع الاول) لاشك انه بمعونة انشاء الوجوب المعلق على الشرط يبرز من كتم

العدم الى دار الوجود سنخ من الوجود الانشائي المتقوم بالموضوع المذكور فى القضية وان كان مرتبة ضعيفة منه ومن البين انه يصير فعليا عند وجود الشرط اذ هذا الوجوب المشروط سنخ من الوجوب يكون انشائيا عند عدم الشرط وفعليا عند وجوده فمهما كان السبب منحصراً فى الشرط لزم انتفاء الفعلية عند عدمه بمعنى عدم بلوغ الانشاء الى مرتبة الفعلية لا بمعنى انتفائها بعد وجودها ومتى لم يكن الشرط علّة منحصرة فلامحالة امكان ان ينشاء الوجوب معلقا على سبب آخر والوجوب فى كلا الانشائين واحد بالسنخ وان كان متعدداً بالشخص لان المفروض عدم تكرار الجزاء بتكرار الشرط وعدم تعدد المطلوب فعلى العلّة المنحصرة يكون الوجوب منحصراً فى هذا الوجوب الشخصى المعلق على الشرط المذكور و لازمه انتفاء طبيعة الوجوب اللابشرط بانتفاء هذا الشرط وعدم امكان فرد آخر له يكون معلقا على شرط آخر وهذا هو القول بالمفهوم فى مقابلة القول بنفى المفهوم فهنا وجوب شخصى حاصل بانشاءه معلقا على خصوص الشرط المذكور ووجوب سنخى مشترك بينه وبين فرد آخر ومن المعلوم انه لانزاع فى انتفاء الوجوب الشخصى لانه معلق على خصوص الشرط المذكور فما لم يتحقق الشرط لم يبالغ الى مرتبة الفعلية و يكون باقياً على مرتبة الانشاء نعم لو كان المعلق عليه هو الشرط المذكور لباستتبار خصوصيته بل باعتبار جامعهم جاز بلوغ الوجوب الشخصى الى مرتبة الفعلية عند وجود فرد آخر كما اذا قل المولى (ان جازك زيد فاكرمه) و كان مقصوده من المعجى اظهار المودة ولو باهداء هدية فح لامانع من صيرورة الوجوب الشخصى المعلق على معجى زيد فعليا بسبب آخر ومع احتمال ذلك لا يحكم العقل بانتفاء هذا الوجوب الفعلى بسبب الشرط المذكور الا ان هذا الاحتمال خلاف ظاهر الشرط المعلق عليه بل ظاهر كل ما اخذ موضوعاً او قيداً فيه للحكم ان يكون بخصوصيته متعلقاً له سواء كان شرطاً او وصفاً او لقباً فيحكم العقل بانتفاء الحكم بسبب انتفائه و من ثم يحمل المطلق على المقيد المثبتين كما فى (قوله اعتق رقبه واعتق رقبه مؤمنه) مع احراز وحدة المطلوب حيث ان الظاهر من قوله اعتق رقبه مؤمنة كون موضوع الوجوب الشخصى

هو خصوص الرقبة المؤمنة فيتمنى بانتقاء الايمان فيقع التعارض بينه وبين المطلق فيجعل المطلق على المقيد واما لو احتمل عدم دخل خصوصية الايمان في شخص الحكم المذكور بان يكون المؤمنة من حيث كونه فردا لمطلق الرقبة موضوعا لهذا الحكم الشخصي لم يقع التعارض بينه وبين المطلق فاذا لامانع من الاخذ باطلاق المطلق فظهر من جميع ما ذكرنا ان انتفاء الوجوب الشخصي عند انتفاء الشرط المذكور انما يكون بحكم العقل بعد ظهور كون ذلك الشرط بخصوصه معلقا عليه لذلك الوجوب الشخصي وليس ذلك من باب المفهوم وان النزاع بين مدعى المفهوم ونافيه في تعليق سنخ الوجوب وعدمه فالمدعى للمفهوم يدعى ان قضية تعليق السنخ على الشرط المذكور الانتفاء عند الانتفاء والنفا في المفهوم ينكر ذلك وانشاء هذا النزاع دعوى ظهور الشرط في العلة المنحصرة ونفيه واما البحث عن مفاد الصيغة بعد البناء على انه السنخ لا الشخص هل هو المطلق او على نحو الاهمال فيستلئ عليك في الموضع الثاني (ان قلت) ان الوجوب منتزع من الطلب الانشائي الكاشف عن الارادة الجدية لاعن مجرد الطلب الانشائي لابداعى البعث و اذا فرضنا وحدة المطلوب ووحدة المراد الجدى امتنع فرض فرد اخر من الوجوب يكون حاصلا من سبب آخر سوى الشرط المذكور فلا معنى للوجوب السنخى اصلا مثلا اذا قال المولى (ان جائك زيدفا كرمه) فلا شك ان المادة في صيغة كرمه هي طبيعة الاكرام المهمة المتحققة بفرد منها في الخارج اذ والمفروض وحدة المراد وحصول المطلوب بفرد واحد من طبيعة الاكرام فليس هناك الارادة واحدة وينتزع من الطلب الانشائي الناشئ منها وجود واحد للوجوب الشخصي فمهما علق ذلك الوجوب على المجئى مثلا امتنع تعليقه ثانيا على شرط آخر فما دام لم يتحقق المجئى لم يمكن بلوغه الى مرتبة الفعلية ولا يمكن فرض وجوب آخر حتى يقال ان سنخ الوجوب معلق على الشرط المذكور لاشخصه (قلت) هذه شبهة عرضت لبعضهم قد اوقعته في الالتزام بالمفهوم بحكم العقل في خصوص الشرطية الانشائية دون الاخبارية نظراً الى ان قضية انتفاء الشرط انتفاء شخص الوجوب عقلا والمفروض انحصار سنخ الوجوب فيه فيثبت

المفهوم وهذا بخلاف المحمول فى الجملة الخبرية فانه نفس المفهوم انلابشرط الذى هو السنخ لالشخص فالقول بالمفهوم وعدمه يدور مدار دعوى ظهور الشرط فى العملية المنخفضة وعدمه فى الشرطية الخبرية وربما يترأى منه انكار السنخ (والجواب) اولا ان الشرط فى الانشائية ليس سببا حقيقة وان اطلق عليه مسامحة بل هو قيد راجع الى الهيئة ومن البين ان الوجوب المشروط بشرط يغاير المشروط بشرط آخر وكلاهما وجوب انشائي منتزع من الارادة الشأنية وقدم تحقيقه فى مبحث الوجوب المشروط فاذا نكر وان يكون الوجوب المشروط فردا آخر ويحصل امتثالهما جميعا بعد حصول الشرط بالانتيان بالطبيعة مرة واحدة قضية لو حدة المطلوب الفعلى والمراد الجدى بل لو قلنا برجع القيد الى المادة لكان كك ايضاً لوضوح تعدد المادة المقيدة بقيدتين وحصول الامتثال بفرد واحد نظراً الى عدم ترشح الوجوب الى القيد الماخوذ فى المادة فى الواجب المشروط وليس تواردا للوجوبين المشروطين على الطبيعة الواحدة من قبيل اجتماع المثاليين اصلا مالم يصير كلاهما فعليين (و اما ثانيا) فمع التنزل والبناء على كون الشرط سببا حقيقة وتضريح المولى بسبب آخر لا بد من الالتزام بكون الجامع بينهما سببا يكون معلقا عليه للوجوب الشخصى ولو كان جامعاً عرضياً اعتبره المولى فى مقام الجعل وان لم يصرح بذلك الجامع فى مقام البيان فليس هذا الشرط المذكور بخصوصيته سببا لكنى يمتنع تأثير سبب آخر فى فعالية الوجوب الشخصى فالقائل بالمفهوم يقول بانخصار سنخ الوجوب فى الوجوب الشخصى المعلق على الشرط المذكور لظهور الشرط فى كونه بخصوصيته سببا والمفروض حكم العقل بامتناع تعدد الوجوب وانخصاره فى المعلق على هذا الشرط والمنكر للمفهوم ينكر الظهور المذكور نظراً الى امكان كون الجامع سببا فى الواقع و انما لم يصرح به لعدم كونه جامعاً ذاتياً حاوياً لجميع خصوصيات الفردين من الجامع كما لو فرض كون الاكرام والمجئى سببا وح ليس للمنكر دعوى انتفاء هذا الشخص من الوجوب بناء على امتناع فرد آخر من الوجوب فلا بد له من انكار ظهور الشرط فى دخله بخصوصيته فى التعليق كما ان للمثبت كفاية دعوى ظهوره فى الخصوصية ولا حاجة الى دعوى

انحصار العلة فيه وامله سياى له مزبد بيان (قوله اشكال و دفع لملك تقول كيف يكون المناط فى المفهوم هو سنخ الحكم لانفس شخص الحكم) (اقول) هذا هو الموضوع الثانى و تقرير الاشكال ان المذكور فى القضية الشرطية انما وقع شرطا بالنسبة الى الحكم الحاصل بانشاءه دون غيره فاقصى ما يفيد الشرطية انتفاء ذلك الحكم بانتفاء شرطه فلادالة لها على انتفاء الوجوب بالنسبة الى شرط آخر كما هو المدعى و من البين ان انتفاء شخص الوجوب متيقن بحكم العقل ولا نزاع فيه حسبا مربيانه فى الموضوع الاول (اما كون الحكم المدلول عليه بالصيغة شخصا فلووضح ان الوجود الانشائى الحاصل بها سنخ من الوجود و ان كان مرتبة ضعيفة من الوجود وليس من سنخ المفاهيم و اما كون الشرط المذكور شرطا لخصوص الوجود الانشائى فلان المفروض رجوع القيد الى الهيئة وليس مفاد الهيئة الا الحكم الشخصى بناء على كون الوضع عاما والموضوع له خاصا فى الحروف والهيئات لوضح ان الموضوع له على هذا القول خصوص جزئيات المنشآت والنسب الواقعة بتلك الالفاظ لا المفهوم مضافا الى انه لامعنى لتعليق المفهوم بما هو مفهوم بالحمل الاولى على شئ بل التعليق والملازمة التى هى مفاد الشرطية يكون بين الوجودين سواء كان وجوداً خارجيا كوجود الشمس الملازم لوجود النهار او وجوداً انشائيا كفعلية الوجوب الحاصلة من وجود الشرط فمهما كان اللزوم بين الوجودين فلامحالة يكون شخص الوجوب معلقا على الشرط فبانتهائه ينتفى شخص الوجوب فلامعنى لانتفاء سنخ الوجوب (قوله) ولكنك غفلت عن ان المعلق على الشرط انما هو نفس الوجوب الذى هو مفاد الصيغة) (اقول) هذا جواب عن الاشكال وتحقيق الموضوع الثانى من كون مدلول الصيغة هو السنخ لا الشخص وهذا مبنى على مختاره من كون كل من الموضوع له والمستعمل فيه عاما فى الحروف والهيئات و انما تجشى الخصوصيات من قبل الاستعمال فان هيئة قوله اكرم زيدا مستعملة فى مفهوم الطلب الحتمى الذى ينتزع منه مفهوم الوجوب و انما استعمالات فى مفهوم الطلب بداعى انشاءه فى الخارج فالوجود الانشائى للطلب انما يتحقق بالاستعمال و يمتنع ان يكون مستعملا فيه لتاخر رتبة

عن الاستعمال فالمعلق على الشرط يكون مفهوم الوجوب الذى هو مدلول الصيغة لا الوجود الشخصى من الوجوب الحاصل بالاستعمال فيكون سنخ الوجوب معلقا على الشرط لا الشخص وهو المراد من المفهوم وهذا هو الجواب عن الاشكال الاول (واما الجواب عن الاشكال الثانى اعنى تعليق المفهوم بما هو مفهوم فبما مر غير مرة من ان الشرط فى الانشائية انما يكون مع قيود الهيئة وليس هناك ترتب و لزوم و عليه اصلا فمهما كان مفاد الهيئة مفهوم الطلب فلا غرو فى امكان تقييده بالشرط بعد الانشاء فضلا عن امكانه قبل الانشاء وقد سبق شطر من كلام الاستاد فى امكانه فى مبحث الواجب المشروط هذا كله بالنسبة الى الوجود الخارجى و اما خروج الخصوصيات الذهنية الحاصلة من الاستعمال عن الحاشيتين فقد تبين وجهه من الجواب الاول وانها حاصلة بالاستعمال فيمتنع اخذها فى الموضوع له (ثم اعلم ان تعليق سنخ الوجوب على شرط خاص لا يفيد نفى مطلق الوجوبات بانتفاءه مثلا قول الشارع حج ان استطعت لا يفيد التعليق فيه نفى وجوب الصلوة والزكوة وغيرهما بانتفاء الاستطاعة فان تعليق طبيعة الوجوب السارية فى افراد الوجوب بالمتعلقة بالموضوعات المتغيرة على شرط خاص بموضوع خاص مستحيل عقلا (ثم على القول بالمفهوم لا بد من كون المراد من الوجوب صرف الوجوب الذى لا يطبق الا على اول الوجود فيقتضى التعليق المذكور انتفاء صرف الوجوب عند انتفاء الشرط المذكور لوضوح انه لو صار الوجوب الانشائي فعليا عند انتفاء الشرط المذكور لزم تحقق الفعلية التى هى اول الوجود فى غير الشرط المذكور وهو مناف لفرض انحصار العلة فى الشرط المذكور كما ان المراد من الوجوب عند النفا فى المفهوم هى الطبيعة المهملة القابلة للتعدد بوجود شرط آخر فيكون المعلق على الشرط المذكور هو الطبيعة المهملة من الوجوب عند النفا فى (قوله و اورد على ما تفصى عن الاشكال بما ربما يرجع الى ما ذكرنا بما حاصله ان التفصى) (اقول) الاشكال والجواب كلاهما من المحقق صاحب الحاشية على الحاشية على المعالم وقد تفصى عن الاشكال بما يرجع حاصله الى الالتزام بكون الوضع عاما كال موضوع له كما هو مختار الاستاد (واو رد عليه فى تقريرات الشيخ

قدّمه بأنه لا وقع للأشكال والدفع (أما الأول فلأن الكلام المشتمل على المفهوم أما
 أن يكون خبرياً كقولك يجب على زيد كذا أن كان كذا و أما أن يكون انشائياً
 كقولك أن جائك زيد فأكرمه و ارتفاع مطلق الوجوب فى طرف المفهوم فى الأول
 ظاهر لكون الوجوب كلياً فى الجملة الخبرية و أما ارتفاع مطلق الوجوب فيهما إذا
 كان الكلام انشائياً فهو من فوائد العلية والسببية المستفادة من الجملة الشرطية
 حيث أن ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع السبب الماخوذ فى الجملة
 الشرطية فإن ذلك يرتفع ولولم يؤخذ المذكور فى حيز الارتفاع الشرطية المنحصرة
 له كما هو ظاهر فى اللقب والوصف فقضية العلية المنحصرة ارتفاع نوع الوجوب
 الذى انشأه الأمر و صار بواسطة انشائه شخصاً من الوجوب (و أما الثانى فلأن
 ابتناء الرفع على ما زعمه من عموم الموضوع له والوضع مما لم يقدّم دليل عليه لوام
 نقل بقيام الدليل على خلافه حيث أن الخصوصيات بانفسها مستفادة من الالفاظ انتهى
 كلامه ملخصاً) و إنما نقلناه يطوله توضيحاً لمرامه و تسهلاً لفهم كلام الأستاذ
 (و قول الأستاذ (و ذلك لما عرفت) رد عليه حيث فرق بين الخصوصيات الناشئة من
 الاستعمال فى الجملة الخبرية التى علق الجزاء فيها على الشرط و اختار خروجها
 من المستعمل فيه و بين الخصوصيات فى الانشاء و اختار كونها مدلولاً للملفظ وقد
 سبق فى كلام الأستاذ بيان عدم الفرق بين القبيلتين و زاد توضيحاً فى ذيل كلامه
 (إبانة) قد مر فى صدر الكتاب تحقيق المعانى الحرفية و أنها ابداعية من سنخ الوجود
 لأمّن سنخ المفاهيم لكنها قابلة للسعة والضيق فإن قولنا زيد قائم فى الدار يفيد
 تضيق النسبة ابداعية بخلاف قوله تعالى (إن الله على كل شئ قدير) فإنه يفيد توسعة
 فى النسبة الايقاعية فيمكن أن يكون تعليق المنشاء الذى هو معنى ابداعى بحيث
 ينتزع منه سنخ الحكم الذى يبتنى عليه المفهوم كما أنه يمكن على نحو لا ينتزع
 منه السنخ الذى يبتنى عليه نفي المفهوم وقد أوضحنا سبيله فى الواجب المشروط
 بمالاً مزيد عليه (ان قلت) إذا كان المفهوم من فوائد انحصار العلة و لو كان المنشاء
 وجوباً شخصياً فما الوجه فى جعل السنخ محل الكلام كما صنعه الأستاذ (قلنا) المفهوم

ليس حملة مستقلة فى عرض المنطوق تكون مستفاد من العلية المنحصرة عقلا بل هو معنى يعمى يكون ظهوره تابعا لمقدار ظهور المنطوق والوجوب الشخصى اذا كان معالقا على الشرط لزم كونه علة منحصرة للشخص لا للسرخ فىكون المفهوم اىض انتفاء ذلك الشخص لا السرخ لا جدوى فى ذلك لقول بالمفهوم فلا بد من كون السرخ معالقا على كلا القولين وحيث ان السرخ هو الوجوب اللابشرط المهمة فلما محالة يشوب المفهوم على كون الشرط علة منحصرة وسيأتى له مزيد بيان (حكماية وحرارية) قال فى مقالات الاصول ان لمنكر المفهوم ليس انكار هذه الجهة من ظهور دخل عنوان ماخوذ فى طى الخطاب بخصوصه فى مضمون الخطاب و انما انكاره مخصص فى كون المضمون سنخا لشخصا والا يلزم عدم اقتضاء الخطاب انتفاء شخص الحكم اىض بانتفاء هذا العنوان بخصوصه ولو من جهة احتمال عدم دخل خصوصيته فى مضمون الخطاب شخصيا اىض كما لا يخفى و عليه فتمام مركز البحث بين المملكر والمثبت هو فى مضمون الخطاب المعلق على العنوان بخصوصه بانه هو السرخ او الشخص وسح الا مجال فى تقرير وجه الانكار من منع العلية تارة ومنع الانحصار اخرى ومنع السرخ ثالثة بل لابد و ان يقتصر فى وجه الانكار على منع خصوص تعليق السرخ لا الشخص و عليه فمال البحث فى المقام الى ان الظاهر من القضية تعليلية كانت اذ غير ها كونهما فى مقام تعليق السرخ او الشخص بعد الفراغ عن ظهور العنوان الماخوذ فيه فى دخله فى مضمون الخطاب بخصوصه الذى هو ملازم لانحصاره فيه كنى بصير انتفاء الشخص قدراً متيقيا انتهى كلامه) (اقول) ان السرخ مشترك بين المهمة والمطلقة والذى يكون مدلول الخطاب هو السرخ بالمعنى الاول وليس لازمه القول بالمفهوم مع عدم كون الشرط علة منحصرة لوضوح انه مع عدم انحصار العلة فيه لا يكون السرخ اللابشرط المهمة منحصراً فى الحكم الشخصى المعلق على هذا الشرط فلا بد له من دعوى الانحصار وعجز القول بالسرخ لا يكفى القول بالمفهوم فلا وجه اجعل محل الكلام الحكم الشخصى اصلا بل محل الكلام هو السرخ على كلا القولين كما افاد الاستاد (والدليل على كون المشاء هو الوجوب اللابشرط

المهمة ان الجاعل متوجه بالنظر الاستقلالى الى الموضوع لالى الحكم الذى هو مفاد الصيغة كى ياخذ باطلاقه فيكون المجعول هو الوجوب اللابشرط (لايقال قضية وقوع اللابشرط فى حيز النفى فى جانب المفهوم هو الاطلاق فبانتفاء القيد ينتفى السسخ بقول مطلق وهذا القدر يكفى للقول بالمفهوم) (لانا نقول) ليس مفاد المفهوم قضية مستقلة فى عرض المنطوق وقد مر بيانه سابقا (و ربما يترأى من ذيل كلامه قد ما يوافق ما ذكرنا من كون المحمول هو المهمة (قوله) اذا تعدد الشرط مثل اذا خفى الاذان فقصر واذا خفى الجدران فقصر فبناء على ظهور الجملة (اقول) الكلام فى تعدد الشرط مع وحدة الجزء لوضوح ان وجوب القصر لا يتعدد بخفاء الاذان والجدران فمع عدم القول بالمفهوم لا اشكال لانحفاظ سببية كل منها لوجوب القصر بلا تعارض بينها اصلا فالتعارض انما جاء من ناحية المفهوم فيمكن تخصيص كل من المفهومين بمنطوق الآخر بان يقال اذا لم يخف الاذان فقصر الا فى صورة خفاء الجدران وكذا فى مفهوم الجملة الثانية وقد اسعناك فى صدر المبحث ان المفهوم معنى تبعى للدلالة فى المنطوق وليس له لفظة لكى يكون مستقلا فى افادة العموم فلا يكون قابلا للتخصيص فلا بد من التصرف فى المنطوق بان يكون الجملتان فى مقام بيان احد السببين فكانه قال اذا خفى الاذان او الجدران فقصر و لازمه جصر السببية فيهما كما هو قضية نفى الثالث فى المتعارضين لكن هذا مبنى على بقاء الدلالة الالتزامية هنا عند التعارض مع ان المتفاهم عند العرف سقوطهما معا عن الدلالة على المفهوم عند التعارض وهذا اقوى شاهد على عدم الوضع مع ازوم التجوز على هذا القول فالمتعين ح رفع اليد عن المفهوم راسا وهذا هو الوجه الثانى الذى يساعد عليه العرف (واما تقييد اطلاق الشرط فى كل منها بالآخر بان يكون نتيجته سببية كليهما معا فى وجوب القصر فيعيد جداً لان لازمه الاهمال فى كلتا القضيتين بالنسبة الى المنطوق بالضرورة داعية اليه وهذا هو الوجه الثالث) (قوله) واما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما بان يكون تعدد الشرط قرينة على ان الشرط (اقول) هذه قرينة عقلية على كون الشرط هو القدر المشترك بينهما ومعها لوجه لرفع

اليدعن المفهوم والدلالة على انتفاء الثالث بانتفاء الشرطين ولكن الظهور فى المفهوم لا يكاد ينعقد بمعونة القرينة العقلية لوضوح ان عدم امكان استقلال المتخالفات فى التأثير والعلية لامر واحد من المستقلات العقلية التى لا دخل لها فى انعقاد الظهور اصلا فلا ينبغي عده وجها رابعا مضافا الى انسحابه الى الوجه الاول والثانى لوضوح ان عدم امكان تأثير المتخالفات فى الواحد ليس من لوازم القول بالمفهوم الذى هو الانتفاء عند الانتفاء بل من لوازم الوجود عند الوجود الذى هو مدلول المنطوق فلا بد من الالتزام بالقدر المشترك فى الوجه الاول والثانى ولعل قوله فافهم اشارة الى ذلك (و دعوى) ان مورد القاعدة العقلية انما يكون الواحد الشخصى لا الواحد النوعى بمعنى انه لا مانع عند العقل من استناد الواحد بالنوع الى العلة المتكثرة كالحرارة المستندة الى النار والغضب ونحوهما و انما المستحيل استناد الواحد الشخصى الى المتكثرات ومن البين ان وجوب طبيعة القصر المعلق على الشرط هو السنخ لا الشخص فلا محذور من استناده الى خصوص كل واحد من الشرطين (مدفوعة) بالفرق بين مثال الحرارة و وجوب القصر المعلق على الشرطين لوضوح ان ما يكون منها اثر للنار مغاير بخصوصيتها الوجودية لما هو اثر للغضب ولا كك الامر فيما نحن فيه فان وجوب القصر المترتب على احد الشرطين ليس مغايراً لوجوب القصر المترتب على الشرط الآخر فان سنخهما واحد فهو من حيث وحدته النوعية مترتب على الشرطين فالقاعدة العقلية جارية ههنا فلا بد من الالتزام بكون القدر المشترك سببا لسنخ وجوب القصر و انما استشكلنا فى جريان القاعدة فى مبحث التخيير و قلنا بانه يمكن ان يكون الفرض الواحد بالنوع حاصل من عدلى الواجب التخييرى بخصوصيتهما فلا ضرورة تلجئنا الى ارجاع الوجوبين على نحو التخيير الى وجوب واحد متعلق بالجامع لان الاثر الحاصل من الواحد بالنوع متفاوت باعتبار الخصوصيات فقياس ما نحن فيه بذلك الباب قياس مع الفارق فما صدر من بعض المحشين قده غير سديد جداً (ان قلت) لاسببية فى الشروط المعلق عليها الواجبات بل هى اما قيود للمادة وليس هناك وجوب طبيعة واحدة مرتبة علم.

السببين كترتب معلول واحد على عشرين متخالفين حتى كان اللازم الالتزام بالقدر الجامع لئلا ينخرم القاعدة العقلية (قلنا) الكلام في هذا المبحث والمبحث الثاني في تداخل الاسباب او المسببات والمفروض فيهما كون الشرط سببا للمتألي او كاشفا عنه بخلاف المباحث السابقة فان المبحث فيما يعم كلنا القليلتين (ان قلت) لا شك ان خفاء الجدران عبارة عن عدم رؤيتها و خفاء الاذان عبارة عن عدم سماعه وليس بين الابصار والسماع جامع ذاتي نوعي وان كان الكيف جنسا لهما فصلا عن مقابلتهما اللذين هما من سنخ الاعداد نعم يمكن اعتبار مفهوم غرضي يكون جامعاً غرضياً بينهما ومن البين عدم كونه قابلاً للتأثير فلا يمكن فرض سببية الجامع الاعتباري اصلاً (قلنا) لا شك ان المصالح الموجبة للحسن تختلف باختلاف الوجوه والاعتبار فلا غرو ان يكون الجامع الغرضي بين الخفائين موجبا لحسن القصر و ازوجه و سيأتي له مزيداً يصاح من ذي قبل ومن جميع ما ذكرنا ظهر الحكم في مقام الثبوت والاثبات فيما اذا فرض وحدة المعطول مع تعدد الشرط وفرض سببية الشرط وان السبب في مقام الثبوت هو الجامع بين الشروط المتعددة فلا مفهوم لكل واحد منها بحياته بل للجامع مفهوم واحد وهو عدم وجوب القصر عند انتفاء الجامع بانتفاء الشرطين معا و مراد الاستناد من قوله (و بقاء اطلاق الشرط في كل منها على حاله) نفى تقييد اطلاق كل منهما بالآخر الذي نتيجته ان يكون كل منها جزءاً للسبب بل كل منهما سبب باعتبار وجود الجامع فيه (واردء الوجوه) هو الوجه الخامس وهو المحسكى من الحالي وقد جعل قده المناطق في القصر خفاء الاذان فقط (و يرد عليه ان رفع اليد عن المفهوم في خصوص احدهما لا يرفع التعارض اللهم الا ان يكون مقصوده القاء الآخر رأياً و جعله اماراً على خفاء الاذان وفيه ما فيه) قوله اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فلا اشكال على الوجه الثالث و اما على سائر الوجوه فهل اللازم) (اقول) قبل الخوض في المرام ينبغي تقديم مقدمة في المقام وهي ان الكلام في هذا البحث كالمبحث السابق في كون الشرط سبباً للمتألي في مقام الثبوت لا مجرد كون الشرط ملزوماً او قيداً للمهيئة او المادة وقد استعملناك سابقاً ان اقصى ما يستفاد

من الشرطية ليس إلا لزوم الواقعي كما في الشرطية الاخبارية او اللزوم الجملي كما في الشرطية الانشائية بلاسببية اصلا ولكن الكلام مهمنا انما يكون بعد الفراغ عن احراز سببية الشرط للجزاء بنفسه او بكشفه عن السبب في تداخل الاسباب تارة وفي تداخل المسببات اخرى فالجري بنا عطف العنان الى شرح هذه الالفاظ الواقعة في العنوان المذكور في كلام القوم فنقول المراد من السبب ما يكون مؤثرا في شئ بالطبع ويكون غائية لارادة الفاعل لا اختيار كتأثير اسباب النجاسة في الملاقى الموجب للغسل اولنزع دلاء معينة من البرء و كتأثير اسباب الحدث في حدوث ظلمة على النفس الموجب للموضوء او الغسل ومن المعاموم ان تأثير تلك الاسباب في ذلك انما يكون بالطبع و من هذه الجهة لا فرق بينها و بين الاسباب الاخر الطبيعية كتأثير النار في الحرارة والشمس في الاضاءة بخلاف تأثيرها في ارادة الفاعل فان الصورة الحاصلة من ذلك الاثر تكون غلة لارادة الفاعل فعلا اختياريا يكون رافعا لذلك الاثر وحيث ان السبب الطبيعي لذلك الاثر سبب لنفس الفعل الاختياري بمعنى انه لو انتفى العاقل الى ذلك الاثر وان رافعه ليس الا الغسل بالضم او الفتح لبادر الى ايجاده صار داعيا للشارع الى الامر به ولا يرضى بتخلفه عنه فصح ان يقال ان الشرط سبب لوجود الفعل و ان اقتضاه لوجوبه من قبل الشارع من جهة اقتضائه الوجود و علمه الى هذا ينظر كلام الشيخ ره في كتاب الطهارة في باب منزوحات البشر (قال والسر في ذلك ان المستفاد من ادلة السببية كون السبب لنفس الفعل مؤثرا فيه في نظر الامر وهو الذي دعاه الى الامر به عنده فلا يرضى بتخلفه عنه انتهى كلامه) فلا يرد عليه ان السبب لا يتخلف عن المسبب عند وجود الشرط وعدم المناع ولو كانت الجنابة سببا لوجود الغسل الذي هو فعل اختياري لم يحتاج الى الارادة بل كان نظير الاسباب الطبيعية مصافا الى ان الغسل مثلا رافع لحدث الجنابة وللآزم اطلاق السبب على الغسل لاعلى الجنابة فقد اندفع عنه هذا الاشكال بما ذكرنا بها علة غائية بالنسبة الى الغسل والرافع له سبب طبيعي بالنسبة الى الاثر الحاصل منه في المحل و انما توجه امر الشارع اليه للخصوصية الكامنة فيه فالسبب غلة غائية

فعالية بالنسبة الى امر الشارع وشأنية بالنسبة الى فعل المكلف بمعنى انه لو التفت الى الاثر الحاصل منه لصار داعيا الى ايجاد الفعل لرفع ذلك الاثر ومن هنا يظهر ان القيود التى تكون دخيلة فى مصلحة الفعل الذى هو الموضوع للطلب و يكون فى عرضه خارج عن محل الكلام بتاتا لوضوح ان السبب متقدم رتبة على المسبب كما ان ارتفاع الاثر الحاصل منه بمعونة ذلك الفعل متأخر رتبة عن الفعل فيمتنع كونهما دخيلين فى مصلحة الفعل فى مقام الثبوت بحيث يكون فى عرض الموضوع فالواجب المشروط على القول برجوع القيد الى المادة خارج عن محل البحث و يشهد لذلك استدلالهم على امتناع التداخل بلزوم اجتماع المثاليين و من البين ان الفعل المقيد بواحد من الشرطين عند تعدد الشرط مغاير للفعل المقيد بالآخر فلا يلزم اجتماع الوجوبين فى موضوع واحد و كذا يخرج عن محل الكلام الواجب المشروط الذى يكون القيد راجعا الى الهيئة بمعنى ان يكون قيداً للمادة المنتسبة كما هو مصطلح بعض الاعلام فى تقريراته بحيث يبقى القيد بعد فعالية الوجوب لعين ما ذكرنا من تعدد الموضوع فى هذا الفرض ايضاً فالبحث هنا انما يكون فى الواجب المشروط الذى يصير مطلقاً بعد وجود الشرط بحيث يكون متعلق الوجوبين المشروطين واحداً و بعد فعليتهما يلزم اجتماع المثاليين كقوله (ع) ان بليت فتوضوء وان نمت فتوضوء فان مر كرهما نفس الوضوء بلا تقييد بالبول والنوم ولكن لا يعم البحث جميع انحائه مما يكون الاشتراط امانع من الايجاب المطلق كما فى صدر الاسلام بل لا بد من كون الشرط مستتبعا لحصول اثر فى المحل يكون الفعل علاجاً و رافعا لذلك الاثر كما فى الكفارات الواجبة لانمحاء الاثر الحاصل من السبب و كما فى قول المولى (ان مرضت فاشرب الدواء) فان شرب الدواء علاج للمرض و يمتنع ان يكون المرض دخيلاً فى مصاحبة الشرب بخلاف الوقت مثلاً فى الواجبات المؤقتة فاستدلال بعضهم لعدم التداخل بتعدد نسبة الوجوب الى دخول الوقت وخروجه وان اختلف النسبة متى كان مقتضياً للتعدد قضاء و اداء كان مقتضياً له فى غيره) اجنبى عن المقام (و المراد من تداخل الاسباب تداخلها من حيث السببية والتاثير بحيث لا ينفرع على

تلك الاسباب الاحكم واحد سواء كان من جهة عدم قابلية متعلق الحكم للتعدد كما في قبل زيد المسبب من ارتداده و من كونه محازبا مثلاً او من جهة العلم بوحدة التكليف كما في وجوب القصر المسبب من خفاء الاذان والجدران او كان المسبب قابلاً للتكرار الا انه متفرع على هلالا يقبل التكرار كموجبات وجوب الوضوء من النوم والبول ونحوهما فان الوضوء وان كان قابلاً للتكرار الا ان ثبوته انما يكون باعتبار حدوث الحدث من تلك الاسباب و وجوب الوضوء انما يكون لرفع الحدث الذي ليس قابلاً للتعدد فالسبب القريب واحد و ان كانت الاسباب البعيدة متعددة فلامحالة يكون المسبب واحداً ومن البين ان المؤثر في هذه الصور هو القدر الجامع بين الاسباب المتعددة حتى في الصورة الاخيرة فان السبب القريب واحد حاصل من تلك الاسباب المتعددة فلا بد من الالتزام بالقدر الجامع بين تلك الاسباب لامتناع استناد الاثر الواحد الى المتكثرات ولا فرق ج بين حالة الانفراد والاجتماع اصلاً لوضوح كون تأثير كل واحد من الاسباب في الوجوب حين الافرد باعتبار الجامع كحال الاجتماع لا لخصوصية في السبب و لازم تأثير السبب بخصوصيته ان يكون الاسباب في حالة الاجتماع جزء المسبب بحيث يكون المجموع مؤثراً واحداً فلو كان الاثر واحداً بسيطاً لزم تأثير المتكثر في الواحد في مقام الثبوت و لزم الاهمال في كل واحد من القضايا الشرطية في مقام الاثبات في حالة الاجتماع ولا كك الامر بناء على تأثير كل واحد منها باعتبار كونه فرداً للقدر المشترك لوضوح انحفاظ الاطلاق في كل واحدة من القضايا الشرطية في كلتا الحالتين نعم الظاهر من الشرط كونه بخصوصه مؤثراً في الجزء و حمله على كونه فرداً للقدر المشترك التاء اهذا الظهور ولاجل ذلك وقع الخلاف فيما اذا تعدد الشرط واتحد الجزء و كان قابلاً للتعدد ولم يعلم وحدة التكليف ولا وحدة السبب القريب في لزوم الاثبات بالجزء متعدد حسب تعدد الشرط او الاكتفاء باثبات واحد نظراً الى ان قضية الظهور في الصيغة الواقعة في الجزء و وحدة مفهوم الجزء الواقع جزء بوحدة النوعية ان يكون الشروط باعتبار القدر الجامع مؤثراً فيه كما في الفصل المسبب عن الجنابة والمس.

و نحوهما فيكون من باب تداخل الاسباب (والمراد من تداخل المسببات ان يكون تأثير الشروط المتعددة مفروغا عنه وعدم رجوع تأثيرها الى تأثير القدر المشترك و كان بين المسبيين تصادقا بحسب المصادق كما في وجوب اكرام العالم المسبب عن سبب و اكرام الهاشمي المسبب عن سبب آخر المتصادقين على مصادق واحد فبناء على حصول الامثال باتيان فرد واحد يكون عالما و هاشميا يكون من باب تداخل السببات ومحل النزاع ههنا في تداخل المسببات انما يكون فيما اذا تعدد الشرط و كان الجزاء مفهوما واحدا لا مفهومين متصادقين على مصادق واحد بعد الفراغ عن تأثير كل شرط بخصوصيته لاعتبار القدر الجامع وبقاء ظهور الجراء على وحدته النوعية وعدم تقييده بالفرد اذا تمهد ذلك وتحدد حريم النزاع فلرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله والتحقيق انه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لسببه) اقول بعد الفراغ عن كون الشرط سببا او كاشفا عنه يعمونه الاطلاق او بالقطع لا شك ان سببيته واقعية كالاسباب الطبيعية حسبما مرياته آنفا و ظاهر الجملة الشرطية كون الشرط بخصوصيته سببا لانما هو فرد من القدر المشترك بين الشروط المتعددة فاللازم من ذلك حدوث الجراء اعني الوجوب عند حدوث الشرط كما هو شأن الاسباب الواقعية ومن البين ان لازم ذلك ان يكون الحقيقة الواحدة كالغسل عند تعدد اسبابها محكومة بحكمين متماثلين و ميعوثا اليها بالبعثين (و دعوى) امكان تعدد الوجوبين نظرا الى كون الوجوب من الامور الاعتبارية ولا محذور في اجتماعهما وليس من باب اجتماع المثلين اذ هما الامر ان الوجوديان المشترك كان في حقيقة واحدة (مدفوعة) بان الوجوب منتزع من الطب الحتمي الكاشف عن الارادة الجدية بحيث يكون بعثا و تحريكا لعضلات العبد و يعتنع تحقق البعثين الى شئ واحد للزوم تحصيل الحاصل ولو لم يكن من اجتماع المثلين مضافا الى لزومه في مبادئه من الحب والارادة لانهما من الحقائق الخارجية والالتزام بالتاكيد خروج عن محل الكلام المفروض استقلال كل شرط في التأثير في الجزاء (والتفصي عن هذا الاشكال على القول بالتداخل في المسببات كما هو

مقروض البحث بوجوه شتى كماها مستلزمة لارتكاب خلاف الظاهر (قوله فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالته فى هذا الحال عند) راقول هذا هو الوجه الاول للقول بالتداخل وربما يترأى ذلك من عبارة المحقق صاحب الحاشية على المعالم (قال فى جملة من كلماته ان السببية الشرعية لاتما فى عدم فعلية التأثير لصدق السببية الشرعية مع شأية التأثير قطعا بل مراعات التأثير غير معتبرة فى الاسباب الشرعية من اصلها ولذلك يمكن هناك مانع من اجتماعها على مسبب واحد كما هو ظاهر من ملاحظة موارد ما انتهى موضع الحاجة) وهذا كما ترى تفصيل بين الاسباب الحقيقية والاسباب الشرعية وفيه ما سمعناك فى المقدمة انه لا فرق بينهما اصلا وان السبب الشرعى بالنسبة الى الاثر الحاصل فى نفس المكلف او فى شئ آخر يكون كالسبب الطبيعى وبالنسبة الى الفعل المصداق منه الواجب عليه كالسبب الغائى فلا بد من حدوث الاثر عند حدوثه فلامعنى لاجتماعها على مسبب واحد فظهر من ما ذكرنا ان السبب الشرعى كالسبب الواقعى لا بد من حدوث الجزاء عند حدوثه ولا معنى لثبوته عند حدوثه بمعنى عدم تأثيره فى حدوثه (وربما يترأى من صاحب الفصول فى باب منصوص العلة انكار كون الاسباب الشرعية واحداً من العلل الاربع ويمكن اجتماعها على مسبب واحد (قال و هذه العلل اذا قيس الى الاحكام التى يترتب عليها شرعا كانت مغفقات لها ومبيحات لتحقيقها بعلامها الواقعية لا عللا حقيقية لانحصارها فى الاربع وعدم كونها من المادية و الصورية واضح وكذا كونها من العلة الفاعلية لاستناد جعل الاحكام الشرعية اليه تعالى لا الى تلك الاسباب وكذا عدم كونها من الغائية لظهور ان ليس المقصود بوضع تلك الاحكام ترتيب تلك الاسباب عليها (و قال بعد اسطر وقد عرفت انها لاتصلح للعملية الحقيقية بالنسبة الى الاحكام التى تعد عللا لها وان كانت بالنسبة الى الآثار التى قصد بوضع تلك الاحكام رفعها اسبابا عقلية كما ان رفع تلك الآثار ان قيس الى تلك الاحكام كانت عللا غائية لها انتهى كلامه) وهذا كما ترى موافق لما ذكرنا من كون تلك الاسباب اسبابا طبيعية عقلية بالنسبة الى الآثار الحاصلة منها فى نفس المكلف او فى شئ آخر كما ان رفعها بالغسل التى هو فعل المكلف مثالة غائية

لجعل تلك الاحكام وانما يكون مخالفته في تسمية تلك الاسباب علة غائية اوضع تلك الاحكام اوضح عدم ترتبها على الاحكام ولا على فعل المكلف وهذا حق لانكره انما كلامنا في جعل تلك الاسباب شرطا وانشاء الوجوب جزاء في الشرطية لا في الجبرية فان قول المولى لعبده (ان مرضت فاشرب الدواء) ظاهر في كون شرب الدواء علاجا ورافعا للمرض لان المرض يترتب على الشرب بل رفعه يترتب عليه ويكون هذا داعيا للايجاب نعم لو قال اوجب عليك هذا لكذا كان ظاهره ترتب مدخول اللام على الايجاب وهذه مناقشة ترجع الى الظهور والكلام في مقام الثبوت ولا شك ان الشئ قديم يكون وجوده المتأخر علة غائية وقد يكون عدمه كذلك و اذا كان وجود الفعل علاجا له كان عدمه علة غائية واقعا ولكن يصح جعل وجوده شرطا للايجاب في الجملة الانشائية وقد قلنا سابقا ان الشرط في الواجب المشروط يمتنع ان يكون قيداً في الواجب بحيث يكون دخيلا في مصلحة الفعل بل يكون الفعل علاجا ورافعا له ومهما كان ظاهر القضية الشرطية كون الشرط المذكور بخصوصيته سببا لا باعتبار القدر المشترك او كونه جزءا له كان لازمه حدوث الجزء عند حدوثه لا مجرد ثبوت الجزء حسبا اوضحنا سببها بما لا مزيد عليه (ولا يخفى انه لا ينبغي عدم ذلك تداخلا في المسبب ولا في السبب اذ الملاك في الاول اختلاف المفهومين و تصادقهما على مصداق واحد والفصل ونحوه مفهوم واحد والملاك في الثاني تاثير الاسباب الحقيقية باعتبار القدر المشترك او المجموع عند عدم امكان تعدد المسبب كما هو الشأن في العلل الحقيقية ومع انكار كونها اسبابا حقيقة لاعمى للتداخل فيها (قوله او الالتزام يكون متعاقبا للجزء و ان كان واحداً صورة الا انه حقايق متعددة حسب) (اقول) هذا هو الوجه الثاني للقول بالتداخل في المسببات (تقريره ان الفردين من الفصل المسببين من السببين كالجنابة والمس ليس كل منهما مسببا من حيث مفهومه المشترك بينهما والا لم يتخالفا في الآثار فتخالفهما في الآثار يدل على كون كل فرد منهما معروفا لعنوان يترتب عاياه تلك الآثار فيرجع الامر الى مفهومين يمكن اتحادهما في فرد واحد يتصادقان فيه اما اختلاف الاعمال المسببات في الآثار فالزوم ضم الوضوء

فى ماعد اغسل الجنابة الى الاغسال الاخر لحصول الطهارة المشروط بها الصلوة و نحوها و عدم الحاجة فى غسل الجنابة الى الضميمة ومن البين ان اختلاف الآثار يكشف عن اختلاف الحقيقة فصدق الاغسال على مصداق واحد يكون من باب صدق المفهومين المتخالفين على فرد واحد فالذمة وان اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط الا انه يجوز الاتيان بمصداق واحد بدعى الامرين ويحصل امتثالهما معا كما فى اكرام الهاشمى و ضيافة العالم حيث انه بضيافة العالم الهاشمى بدعى الامرين يصدق انه امتثالهما فيسقط الامر ان بامثال واحد وهذا هو المراد من تداخل المسببات (هذا تقرير هذا الوجه) وفيه (اولا) انه يحتمل ان يكون الحدث الحاصل من كل سبب مغايراً للحدث المسبب عن سبب آخر و يكون اختلاف الآثار من جهة اختلاف الاحداث فرفع بعضها متوقف على ضم الوضع كالاحداث الحاصلة مما عدى الجنابة و بعضها لا يتوقف على ضمه كحدث الجنابة وبعضها مانع عن الصوم كحدث الجنابة والحيض و نحوهما و بعضها غير مانع عنه كحدث مس الميت فان الصوم ليس مشروطا بعدمه بخلاف الصلوة و يكون الغسل طبيعة واحدة لطبايع مختلفة فلا محالة ان حدوث كل سبب يقتضى حدوث فرد منهما كما هو قضية اختلاف الاحداث نوعا فلا يكون اختلاف الآثار دليلا على اختلاف طبائع الاغسال (وثانيا) بعد تسليم ذلك انه يحتمل ان يكون اختلاف الاغسال ونفايرها بالتباين لعدم العلم بكون تلك الحقائق قابلة للتصادق فى مصداق واحد وان كان مفهوم الغسل صادقا عليها لكونه مفهوما مشتركا بينها كاشتراك الجنس بين النوعين المتباينين وقضية قائمة الاشتغال مع العلم بحدوث المسببات عند تعدد الاسباب عدم احزاء الاتيان بفعل واحد ولا بد من العلم بالتداخل للا كنفاء بفعل واحد عن الجميع (قوله وان له امتثال كل منهما على حدة كما اذا اكرم الهاشمى بغير الضيافة و اضاف) (اقول) يمكن ان يقال بالفرق بين الواجب التوصلى والواجب التعبدى فى التداخل المسببى فى تصادق العنوانين على فرد واحد وان التداخل عزيمة بالنسبة الى الاوامر التوصلية ورخصة بالنسبة الى الاوامر التعبدية بمعنى سقوطها فى الواجب التوصلى بايجاد مصداق واحد لحصول

الغرض منها باتيان مصداق واحد يكون مجعما للعنوانين اذ لا معنى للامتنثال عقيب الامتنثال ولا ذلك الامر في الواجب التبعيدي فيجزئ له الاتيان بهذا الفرد بقصد امتثال الامر بما ينطبق عليه و يكون داعيه امتثال خصوص ذلك الامر و ياتي بفرد آخر لامتنثال امر آخر وله ان ياتي بفرد واحد لامتنثال الجميع بداعي الامرين بالعموانين كما ان التداخل في السبب عزيمة في كلتا الطائفتين لوضوح عدم تأثير الاسباب المتعددة الا في مسبب واحد فليس هناك الا امر واحد وله امتثال واحد وحيث ان بين الضيافة والاكرام عموما مطلقا وان كان بين العالم والهاشمي عموما من وجه فلا محالة ان الاكرام يحصل بالضيافة فمضى اضاف العالم الهاشمي حصل امتثال الامرين فيسقطان قهراً نعم يمكن اكرامه ابتداء بغير الضيافة ويبقى الامر بالضيافة فله امتثاله بها كما انه يمكن اكرام الهاشمي الغير العالم ويبقى الامر بضيافة العالم الغير الهاشمي فله امتثاله بها ولعل نظر الاستاد الى هذه الصورة (قوله انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين بل غاية) (اقول) فيه اشكال على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي اذ لا فرق بين الحكمين المتضادين كـ الوجوب والحرمة او الحكمين المتماثلين كالوجوبين و من الين انه يلزم من انطباق عنوانين واجبين على مصداق واحد اتصافه بوجوبين و لازمه اجتماع المثليين (والجواب) ان مركز كل من الوجوبين عنوان مغاير لمركز الآخر والمفروض افتراقهما من الطرفين غاية الامر ان انطباقهما على مجمع واحد يكون منشأ لانتزاع صفة الوجوب له وهذا لا يوجب اجتماع الوجوبين في المجمع بل يكون متصفا بوجوب واحد متبا كذا اعتبارنا كما كد ملاك اعنى المصلحة والحب والارادة والوجوب ليس من نسخ الوجود لكن يشتد الوجه في كون الوجوب واحداً ان الارادة في المجمع واحدة وان كانت شديدة وهي منشأ لانتزاع بعث واحد ويكون ذلك البعث الواحد منشأ لانتزاع وجوب واحد ولكن الطلب المنشأ بالصيغة متعدد بتعدد الانشاء وليس فيه محدث و اجتماع المثليين في المجمع اصلا ومما ذكرنا تبين الفرق بين عنوان واحد وبين العنوانين في لزوم محدث و اجتماع المثليين في الاول دون الثاني فما صدر

من بعض المحشين قده من التسوية بين القبيلتين بميد من الصواب (ولعل قوله فانهم اشارة الى ذلك) قوله او الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط الا انه وجوب الوضوء فى المثال عند الشرط) (اقول) هذا هو الوجه الثالث للقول بالتداخل فى المسبب مع ابقاء اقتضاء وجود كل شرط لاثـر حاصل به و ربما يترأى هذا الوجه من صاحب الفصول فى باب منصوص العلة (قال ثم يبقى الكلام هنا فى جواز توارـد العلل الغائية على معلول واحد وتحقيق الكلام فيه ان الحكم المعلن بها ان كان قابلاً للشدة والضعف كالوجوب والتحريم واخويها وصالح توارـد الاسباب عليه لافادة تاكده كان معلول احديهما حال الانفراد غير معلول المجموع حال الاجتماع فيكون عليه المنفرد للضعيف مشروطة بعدم الانضمام اذ حال الانضمام يكون المعلول امراً آخر وهو القوى المبين للضعيف انتهى كلامه) ولا بد قبل النظر فى كلامه من بيان انحاء التاكيد وهى ثلاثة (الاول) التاكيد المفهومى وهو ذكر لفظ دال على المفهوم الاول اما بتكرار لفظه كما فى جائئنى زيد او بما يفيد كـما فى جائئنى زيد نفسه مثلاً و هذا هو التاكيد المصطلح عليه عند النحويين وانما يتأتى ذلك فى الالفاظ التى تكون مداليلها من سنخ المفاهيم فى القضايا الخبرية (الثانى) التاكيد الانشائى الحاصل فى مفاد الصيغة كقول المولى اكرم اكرم زيداً فان مدلولها هو الطلب الانشائى ومن البين ان الطلب الايقاعى يتشنى فى المرة الثانية بمجرد تعلق القصد الى ايقاع مدلول الصيغة فلامحالة يكون انشاء الطلب ثانياً لبداعى البعث بل بداعى التنبيه على الاهتمام بالمطلوب لوضوح ان الانبياء الخارجى الحاصل من العبد لا يمكن تعدده بالنسبة الى المطلوب الواحد فلا يكون الثانى بعثاً وتحريكاً للعبد بل بداعى الاهتمام فيكون وجوباً واحداً متاكداً (الثالث) التاكيد الوجودى وانما يتأتى ذلك فى الوجودات الحقيقية لافى المفاهيم الاعتبارية فيتأتى فى الارادة والحب والمصلحة الوجودية لا فى الطلب والوجوب ونحوهما مما لا يكون متصلاً ومن المعلوم ان ما به الافتراق فى الشديد والضعيف انما يكون بعين ما به الاشتراك وليس فى القوى وجود الضعيف متميزا عن وجود القوى ولا يكون الامتياز بينهما بالمباينة بل القوى وجود واحد شخصى منك فيه الضعيف

(إذا تم هذا ذلك) فغاية توجيه هذا الوجه بان يقال ان لازم حدوث ارادة اخرى بسبب آخر تاكد وجودها و انقلاب المرتبة الضعيفة الى المرتبة الشديدة فالسبب الثاني صار مؤثراً للآثر الآخر وهو حدوث مرتبة اخرى من الارادة عقيب حدوثه وان كان لازم حدوث مرتبة اخرى في موضوع الاولى تاكدها و صيرورتها شديدة كما ان الاسباب حين الاجتماع تكون مؤثرات لآثار متكثرة وان كان لازم حدوثها في موضوع واحد تاكدها و صيرورتها وجوداً واحداً شديداً هذا توجيه هذا الوجه (وفيه ان ظاهر القضية الشرطية بعد البناء على افادة سببية الشرط للجزاء حدوث وجود آخر للجزاء والمفروض عدم امكان تعدد الوجوب لما مر من كون الوجوب منتزعا عن الطلب بداعي البعث ولا يكون الطلب ثانياً بداعي البعث والالتزام باشتداد الارادة ليس مجدداً لحفظ الظهور اصلاً لما حققنا ان الشديد وجوداً واحداً شخصي فيلزم لقاء السبب المتعاقب والاسباب المجتمعة في زمان واحد عن التأثير بتاتاً مضافاً الى ان الارادة من المبادئ للوجوب المعلق على الشرط وليست معلقاً عليها وقضية تعدد الشرط تعدد الوجوب و تاكد الاداة اجتنبي عما نحن فيه و مضافاً الى ما اسمعناك سابقاً ان الشرط سبب ومقتضى لحدوث الفعل عن المكلف والفعل لا يقبل التاكيد فلا بد من تكرره عند تكرر السبب وقد عرفت ان الشرط سبب طبيعي بالنسبة الى الآثر المترقب عليه وان كان علماً غائياً بالنسبة الى الإيجاب الصادر من الشارع هذا كله في مقام الثبوت والجواب عنه في مقام الإثبات مذکور في كلام الاستاد (قوله ضرورة ان ظهور الاطلاق يكون معلقاً على عدم البيان و ظهورها في ذلك صالح لان) (اقول) قد مر غير مرة ان الجزء المادى في الصيغة هو الطبيعة اللابشرط القسمى الخالية من جميع الاعتبارات اللاحقة المعنوية عليها في ضمن المشخصات حتى من الوحدة والتعدد و حيث ان الطبيعة المهمة المعرأة عن الوجود والعدم ليست قابلة لان تكون مطلوبة ومتعلقة الارادة فلا مجالاً انها تلحظ مرأة للخارج حين انشاء الطلب وليس الوجود والايجاد قيداً زائداً مأخوذاً في المادة او الهيئة فضلاً عن الوحدة والتعدد و انما يجئ اعتبار الوجود من ناحية الطلب لانه اقتضاء الشئ عن الغير والحالة المرآتية انما تكون

من كىفیات المالحاظ عند الاستعمال ولم يقع الاستعمال فيها اصلا (فئارة) تكون مرأة للموجود السارى بحيث امكن ان تقع فى تلوافظة (كل) واللام الاستغراقى فلامجاله تكون لافادة التعدد (و اخرى) صرف الوجود فى مقابلة العدم بحيث يكون ناقضا للعدم المطلق ومهما لم يكن الصيغة مقترنة بما يصلح للبيان لواحد من القيدىن فلامجاله يتشبه بذيل مقدمات الحكمة للحمل على صرف الوجود لكى يخرج عن حد الاهمال الى سمت البيان ومن البين ان ظهور الجملة للشرطية فى السببية ولو بمعونة الاطلاق بيان للمجزاء ومع اقضاءها للتعدد يصير بياننا لتعدد الجزأ (بيان ذلك) انه لاشك ان السببية مقتضية لحدوث الجزاء عند حدوثه ولتعددده عند تعدده والا لم يكن سببا فالجزاء يكون تبعاً للشرط فى مقام الثبوت كما هو قضية كونه سببا لحدوثه و تعدده فى الواقع فمتى كان الشرط الواقع فى تلو الادوات محمولاً على السبب ولو بمعونة اطلاق كان الجزاء تبعاً له فى مقام الاثبات فيكون بياننا للمجزاء فالشرط ح بمنزلة لفظه كل و ادوات الاستغراق و لازمه انحلال الوجوب الواحدالى وجوبات متعددة حسب تعدد وجودات السبب لكن هذا انما يتأتى فى الكلام الواحد فيكون صدر الكلام بياناً لذيله بلا حاجة الى التصرف فى الجزاء بتقييده بفرد آخر من السبب لما اوضحناه من عدم انعقاد الاطلاق للمجزاء فى كلام واحد مع حكومة ظهور الشرط عليه ولا يتأتى فى الجملة المنفصلتين لوضوح انعقاد ظهور الجزاء فى الوحدة فى الجملة الاولى فلا بد من التصرف فى اطلاقه (مثلاً اذا قال اذا اجنبت فاغتسل) والمفروض عدم تعدد الحدث الحاصل من الجنابة بتعدد وجودات الجنابة فيكون الشرط بنفس طبيعته سبباً للمجزاء باعتبار افراده ومن البين ان قضية وحدة السبب القريب اعنى حدث الجنابة وحدة طبيعة الاغتسال و يكون ظهور الجزاء فى صرف الوجود المقابل للعدم منعقداً فعلاً فمهما ورد فى كلام آخر (اذا مسست الميت فاغتسل) كان قضية حدوث المس وجوب غسل آخر فيقع التنا فى بين ظهور الجزاء فى الوحدة و اقتضاء ظهور هذا الشرط لحدوث الجزاء و محل الكلام بين الاعلام انما يكون فى الكلامين المنفصلين المتكفلين لنوعين من الحدث كالجنابة والمس مثلاً لوضوح

عدم تكرار وجوب الغسل عند تعدد وجودات نوع واحد كتعدد حدث الجنابة فانه لا يوجب الاغسل واحداً فالكلام فى تكرار وجوب الغسل عند تعدد النوع من الحدث الواقع فى جملتين مستقلتين ومن المعلوم انعقاد الظهور للجزاء الواقع فى الجملة السابقة الدال على كفاية الاتيان بفرد واحد فاذن لوجه القول بتقديم اطلاق الشرط فى السببية على اطلاق الجزاء فى الواحدة اللهم الاعلى مذاق الشبخ ره القائل بكون ظهور الاطلاق معلقا على عدم ورود البيان مطم ولو كان فى كلام منفصل فيكون ظهور القضية الشرطية فى السببية بيانا للاخرى ولو كانتا منفصلتين ولا كك الامر على مذاق الاستاد القائل بالتعليق فى مقام التخاطب فى القضية المتصلة خاصة لامطم بالدوران حقيقة بين الظهورين ح فيحتمل التصرف فى ظهور الشرط فى كونه بخصوصيته سببا بان يحمل على القدر الجامع بين هذا والشرط الواقع فى الكلام السابق ولازمه ابقاء ظهور الجزاء على وحدته وهذا هو التداخل فى السبب او الحمل على ايجاب السبب الثانى طبيعة اخرى من الجزاء تكون متحدة مصداقا مع ذلك الجزاء كما هو قضية الوجه الثانى وهذا هو التداخل فى المسبب او الحمل على تاكدا لوجوب كما هو قضية الوجه الثالث وهو ايض من التداخل فى المسبب كما انه يحتمل التصرف فى الجزاء بالتقييد بفرد آخر ولازمه عدم التداخل لافى السبب ولا فى المسبب ولا ترجيح هنا لك لواحد من الظهورين على الآخر اللهم الا ان يتشبهت بذيل فهم العرف نظراً الى انهم لا يكادون يشكون بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية ان قضيته تعدد الجزاء وانه فى كل قضية وجوب فرد غيرما وجب فى الاخرى كما اذا اتصت القضايا وكانت فى كلام واحد فيكون من باب الدوران بين الاظهر والظاهر لامن باب كون احدهما بيانا للآخر يكون مانعا عن انعقاد الظهور للآخر هذا شرح ما افاده الاستاد فى الهامش ولعل (قوله فافهم) اشارة الى ما نبهنا عليه فى ذيل كلامنا من الفرق بين النحويين من التقديم (ومما ذكرنا توجه النظر فيما فى حاشية الدر من ابتناء المسئلة على خروج الوحدة والتعددة عن الطبيعة) فان هذا انما يعجى فى القضية الواحدة لافى القضيتين حسيما مريانه مستوفى (قوله لامجرد كون الاسباب

الشرعية معرفات لامؤثرات فلاوجه لماغن الفخر وغيره من ابتناء) (اقول) المحكى
عن فخر المحققين انه جعل مبنى المسئلة على ان الاسباب الشرعية هل هى معرفات
وكواشف او مؤثرات وعلى الاول فالاصل التداخل وعلى الثانى عدم التداخل وتبعه
فى ذلك بعض المحققين) قال لا كلام فى جواز التداخل فيما كان من المعرفات اذ
المعرفة للوجود الذهنى ومعلولية موجود ذهنى لعل متعددة جائزة ولذا يستدل
على مطلوب واحد بادلة كثيرة ويصح ان يستند وجود ذلك الوجود الذهنى الى كل
منها ولذا لا يرفع ذلك الموجود الذهنى بظهور بطلان واحد من الادلة انتهى كلام
بعض المحققين) ومراده من المعرف حسبما يترأى من كلماته هو واسطة فى الاثبات
للاشياء ويكون واسطة لاثبات الحكم الشرعى عند المكلف وينتقل منه الى الحكم
الشرعى مثلا (اذا قال الشارع ان اجنبت فاغتسل وان مسست الميت فاغتسل) كان
الجنابة كاشفة عن وجوب الغسل وليست سببا واقعيا له وكذا مس الميت ولا ضرر
فى تعدد الكواشف وتكثر الامارات الدالة على شئ واحد سواء كانت واقعية كتعدد
الادلة على النتيجة فيما اذا لم يكن الجدا لوسطعلة المثبوت او كانت جعلية كالعلامات
المجعلولة لشئ واحد ومن البين ان تعدد ها لا يستلزم تعدد المكشوف عنه وربما
يترأى من بعضهم كالمحقق صاحب الحاشية ان الاسباب انما تكون كواشف عن السبب
الواقعى مثلا الجنابة ومس الميت كلاهما كاشفان عن الحدث الذى هو سبب واحد
لوجوب الغسل ومن المعلوم ان تعدد الكواشف لا يوجب تعدد السبب الواقعى وليس
المراد ان الكاشف معلول لازم للسبب الواقعى لوضوح ان الجنابة مثلا فعل اختياري
معلول للارادة و يمتنع ان يكون الحدث الواقعى علة لحصول الجنابة قهراً والام
تكن فعلا اختاريا بل المراد ان الجنابة ونحوها ليست سببا واقعيا مؤثراً فعلا فى
حدوث الحدث لكى يوجب تعدده تعدد المسبب بل ربما تكون غير مؤثرة فعلا وجود
مانع او فقدان شرط او يكون من المعدات بالنسبة الى الحالة العارضة على النفس
فتكون الاسباب الشرعية كواشف لامؤثرات فلا يوجب تعدد ها تعدد المسبب وربما
يترأى من كلمات بعضهم ان الكاشف ربما يكون لازما للسبب الواقعى كما فى الزالة

و ساير الآبات اوجوب صلوة الآيات فانها لوازم للتقديرات المكتوبة فى اللوح و هذا انما يتم فيما لا يكون من الافعال الاختيارية للمكلف بل يكون من الامور التكوينية لما ذكرنا من امتناع استناد الفعل الاختيارى الى سبب طبيعى والايلزم عدم كونه فعلا اختياريا (فتحصل من جميع ما ذكرنا ان للمعرف اطلاقات ثلاثة (احدهما) كونه كاشفا عن الحكم الشرعى (وثانيهما) كونه كاشفا عن السبب الواقعى و هما ليسا لازمين له (و ثالثها) كونه لازما للسبب واللازم كاشف عن الملزوم الية والفرق بين الكشف بالمعنى الاول والاخيرين ان الاول واسطة للاثبات للحكم الشرعى ابتداء بخلاف الاخيرين فانهما واسطة له بالواسطة فيكفى فى الاول ترتيب قياس واحد لاثبات الحكم الشرعى كان يقال انا جنب مثلا و كل جنب يجب عليه الغسل فيجب على الغسل ولا بد للاخيرين من ترتيب قياسين لاثبات الحكم الشرعى كان يقال انا جنب و كل جنب محدث و كل محدث يجب عليه الغسل (قوله من ابتناء المسئلة على انها معرفات او مؤثرات مع ان الاسباب الشرعية) (قول) هذا منع اصحة الابتناء اولاً وانه لا يتفرع على الكشف القول بالتداخل (بيانه انه لاشك انه بالكشف الاول الحادث للمكلف يثبت الوجوب ومن البين ان الوجوب باق مالم يحصل الامتناع ولا حاجة الى كاشف آخر اصلاً ولا معنى لكون الكاشف الثانى كاشفاً عن السبب الاول لوضوح ان ذلك السبب باق مالم يتحقق الرفع والام يمكن الوجوب باقياً لان المفروض انه معلول للسبب الواقعى و يمتنع بقاء المعلول مع عدم بقاء العلة ولا معنى لكون الكاشف الثانى كاشفاً شافياً لان المفروض ان كل واحد من الكواشف كاشف فعلى حين الانفراد فيكون كك حين الاجتماع او التعاقب نظراً الى قابلية المحل لتعدد الوجوب والواجب فمع وجوب فرد آخر من الطبيعة يكون الكشف فى كل واحد فعلياً كما فى حالة الانفراد والتفكيك بين الحالتين مخالف المظهر فظهر مما ذكرنا ان لازم القول بالكشف هو عدم التداخل ايضاً ولا يتفرع عليه القول بالتداخل و قياس المقام بتوارد الادلة على نتيجة واحدة ليس فى محله اذ ربما يحصل العلم من المجموع او مرتبة اخرى منه بعد حصول العلم كما (فى قول ابراهيم عم ليظمش

قلبى) ولا كك الامر فيما نحن فيه اذ مجرد قيام الحجة على الوجوب يكفى لانبعات المكلف وليس الوجوب قابلاً للشدة حسبما او ضحنا سابقاً (و ثانياً) نمنع صحة المبني وهو الفرق بين السبب الشرعى والعقلى بقول مط ونقول ان الاسباب الشرعية حالها حال غيرها فى كونها معرقات تارة ومؤثرات اخرى فى مقام الثبوت و اما فى مقام الاثبات فلا شك ان القضية الشرطية تدل على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط سواء كان سبباً للجزاء او كاشفاً عن السبب لوضوح ان الجزاء لو كان منفكاً عن الشرط كانت القضية مهمة لا مطلقة مع ان قضية مقدمات الحكمة هى الاطلاق فمهما كان ترتب التالى على المقدم فى بعض الاحيان اما فقدان شرط او وجود مانع كانت القضية مهمة فى حكم الجزئية والاهمال مناف لاحتراز كون المتكلم فى مقام البيان فلا بد ان يكون مفادها كلما تحقق الشرط ترتب عليه التالى ومن البين ان الشرط المجامع مع الآخر او التعاقب لو لم يترتب عليه الجزاء مع قابليته للمتعدد كان مفاد القضية الاهمال لان ترتب الجزاء على الشرط انما يكون حين الانفراد لا مطم فظهر مما ذكرنا ان قضية الاطلاق فى مقام الاثبات حدوث الجزاء عند حدوث الشرط سواء كان منفرداً او مجامعاً مع شرط اخر او متاخراً عن الآخر سواء سمي سبباً شرعياً او سبباً عقلياً ولازم ذلك عدم التداخل فالتشبيب بذيل عنوان المعرف لا يسمن ولا يغنى اصلاً (قوله لو كان المراد بالمعرفية فى الاسباب الشرعية انها ليست بدواعى الاحكام التى) (اقول) لاشك ان صدور الاحكام عن الشارع انما يكون لا يصال مصالح الى المكلف تكون دواعى و عللاً غائية سابقة تصوراً ولا حقة وجوداً كما هو الشأن فى الافعال الصادرة من الفاعل الحكيم ومنها تلك الاحكام الصادرة من الشارع وح لو فرض ترتب فوائد و مصالح متعددة على طبيعة واحدة باعتبار صرف وجودها فى الخارج فلا شك انها تصير علة لايجاب واحد وليس هناك اسباب متعددة ولا موضوعات متكررة و هذا بخلاف ما اذا كان كل واحدة منها مترتبة على فرد مغاير لفرد آخر من تلك الطبيعة ولومن حيث الزمان فلامحالة ان الوجوب يعتمد بتعدد الخصوصية الدخيلة فى ترتب تلك المصلحة وتكون من قيود الموضوع فى مقام الثبوت وان جمعت لـ

ادواة الشرط فى مقام الاثبات و من البين ان الموضوع لكل واحد من الوجوبين
مغاير للآخر واقعا فان اخذ ذلك القيد فى الموضوع فى مقام الاثبات طبقا لمقام
الثبوت فلامحالة يتصادقان فى مورد الاجتماع ويكفى ايجاد المجمع فى مقام الامتثال
و لازمه تاكدا الحكم فى المجمع حسبا مربيانه سابقا ولا كك الامر فيما اذا جعل
ذلك القيد فى تلواذات الشرط لان تنزيل السببية لشئى و اعتباره له يقتضى ترتب
الجزء و حدوده فيما اذا كان الجزء قابلا للتكرار كالسببية الواقعية مثلا اذا قال
الشارع (يجب السجدة عند استماع آية السجدة) ثم قال فى كلام آخر (يجب
السجدة عند السهو) بحيث اعتبر الظرف قيدا للسجدة حتى يكون مرجعها الى
حقيقتين و لازمها وجوب السجدة عند صدق واحد من العنوانين عليها فمهما فرض
الاستماع والسهو دفعة او متعاقبا كان قضية صدق العنوانين على فرد واحد من السجدة
جوازا لاكتفاء بسجدة فى مقام امتثال التكليفين كالعالم والهاشمى وليس قضية الاستيعاب
والعموم لزوم الاتيان بفردين فى مقام الامتثال بخلاف السببية ولو كانت تنزيلة لوضوح
ان قضية الملازمة فى القضية الشرطية اذا كانت على نحو الاطلاق ترتب التالى على
المقدم وعدم التخلف عنه والالم يكن الملازمة على نحو الكلية و كان ترتب التالى
على المقدم حين الانفراد لا الاجتماع والتعاقب فيأزم الاهمال فى المثال المتقدم
اذا قال الشارع (اذا استمعت آية السجدة وجبت السجدة) و قال فى كلام آخر
(اذا سهوت وجبت السجدة) كان قضية الشرطية لزوم الاتيان بالسجدة مرتين و من
المعلوم ان الشرط المذكور فيهما ليس سببا واقعيا ولا لازما للسبب الواقعى لان
المفروض ان له دخلا فى الموضوع الذى يكون فيه المصلحة الداعية الى ايجابه
والمصلحة مترتبة على الموضوع وليست فى عرض الموضوع فيمتنع ان يكون
الموضوع بقوده لازما متأخرا رتبة عن العلة الغائية ولا معنى لكون فعل المكلف
الذى هو الموضوع للحكم كاشفا عن العلة الغائية لايجاب الشارع نعم ايجاب الشارع
كاشف عن العلة الغائية كشف المعلول عن علته فهذا الشرط سبب تنزيلي فى حكم
السبب الحقيقى الذى يحدث عند حدوثه اثر فى نفس المكلف او فى غيره يكون

فعل المكلف رافعا لذلك الاثر كالجناية ونحوها التى يكون فىها اقتضاء للغسل الذى هو فعل المكلف ولا كك الامر فى السبب التنزىلى لكنه فى حكم السبب الحقيقى فى اقتضائه لزوم الاتيان بفرد آخر من الطبيعة وهذا هو مراد الاستاد من قوله (الا انه مما لا يكاد يتوهم انه يجدى فيما هم و اراد) انتهى ان كون الشرط دخيلا فى موضوع الحكم فى مقام الثبوت لا يجدى للقول بالتداخل مع جعله فى تلو الادوات واعتباره سببا للجزاء لما مر من اقتضائه حدوث الجزاء عند حدوثه (ولا يذهب عليك ان السببية ليست قابلة للجعل بحيث يصير ما ليس بسبب سببا حقيقيا لكنها قابلة للتنزيل والاعتبار كقول القائل ان تشمتنى الكرمك فانه ائتمر الشتم سببا للاكرام فلامحالة كما تحقق الشتم تحقق الاكرام فيما اذا كانت السببية على نحو الاطلاق ولو بمعونة مقدمات الحكمة وهذا هو المراد من السببية الحكمية فى مقابلة الحقيقية وما ذكرنا فى توجيه كلام الاستاد اولى مما ذكره المحشى الشيخ على قده (بقوله بان دخلها فى الموضوع موجب لدخلها فى المصلحة الداعية اليها فكأنها من قبيل العلة الغائية انتهى) وفيه ان المصلحة التى هى علة غائية متأخرة وجودا عن الموضوع بقوده ويمتنع كون قيود الموضوع فى رتبة العلة الغائية والايازم كون الشئ الواحد متقدما ومتأخرا على نفسه رتبة (ومما حققناه من الفرق بين مفاد القضية الحقيقية ومفاد القضية الشرطية توجه النظر فيما فى تقريرات بعض الاعلام حيث انه قده تشبث فى هذا المسئلة بذيل اصله الذى اسسه فى مسئلة الواجب المشروط من ان كل قضية شرطية يرجع الى قضية حقيقية كما ان كل قضية حقيقية تتضمن قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له (قال فكما ان فى القضية الحقيقية ينحل الحكم بالتحلل موضوعه لان المفروض ان فرض وجود الموضوع فرض ثبوت الحكم له فكذلك يكون الانحلال فى القضية الشرطية فيتمدد الحكم بتعدد الشرط وجودا انتهى كلامه) وهذا كما ترى قد جعل عدم التداخل فى السبب مبنيا على الانحلال (و فيه) ان اقصى مفاد القضية الحقيقية سريان الحكم من عنوان الموضوع الى كل فرد يصدق عليه العنوان سواء كان الفرد موجودا حين الانشاء ام كان معدوما بحيث

اذا وجد وصدق عليه العنوان انطبق عليه الحكم وليس في العنوان سببية لترتيب الحكم اصلا و من ثم قد يجتمع العتوانان في فرد واحد ويجزى الاثنيان بالمجتمع في امتثال التكاييفين كما مرفى مثال الهاشمى والعالم ولاكك الامر في تعدد الشرط ماهية كما في اجتماع الجنابة مع مس الميت فان استقلال كل واحد منهما في ترتيب الجزاء و عدم التداخل انما يكون مفاد السببية و هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط ومن البين انه يكفي لذلك مجرد كون المتكلم في مقام البيان للسببية المطلقة بانه كلما تحقق الشرط ترتب عليه الجزاء والا يلزم الاهمال راسيا ولا حاجة الى ضميمة اطلاق آخر بالنسبة الى سبق شرط آخر و عدمه كما ربما يترأى من كلامه التآنى (ويشهد على التفكيك بين الجهتين اعنى انحلال الحكم واستقلال السبب انه ربما يكون الشرط صرف الوجود في مقابلة العدم المطلق كما هو كك في السبب الواحد في باب الاغسل لوضوح ان تكرار الجنابة قبل الغسل لا يوجب تعدد الغسل بخلاف الجنابة المجتمعة مع المس ومن البين ان الشرط المأخوذ من حيث صرف الوجود لا ينحل الحكم المترتب عليه الى احكام متكثرة حسب تعدد وجودات الشرط مع انه فيما اذا وجد الجزاء بعد بتحقيق الشرط ثم تحقق فرد آخر من طبيعة واحدة كنوم آخر بعد البوضوء و جنابة اخرى بعد الغسل وجب اتيان الجزاء ثانيا لان هذا قضية كون الشرط سببا فتعدد الجزاء في هذه الصورة انما جاء من ناحية السببية مع كون المأخوذ شرطا صرف الوجود وان كان لازمه الانحلال في الجملة تبعا لاقتضاء السببية وسيأتى له مزيدا يوضح من ذى قبل (قوله ثم انه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس وعدمه) (اقول) تحقيق المقام يستدعى الكلام اولا في مقام الشبوت (لا ريب ان العلل الواقعية المتكثرة بالنوع كالنار والغضب والجر كة يقتضى كل واحد منها معلولا خلاصا يناسب الخصوصية الكامنة في العلة كما هو قضية السنخية بين العلة والمعلول ولازم ذلك باختلاف المعاولات في الخصوصية الوجودية الشخصية والالم بتختلف العلل في النوع ولا بد ان يكون هناك مادة قابلة لتكثر الافراد المتحددة بالنوع ولا يكفي في ذلك مجرد الاختلاف في العلل وهذا

بخلاف الافراد من نوع واحد من العلة لوضوح انها امثال مشتركة فى الصفات الذاتية ومن البين ان تاثير الافراد من نوع واحد من العلة انما يكون باعتبار الجهة الوجودية المشتركة لاباعتبار الغرائب المنظمة الى الفرد التى تسمى مشخصات للفرد كالكلم والكيف ونحوهما مما تكون ضمائم اليه فمعها اثر واحد من الافراد فى شئ استحال تاثير فرد آخر من ذلك النوع فاذا ارتفع الاثر الموجود بالرافع او بنفسه صار قابلاً لتاثير فرد آخر فى ذلك الشئ اللهم الا ان يكون قابلاً للاشتداد و متى لم يقبل الاشتداد كان صرف الوجود مؤثراً فى الواقع بمعنى اول الوجود الناقض للمعتمد يكون مؤثراً فى ذلك الشئ كما فى الحدث الحاصل عقيب نوع واحد من الموجبات فان الحدث الحاصل عقيب الجنابة ليس قابلاً للتعدد بتعدد افرادها ولا للاشتداد فمالم يرتفع الاثر لم يكن الفرد الآخر مؤثراً فيكون صرف وجود الطبيعة مؤثراً وهذا بخلاف الاثار الحاصلة من انواع العلل المتكثرة بالنوع فان الخصوصية فى كل منها مغايرة للآخرى فلا غرو فى تاثيرها عند الاجتماع والتعقب فى المادة القابلة لتعكسها فيها وان كانت الخصوصية غير متميزة عند الحس مثلاً عند اجتماع الشمس والغضب والحركة يحصل الحرارة التى هى واحدة بالنوع ومتكثرة بالشخص وليس هذا من توارد العلل المتكثرة على معلول واحد شخصى بخلاف توارد الفردين من طبيعة واحدة على محل غير قابل للاشتداد فان الخصوصية الحاصلة منهما واحدة بالشخص فيكون كلاهما بالاشترى مؤثراً فيهما ومعها اجتمعت الاحداث المتعقبات من الاسباب المتغايرة بالنوع فى نفس المكلف فلا بد من ان ينظر الى ما جعله الشارع رافعا لها فان اكتفى الشارع برفع جنسها كان لازمه التداخل والاعدم التداخل كما انه فى صورة واحدة السبب نوعاً وتعدد افراده يمكن التداخل فيما اذا لم توجب الاشتداد وعدم التداخل فى صورة الاشتداد هذا فى مقام الثبوت (و اما فى مقام الاثبات فمقدم التداخل مطم سواء كانت الاسباب المتعددة من افراد نوع واحد او كانت من انواع مختلفة لان قضية اطلاق الشرط فى مثال (اذا نمت فتوضو) هو حدوث الوجوب فى كل مرة فيها اذا نام مرات وكذا عند تعدد الانواع اللهم الا ان يثبت من الخارج وحدة الحدث

الحاصل منها كما فى افراد نوع واحد فلازمه ان يكون طبيعة السبب بصرف الوجود ملحوظا فى مقام الاثبات طبقا لمقام الثبوت (و من جميع ما ذكرنا ظهر ما فى التفصيل المحكى عن ابن ادريس اذ قد عرفت امكان التداخل وعدمه فى مقام الثبوت فى اتحاد الجنس وتعددده وعدم التداخل فى مقام الاثبات فى كلتا القبيلتين (قوله) فالاجناس المختلفة لا بد من رجوعها الى واحد فيما جعلت شروطا واسبابا لواحد (اقول) الواحد هو الذى لا ينقسم فان كان لا ينقسم مطلقا لا باعتبار الاجزاء الخارجية المقدرارية ولا باعتبار الاجزاء الذموية الى الجنس والفصل فهو واحد حقيقى بقول مظ كالواجب تعالى وان كان لا ينقسم من جهة دون جهة اخرى فهو واحد من تلك الجهة وان كان كثيراً من جهة اخرى والواحد بالنوع كالانسان مثلاً واحد من حيث نفس مفهومه وينقسم الى الافراد فتمتئ جعل نفس طبيعته باعتبار صرف الوجود جزءاً فلامحالة يكون الاسباب المتعددة من حيث القدر المشترك بينها سبباً لذلك الاجزاء ضرورة ان الواحد من حيث انه واحد لا ينقسم لا يكون صادراً من المتكثرات من حيث انها متكثرات والا يلزم انقسام الواحد من حيث انه واحد هدف نعم لا باس باستناد الواحد بالنوع الى الاسباب المتكثرة من الجهة التى ينقسم النوع اليها فيصح ان يقال ان الحرارة النوعية مستندة الى الشمس والغضب والحركة مثلاً باعتبار استناد افرادها الشخصية الى تلك الاسباب كل واحد منها الى واحد منها بالخصوص وهذا بخلاف استناد الطبيعة من حيث صرف الوجود الى الاسباب المتكثرة سواء كانت الاسباب اجناساً مختلفة او افراداً من جنس واحد لكن الكلام فى المقام ليس فى ذلك فان الحلى يدعى تعدد وجوب الاغسال عند تعدد الاسباب المختلفة بالجسر وقد عرفت انه لا اشكال فيه ولا يلزم استناد الواحد الى المتكثرات فما افاده الاستناد فى هذا المقام لا يخلوا عن النظر (نقل و تعقيب) قال بعض المحشين قده تداخلاً الاسباب محل الاشكال فان غاية ما يقال فى تعقل تأثيرها هو استناد الاثر الى الجاهل والقاء خصوصيات الوجودات وهو كلام خال عن التخصيص لان الوجود الحقيقى غير الشخص وقطع النظر عن الموازم لا يوجب اتحاد المتعدد فليس فى الخارج موجد

له وحدة عينية يستند اليه اثر واحد عينى والجامع المفهومى موجود بنحو الكثرة لا بنحو الوحدة انتهى ملخصا) و قال فى ذيل كلامه (واما تداخل الاسباب بمعنى صيرورة السببين عند الاجتماع جزئى سبب فهو فاسد لان السبب ان كان بسيطا فلا يعقل عليه المركب المبسط الحقيقى انتهى) و فيه منع استناد الاثر الواحد الى الجامع المفهومى اما فى السبب الطبيعى كعدى النار فلاشتماله على الطبيعة السارية فى جميع الافراد وهى ليست من سنخ المفهوم بل هى امر وجودى مبدئى للميل الطبيعى وقد صرح به المحقق اللاهيجى فى ذيل المسئلة الثانية فى مبحث العلل (واما فى غير السبب الطبيعى كالجناية مثلا فلما نبهنا عليه من استناد الاثر الى اول الوجود وقد مر بيانه (واما فى ذيل كلامه ففيه انه انما يمتنع عليه المركب المبسط لكونه عين الكثير بحيث لا يحصل عند الاجتماع امر وجودى قابل للمطابقة بتاتا ولا كك الامر فى العاليتين المستقلتين المشتملتين على الخصوصية الوجودية فان اشتراكهما فى التأثير عند الاجتماع لا يوجب نقضا فى تلك الخصوصية الوجودية اصلا لولم يكن موجبا لقوة العلية (ولا يخفى ان القول بالتداخل فى المس والجنابة مثلا مما لا يكون بينهما جامع ذاتى اصلا لا يتم بما ذكرنا وهذا نظير خفاء الاذان والجدران وقدر وجه التداخل فيهما (تميم) لا بد من تطابق المفهوم للمنطوق على القول به فى جميع القيود الماخوذة فى المنطوق الا فى النقي والاثبات والوجه فى ذلك ان مستند القول بالمفهوم انما يكون انحصار العلية فى الشرط ومن البين ان العلية تقتضى ثبوت الجزاء عند وجود الشرط المعيد بالقيود الماخوذة فيه وانتفائه عند عدم الشرط المعيد بتلك القيود ولازمه دلالة المفهوم على انتفاء واحد من ذلك القيود فمفهوم (قولنا ان جائك زيد يوم الجمعة فاكرمه) عدم وجوب اكرام زيد تقدير عدم المجئى فى يوم الجمعة واذا قال (ان جائك زيد فاكرم العلماء العدول) بحيث كان القيد مأخوذاً فى الجزاء كان المفهوم عدم وجوب خصوص العلماء العدول عند عدم المجئى فالحكم فى غير العدول مسكوت عنه نفيا واثباتا (ولا يخفى ان المنطوق والمفهوم كليهما صادقان وليسا تقيضين ويكون صدق المفهوم من لوازم صدق المنطوق قضاء لتبعية دلالاته لدلالة المنطوق (وحقكى

من بعضهم كالسيد صدر الدين في شرح الموافية ان مفهوم الموجبة الكلية هو رفع الایجاب الكلي الذي يصدق مع الایجاب الجزئي) وافت خبير بان هذا حكم النقيض لا حكم المفهوم فكما ان العكس النقيض لازم للقضية وصدقه تبع لصدق القضية بخلاف النقيض فكذلك المفهوم وان كان مخالفا للمنطوق في النفي والاثبات (ولا بد لتحقيق المقام من تصوير انحاء القضايا الشرطية وبيان موارد اختلاف منطوقها مع مفاهيمها كما وموارد اتحادها كما (احدهما) ان ياخذ الشرط فيها صرف الوجود في مقابلة العدم المطلق و يكون للشرطية اطلاق احوالي لاعوم افرادي نحو (ان جائك زيد مرة واحدة فاعطه درهما) ومن البين ان للمفهوم عموما افراديا لان قضية حصر العلة في ترتيب الجزاء في صرف الوجود انتفاءه بانتفاء المجئ بقول مطلق فمفهومه عدم وجوب اعطاء درهم سوى مرة واحدة على نحو الاستيعاب في افراد المجئ غير مرة واحدة (ومهما كانت الشرطية سالبة انتفى الحكم في المفهوم نحو (ان لم يجئك زيد فلا تكرمه) فيكون مفهومه ان جائك زيد فلا يحرم اكرامه فلا يستفاد الوجوب من المفهوم فضلا عن العموم الاستغراقي لوضوح ان انتفاء العلة للمحرمة في جانب المفهوم لا يستلزم انشاء حكم من الاحكام اصلا فضلا عن انشاء الوجوب (فتوهم) ان مفهوم قولنا (ان اكرمك زيد فاعطه درهما ان لم يكرمك لا تعطه) فاسد جدا لان انتفاء الوجوب بانتفاء غلته اعم من الحرمة التي هي مفاد النهي الذي يشاء باللفظ ومن المعلوم انه لا لفظ في جانب المفهوم بل المفهوم من نسخ القضية المعقولة اللازمة للقضية المعقولة حسبما مر بيانه (و مانيتهما) ان يكون الشرط فيها مأخوذاً على نحو العموم سواء كان استغراقيا نحو (كل ماء ان كان قدر كرام يتجسس بالملاقات) او بداليا (نجواني حيوان اذا كان ما كويل الملحم جاز الوضوء من سوره) وفي كلتا الصورتين يتكرر انتفاء الجزاء كلما تكرر انتفاء الشرط في جانب المفهوم فيتحل التعليق الى تعليقات شتى لوضوح ان العلة المنحصرة لسريان الحكم الى الافراد خصوص الشرط في جانب المنطوق فانتفاءها يوجب انتفاء الحكم عن كلى فرد في جانب المفهوم اذ لو ثبت حكم المنطوق في شئ من الافراد مع انتفاء الشرط لم

عدم انحصار العلة فى الشرط المذكور ولازم ذلك انكار المفهوم (ومن هنا توجه النظر فى كلام العلامة قدس سره فى المختلف فى رد احتجاج الشيخ ره (حيث احتج الشيخ بمفهوم الوصف (فى قوله عم كل ما يؤكل لحمه يتوضو من سؤره و يشرب) على عدم جواز الوضوء من سؤور كل مالا يؤكل لحمه (قال العلامة فى رد الشيخ ره يكفى فى دلالة المفهوم مخالفة المسكوت عنه للمنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق وهنا الحكم الثابت للمنطوق الوضوء بسؤورها يؤكل لحمه والشرب منه وهو لا يبدل على ان كل مالا يؤكل لحمه لا يتوضأ منه بل جاز اقتسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء منه والاخر لا يجوز انتهى موضع الحاجة من كلام العلامة) وفيه ان من المعلوم ان الانقسام الى قسمين فى جانب المفهوم ينأى فى كون الوصف بخصوصيته علة منحصرة للحكم كما هو مبنى القول بمفهوم الوصف وهو قد انتفى الى هذا الاشكال واجاب باننا انسلم انتفاء الدلالة لخصوص التنا فى بين المنطوق والكلى المسكوت عنه انتهى) وقد عرفت ان الانقسام الى القسمين فى جانب المفهوم ينأى ثبوت المفهوم (وثالثها) اعتبار العموم فى جانب الجزاء فيها قارة على نحو الاستغراق كقوله (ان اهائك زيد فلا تعطه شيئاً من مالى) ويكون مفاد المنطوق توقف السلب الكلى على وجود الشرط بحيث يكون الشرط علة منحصرة للعموم السلب ومع انتفاءها فى جانب المفهوم ينتفى عموم السلب بمفهوم المثال أن لم يهتك زيد فلا يحرم عليك اعطائه شيئاً من مالى فيجوز الاعطاء على نحو الموجبة الجزئية (و اخرى على نحو العموم البدلى كقوله ان جائك زيد فاعطه درهما واحداً فان المفهوم عدم وجوب اعطاء الدرهم الواحد عند عدم المجئى و اما اعطاء ازيد فهو مسكوت عنه الا بمفهوم الموافقة (و يظهر مما ذكرنا النظر فيما فى حاشية المدارك المحكية عن بعض المحققين حيث احتج بمفهوم (قوله اذا كان الماء قدر كره لم ينجسه شئى) على تنجس مادون الكر بملاقات كل واحد من النجاسات نظراً الى عموم الشئ المذكور فى المنطوق فيسرى العموم الى المفهوم ايضاً فينحل ذلك التعليق فى جانب المفهوم الى تعليقات عديدة ويكون مفاد المفهوم تنجس الماء بكل واحدة من النجاسات عند انتفاء الكر انتهى ما خصا)

و فيه ان المعلق على الشرط في هذه الرواية عدم تنجس الماء يشئى من النجاسات وقد عرفت الفرق بين اعتبار العموم في الشرط واعتباره في الجزاء وان العموم يسرى الى جانب المفهوم في الاول دون الثانى ولا حاجة في الاستدلال بالرواية على تنجس الماء القليل الى هذا التكلف فان انتفاء العلة المنحصرة لعدم الانفعال في جانب المفهوم يذهب دليلا على انفعال الماء القليل اذ لا فرق بين افراد النجاسات في انفعال الماء بها لكنى يحوجنا الى اثبات العموم فيها و تمام الكلام مو كول الى محله (و رابعهما) ان بأخذ قيود فيها فان كانت مأخوذة في الشرط زاد في المفهوم سعة اذ انتفاء الشرط يحصل بانتفاء كل واحد منها نحو ان جائك زيد يوم الجمعة فاكرمه فمفهومه عدم وجوب اكرامه فيما اذا لم يجئى او جاء في غير يوم الجمعة فان قضية كون المجرى المقيد علة منحصرة لوجوب الاكرام بانتفاء الوجوب عند انتفاء العلة وان كانت مأخوذة في الجزاء نحو ان جائك زيد فاكرم العالم العادل يوم الجمعة كان المفهوم عدم وجوب اكرام خصوص العادل يوم الجمعة عند عدم مجئى زيد والاحتكم في غير العادل وفي غير الجمعة مسكوت عنه فلو دل دليل على وجوب اكرام غير العادل او وجوب اكرام العادل في يوم السبت لم يكن معارضا للمفهوم اضلا لان المفروض تعليق المقيد على الشرط ومع انتفائه لم يترتب وجوب المقيد عليه و عدم وجوب المقيد لا ينافى في وجوب المطلق نعم على القول بمفهوم الوصف ينتفى الحكم بانتفاء الوصف (نقل وتعقيب) قال في تقريرات بعض الاعلام فان كان الدال على العموم المستفاد من القالى معنى اسميا مدلولها لكلمة كل و اشباهه فيمكن ان يكون المعلق هو نفس العموم او الحكم العام من جهة الترائن الخارجية واما اذا كان معنى حرفيا مستفاداً من مثل هيئة التجمع المعروف ونحوها و غير قابل لان يكون معلقاً او كان مستفاداً من مثل وقوع النكرة في سياق النفي ولم يكن هو بنفسه مدلولاً عليه باللفظ فلا مجاله يكون المعلق هو الحكم العام كما في الرواية فان المعلق على المكربة هو عدم تنجس الماء بالبول والدم و غيرهما من النجاسات فيثبت بانتفاء الشرط تنجسه بكل واحد منها فلا معنى ح

للقول بان المفهوم موجه جزئية انتهى كلامه) و فيه (اولا) ان منشاء اختلاف القوم
فى كون المفهوم عموم السلب اوسلب العموم فيما اذا كان التالى عاما هو ان مدخول
الاداة الواقع فى المنطوق هل هو يعتبر آلة لملاحظة حال الافراد على وجه الشمول
والاستغراق ولازمه توجه النفى الى الافراد لالا الى العموم فى جانب المفهوم فيكون
مفاده عموم السلب او يعتبر على وجه الموضوعية فيتوجه اليه النفى و يحتاج
الى ملاحظة وحدة الكثير كما يقال عشرة واحدة وحيث لاتعين لواحدة من مراتب
الكثرات فى صيغة الجمع فلامحالة يحتاج الى ادخال حرف التعريف عليها ليتدل
على تعيين اقصى المراتب ولا حاجة الى توجه اللحاظ الاستقلاالى الى المعنى الجرفى
حتى يقال انه غير قابل لان يكون معلقا لوضوح ان المعاني فى التالى يكون نفس
المدخول بعدملاحظة وحدة الكثير ويكون حرف التعريف اشارة الى اقصى المراتب
فقبل ادخال حرف التعريف على صيغة الجمع يلاحظ ذلك فيها ثم يشار باللام اليه
وليس العموم معنى مطابقا للام هذا على قول من يقول بافادة الجمع المحلى باللام
للمعوم لدخول لام التعريف عليه و اما على القول بالوضع الجديد له العموم فمن
المعلوم انه معنى اسمى مدلول للفظ الجمع المحلى باللام فلا فرق بينه و لفظه كل
اصلا (وثانيا) ان حال المقدم والتالى كحال الموضوع والمحمول فى القضية الحملية
فكما ان الموضوع هو الذى يقع فيه النظر من حيث الكلية والجزئية وتنقسم الحملية
داخلة الى الطبيعية والمحصورة ولا يكون المحمول الانفس المفهوم ويكون فى
الكثرة والوحدة تابعا للموضوع ويكون الملحوظ نفسه ولا يجعل مرأة للافراد اصلا
فكذلك التالى فى الشرطية يكون تابعا للمقدم فى التعدد والوحدة وقد تقدم سابقا
ان الشرط بيان للجزء فى كلام واحد من حيث الوحدة والتعدد فسمى دخل حرف
النفى فى المحمول صار جزء له و يسمى معدولة لاسالية و تكون القضية موجهة لا
سالية و مهما دخل لفظه كل فى المحمول صار جزء له ايضا و تسمى القضية منحرفة
ولا زم ذلك ان يكون (قوله ع اذا كان الماء قدر كرام و يخسه شتى) شرطية موجهة
لاسالية والملازمة ثابتة بين الكربة و عدم الانفعال والمقروض كون الكربة عامة

منحصرة فبانتقائها يثبت الانفعال وليس في طرف المنطوق سالبية كلية لكي ينازع في سريانها الى جانب المفهوم وان الكلية محفوظة في جانب المفهوم او تنقلب الى الجزئية وقد وقع في صدر كلامه ابداء الفرق بين مذاق المنطقيين ومذاق الاصوليين في كون نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية على مذاق المنطقي دون الاصولي وقد عرفت ان مثل هذه القضية موجبة معدولة لاسالبة وليس المفهوم نقيضا للمنطوق لكي يتجرى فيه احكام التناقض اذ المفروض ان كليهما صادقان و يكون صدق المفهوم تبعا لصدق المنطوق والملاك في صدق المفهوم فرض المقدم علة منحصرة للتالي ثم النظر في ان لازم انتفائها ما ذا فذلك هو المفهوم ومهما جعل التالي متلواً بلفظه (كل) ونحوه من الجمع المحلي باللام كقوله ان جاك زيد فكرم كل عالم او اكرم العلماء وفرض جعل المقدم صرف الوجود امكن في مقام الثبوت ان يحمل المقدم باول وجوده سببا لوجوب اكرام كل واحد من العلماء بحيث ينحل الى وجوبات متكررة ولكل واحد اطاعة ومخالفة بالاستقلال وهذا هو العموم الافرادى وامكن ان يجعل المقدم سببا لوجوب اكرام المجموع بحيث لا يحصل الامتثال الا باكرام الجميع فيكون هناك امتثال واحد وعصيان واحد وهذا هو الظاهر لان قضية كون المقدم سببا واحداً ان يكون المسبب ايضاً واحداً اعني الوجوب المستفاد من الهيئة قضاء لتبعية التالي للمقدم في الوحدة والكثرة (ولو فرض كون المقدم بوجوده السرياني سببا للتالي لم يقع حاجة الى ادخال لفظة كل في التالي اوضح ان تعدد المقدم يقتضى تعدد التالي الا ان يفرض كون وجود المقدم في كل مرة سببا لوجوب اكرام جميع العلماء (قوله الظاهر انه لا مفهوم الموصف وما يحكمه مطلقاً لعدم ثبوت الوضع وعدم لزوم) (اقول) المراد من الوصف هو المشتق الجارى على الذات مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة انصافها بالمبدء والمراد من قوله وما يحكمه ما يكون مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعا عنها مما يكون من العناوين الثانوية التي تسمى معقولات ثنائية عند اهل المعقول كالزوجية والرقية والحرية و نحوها وان لم يكن لها مبدء اشتقت منه والوجه في دخولها في حريم النزاع هو شمول

العناوين المعبّر عنها فى صدر كلماتهم فقد يعبر بان تعليق الحكم بالوصف لا يدل على انتفاؤه بانتفاؤه وقد يعبر بتقييد الحكم بالوصف فان مستندا القول بالمفهوم اما دعوى كون مفاد التعليق هو العلية كما هو مفاد العنوان الاول او دعوى كون الاصل فى القيود للاحتراز كما هو مفاد العنوان الثانى ومن المعلوم انسحاب ذلك فى تعليق الحكم على ما يكون جاريا على الذات و ان لم يكن مشتقا بل ربما يكون قضية العنوان الثانى عموم الحكم لكل قيد ما خوذ فى متعلق الحكم من الظروف (كاظم رجلا من الفقهاء) او من النسب (كيايتنى يرجل بغدادى) والزمان والمكان سوى الغاية بل يعم نحو (قوله ص لان يمتلى بطن احدكم قيعا خبير من ان يمتلى شعرا) فان مؤداه هو الشعر الكثير حسبا فهم ابو عبيد القاسم ابن سلام ذلك و هو من اجلاء اهل اللغة و قضية العنوان الاول عدم الفرق بين كون الوصف معتمداً على هو وصف كقوله اكرم رجلا عالما او غير معتمد عليه كقوله اكرم عالما فان الاشعار بالعلية حسبا هو مفاد القضية المشهورة (تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية) ينسحب الى غير المعتمد ايض (وخصص فى تقريرات بعض الاعلام موضوع النزاع على المعتمد (قال ان محل الكلام فى المقام هو الوصف المعتمد على موصوفة واما الوصف الغير المعتمد فلا اشكال فى عدم دلالة على المفهوم و الا لكان الجواز اذا تعلق حكم بها دالة على المفهوم ايض فانه لا فرق بينهما الا فى كون المبدء فى احد هما جمليا وفى الآخر غير جملى و هذا لا يكون فارقا بينهما فى الدلالة على المفهوم وعدمها بل يمكن ان يقال ان كون المبدء الجوهرى مناط الحكم بحيث يرتفع عند عدمه اولى من المبدء العرضى انتهى كلامه) وفيه ان مبنى القول بالمفهوم فى الوصف كون القضية بملاحظة اخذ الوصف فيها مشتملة على امر زائد على نفس النسبة المتقومة بالموضوع بحيث يكون ذلك الاثر قابلا لتعليق الحكم به كما ان مبنى القول بالمفهوم فى غير الوصف ايض ذلك ومن ثم عبروا بتعليق الحكم على الوصف فدعوى القائل بالمفهوم فى نحو قوله اكرم العالم ان وجوب اكرام زيد المنطبق عليه عنوان العالم معال بكونه عالما و هذا انما يتأتى فى العرضى الذى يكون عنوانا زائداً على

الموضوع ولا يتأتى في الجامد الذي يكون من كنه في الحكم ولا فرق في العرضي بين ذكر الذات في القضية صريحاً كقولهم: أكرم زيداً أو كنهياً كقولهم: أكرم العالم وأعيد له موضوع أن الذات وإن لم يكن مأخوذاً في المشتق وما بحكمة إلا أنه عنوان منتزع متأخر عن الذات ويمتنع تعاقب الحكم أولاً بذلك العنوان ويكون معنى: أكرم العالم أكرم الذات المتصفة بالعالم فالموضوع هي النوات الموجودة فعلاً أو مقدراً كما هو الحل في القضية الحقيقية والموضوع في العنوانين الأولين لأن تلك الذات كقولهم: أكرم الإنسان كما هو قضية انجلاء عقله الوضوح إلى قضية فعالية عند الشيخ لكن الإنسان مثلاً عن تلك الذات بخلاف المفاهيم العرضية فلان لها وجوداً بجهاهاً أو في الذهن فيصاح لتعريف الحكم بها وهذا هو الفرق بين الجامد والعرضي فيما إذا كان الجامد ذاتاً أو ذاتياً للموضوع (هذا كله في بيان المراد من الوصف الواقع في العنوان والاستناد في دعوى الدلالة على المفهوم إلى الوضع غير محكي عن القائلين بالمفهوم فإنهم استندوا تارة إلى لزوم اللغوية وأخرى إلى إفادة العلمية وثالثة إلى اللزوم العرفي إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في المطولات وحشماً عرفت أن القول بالمفهوم مبني على دلالة الجملة الوصفية على خصوصية زائدة على النسبة المتقوية بالحاشرين كي تدل على انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء تلك الخصوصية مع إنحفاظ الموضوع وإلا كان من قبيل انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه وهذا ليس من المفهوم فلا بد من عطف عنوان المبحث أولاً في ثبوت الدلالة المذكورة وعدمها وثانياً في أن هذا القيد من الدلالة ينفخ القائل للمفهوم أم لا (الموضع الأول) الخصوصية المدعاة تارة من طريق دلالة التعليق على العلمية بأن يكون مبدء الوصف علة للحكم وأخرى من طريق كون القيد اخترازياً كي يحوزان المتكلم في مقام بيان نفي نسخ الحكم عما عدا القيد (فيقول أولاً لا شك أنه لا مفهوم للموصف في عدة من الموارد التي قيد فيها الحكم بالوصف وينبغي خروجهما عن محل النزاع (أحدهما) ما إذا أخبر المتكلم عما وقع في شخص خاص أو وقت أو مكان خاص بحيث لا غرض له إلا الإخبار عن ذلك كما إذا قال رأيت زيداً العالم أو أكرم الأمير رجلاً عالماً أو مات اليوم رجل

فاضل الى غير ذلك من الامثلة الكثيرة (وثانيها) ما اذا كان التوصيف فى مقام مدح او ذم او ترحم حيث يتعين الموصوف قبل ذكر الوصف نحو تشرفت بمرورية زيد العالم او جانيئى زيد الجاهل او زيد الفقير (و ثالثها) ما اذا سيق لبيان الجنس دون الفرد كقوله تعالى (ما من دابة فى الارض ولا طائر يطير لجناحه الا امم امثا لكم) حيث وصف الدابة والطائر بما هو من خواص الجنس لبيان ان القصد منها الى الجنس دون الفرد وبهذا الاعتبار افاد هذا الوصف زيادة التعميم لا التقليل كى يكون القيد احترازا (ورابعها) ما اذا كان الوصف بيانيا وكشفيا للموصوف (كقول القائل الجسم الطويل المريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله) لوضوح ان كل جسم يكون كذلك ويمكن اخراج ذلك عن محل النزاع من جهة كون مساويا للموصوف كما سيأتى بيانه (و خامسها) ما اذا كان ذكر الوصف لشدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف كقوله تعالى لا تقتلو اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضه الى غير ذلك من الموارد الكثيرة التى يقف عليها المتنبع (روح لوقصر محل النزاع على ما اذا لم يظهر للتوصيف فائدة سوى الاحتراز او التعليل بان يدعى ظهور التوصيف فى احدهما ما لم يعم قرينة على الخلاف وفى هذه الموارد قامت القرينة المقامية لولم تكن لفظية على الخلاف فلنا ان نستدل عن مستند دعوى الظهور فلو كان استنادهم فى ذلك الى العراء عن الفائدة ولزوم المغوية فمن البين ان صون كلام المتكلم عن متحذور المغوية لا يوجب ظهور اللفظ فان احتمال فائدة فى الواقع يكفى للصون و ان لم تظهر لنا مضافا الى ان المقصود من الوصف انما هو تمييز الموصوف بحيث يكون مركز الحكم متميزا معلوما وهذا حاصل فى كل مقام وهذا هو قضية المنطوق التى مفادها الايجاب وفى دلالة الكلام على عقد سلبى مؤنة زائدة فلو كان المتكلم فى مقام البيان من هذه الجهة كان عليه ان ينصب قرينة عليه و مع عدمها يحتمل على ما ذكرنا ولا يلزم المغوية اصلا وسيأتى الوجوه الاخر التى استند اليها فى دعوى الظهور مع الجواب عنها فى كلام الاستاد قدده (وينبغى التنبيه على تلك الموارد التى

قامت القرينة على بيان المفهوم (منها) التفصيل بعد الاجمال (كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة) ثم ورد البيان بقوله فى الغنم السائمة زكوة فانه فى مقام بيان ذلك الاجمال فيدل على انتفاء الزكوة فى غير السائمة اعنى المعروفة و هذا ينسحب فى اللقب ايض كان يقول عم بعد ذلك الاجمال (فى الغنم زكوة) فانه يدل على عدم الزكوة فى غيرها ومن ذلك ايض البيان فى الوضوء البيانية و فى كيفية الصلوة فى رواية حماد وغيرها وفى ساير الموضوعات الشرعية بعد ثبوت احكامها على سبيل الاجمال فان القرينة قائمة على كون المتكلم بصدد البيان لكنه لا فرق بين الوصف واللقب (و منها) كون المتكلم فى مقام التعليم واعطاه القاعدة الكلية والوام يمكن مسموقا بالاجمال فيدل على اعتبار كل واحد من القيود المأخوذة فى الحكم بحيث ينتفى الحكم بانتفاء واحد منها لكنه ينسحب فى اللقب ايض (و منها) ما اذا كان الحكم مترتبا على الاكثر المحتوى على الاقل كقوله ص (احكم بشاهدين) فيدل على انتفاء الحكم بانتفاء الاكثر وهذا راجع الى مفهوم اللقب بناء على شموله لمفهوم العدد ولا اقل من استخابه فى اللقب ايض والمحكى عن ابي عبد الله البصرى التفصيل بين هذه الموارد الثلاثة وغيرها والقول بالمفهوم فيها دون ما عداها و قد عرفت انه مستند الى القرينة على كون المتكلم فى مقام البيان من هذه الجهة و معه لا فرق بين الوصف واللقب اذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح كلمات الاستاذ (قوله لعدم ثبوت الوضع وعدم لزوم اللغوية الخ) (اقول اما عدم ثبوت الوضع فلا وضوح وقوع الاستعمال فى الموارد التى اسمعناك بلا رعاية علاقة المعيار ولا عناية زائدة اصلا مضافا الى رجوع دعوى الوضع هنا الى دعوى الوضع النوعى المتعلق بالمجملات المشتملة على الوصف مع كون المشتق موضوعا بالوضع النوعى فلم يتلصص بالمبدء ودعوى الوضع النوعى المجملات على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف بمكان من البعد بل مجموعة حداثا حسبا مر فى اوائل الكتاب (و اما عدم لزوم اللغوية بدونه فلما ذكرنا من فائدة التمييز المطروقة فى جميع الموارد مضافا الى عدم انحصار الفائدة فى المفهوم وقد سبق التنبية عليه واما عدم قرينة اخرى لازمة لـ

ولما اسمعناك من عدم اطراد تلك القرينة الدالة على كون المتكلم فى مقام البيان من هذه الجهة واما دعوى العلية المقتضية الحاصلة فى صورة الانحصار فممتوعة جدا لعدم الاطراد فى جميع الموارد الا فيما اذا قامت قرينة على ذلك ومعها ليس من مفهوم الوصف بل هو قضية العلية السكذائية المستفادة من القرينة عليها فى خصوص مقام لا مطلق فلا وجه لجمعها تفصيلا فى محل النزاع على ما هو المحكى عن العلامة من ان تمايق الحكم على الوصف لا يقتضى نفيه عند انتفائه الا ان يكون الوصف علة لذلك الحكم فانه يحقتضى انتفائه عند انتفائه انتهى موضع الحاجة. ومن البيان ان هذا قضية العلية المستفادة من القرينة ولا دخل بمفهوم الوصف (الموضع الثانى) فى ان الخصوصية الزائدة بعد تسليم كونها مداولا عليها بالتوصيف لا تنفع للقول بالمفهوم لانها لا تخلوا اما ان تكون بنحو العلية او بنحو الاخترازية وقد سبق مع كون الاولى على نحو العلية المنحصرة وان كانت مفاد القضية الوصفية فى الجملة والفرق بينهما وبين القضية الشرطية ان ادات الشرط دالة على الملازمة الواقعية او الفرضية بين المتقدم والتالى فلا غرو فى دلالتها على العلية المنحصرة واولى بمعرفة مقدمات الحكمة حسبما ادعيت هناك ولا كك الامر فى القضية الوصفية فانها قضية بنية قد اخذ الوصف فيها موضوعا كقوله اكرم العالم او متملما له كما فى اكرم رجلا عالما. اما يستفاد الخصوصية العلية من كون الوصف عنوانا متاخرا رتبة بحيث يكون الموضوع حقيقة تلك الذوات ومن البيان ان اقصى ما يستفاد من ذلك كون الوصف دخيلا فى الحكم ولو على نحو العلة الساقطة وابتدأ من العلة المنحصرة ومن ثم قل القائل بالمفهوم فى الوصف ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام بعض المحشين قده (قال ان معنى قيدية شئ الموضوع الحكم حقيقة ان ذات الموضوع غير قابلة لتعلق الحكم بها الابداتصافها بهذا الوصف فالوصف متمم قابلية القابل وهو معنى الشرط انتهى موضع الحاجة) وفيه اولا ان اقصى ما هو مفاد الوصف هو تمييز مركز الحكم بمعنى ان الموضوع حصص من الكلى الحاوية لخصوصية دخيلة فى الحكم ولو فى الجملة (و ثانيا) ان الشرط الذى هو متمم قابلية القابل انما هو

الشرط في مقابلة السبب المتوقف ثانيه على اقترانه بالشرط ولا يترتب عليه المشروط بخلاف الشرط الواقع في تلو الاداة فانه يترتب عليه التالي لامحالة وهذا المقدار مفروغ عنه وغب ذا ينازع في ان الترتيب المتذكور هل على نحو ينتفى بانتفائه سنج الحكم ومن البين ان التقييد بالوصف لا يقتضي الترتيب فصلا عن الانتفاء عند الانتفاء والا يلزم ان يكون كل قيد مقتضيا لذلك حتى التقييد بالمكان والزمان والالتزام به خروج عن حد الاستواء (و اما الخصوصية الاحترازية فقد اشتهر ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا ولايزالون يلاحظون ذلك في التعاريف و يتحرزون عن ذكر قيد لا يكون مخرجا شئيا وهذا ديدنهم في انحاء العلوم بل يتكلمون في تصديق متعلقات فتاوتهم و توسعته على الاطلاق والتقييد و من هنا نشأ الوهم بان الاصل في القيد كونه احترازيا هو انتفاء سنج الحكم عند انتفاء ذلك القيد (والجواب) اولا بان هذه طريقة جزئ عليها سيرتهم في هذه الموارد خاصة ولاك الامر في المحاورات العرفية حسيما استمعناك شطرا من ذلك سابقا (و ثانيا) ان الاحترازية لا توجب الا تصديق دائرة موضوع الحكم في القضية كما اذا جئ بلفظ واحد من غير الوصف يدل على التصديق المتذكور فاذن لا يكون فرق بين ان يقال جئني بخيوان ناطق وان يقال جئني بانسان الدال على ذلك فاقضى ما يقيد اختصاص الحكم الشخصي بتلك الصلوة وخروج المخرج من شمول ذلك الحكم له ولا يدل على انتفاء سنج الحكم وهذا في مقابلة القيد التوضيحي الذي ثمرته مجرد التوضيح ولا يقيد اخراج شئ من المقيد به لما ذكرنا انضج مراد الاستاذ من قوله (ولا ينا في ذلك الخ) (قوله كما انه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه الا ذلك من دون حاجة) (اقول) قد تشبث القائل بالمفهوم بحمل المطلق على المقيد الملتقى عليه عند الفريقين (تقريره انه اذا قال المولى (ان ظاهرت فاعتق رقبة و قال ايض ان ظاهرت فاعتق رقبة متوهمه) وعلمنا وحدة التكليف فانه لا اشكال عندهم في وجوب حمل المطلق على المقيد ولا يتم ذلك الا بدلالة القيد على انتفائه فبحق المقارضة بين منظرة المطلق و مفهوم المقيد فيحمل المطلق على المقيد ولو لاثبت المفهوم لم يتحق

التنا في بين المثبتين ولو مع وحدة التكليف اذ كون مورد القيد محكوما بحكم
لاينا في كون مطابقه محكوما بعين ذلك الحكم فثبت ان حمل المطلق على القيد
دليل على حجية المفهوم وقد اتفقت كلمتهم على ذلك (والجواب) انه لا شك ان دليل
المقيد ظاهر في دخل خصوصية القيد في شخص الحكم المنشأ وهذا مفاد المطلق
ومن البين انتفاء شخص الحكم بانتفاء الموضوع ارقيدته الماخوذ فيه والمفروض ان
المطلق يدل بمنطوقه الذي مفاده الاطلاق البدلي على كفاية الاتيان بفرد حال عن
القيد على نحو الوجوب التخييري العقلي و مفاد المقيد هو الوجوب التعييني في
خصوص المقيد وهذا القدر يكفي للتنا في بين الدليلين بعد اخراز وحدة التكليف
والمفروض اظهرية دليل المقيد في الوجوب التعييني فيحمل المطلق على القيد
فكانه لا يكون في البين غير المقيد ولم يصدر من المولى الا المقيد (بل ربما يشكل
حمل المطلق على المقيد لو كان بلحاظ المفهوم نظراً الى ضعف الظهور في جانب
المفهوم بالنسبة الى المطلق نوعاً وان كان ربما يكون اقوى بلحاظ الاختلاف ببعض
الغراين الشخصية مضافاً الى عدم وقوع الحاجة الى اشتراط وحدة التكليف في حمل
المطلق على المقيد بناء على ثبوت المفهوم لموضوع ان تقي سنخ الحكم عن غير مورد
القيد لا يجتمع مع ثبوت فرد آخر منه بدليل المطلق (فظهر من جميع ما ذكرنا
ان ظهور المقيد في خصوصية القيد الذي لازمه انتفاء شخص الحكم كاف في حمل
المطلق على المقيد بالاحاجة الى دلالة على المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم
فانضم نشب القائل بالمفهوم بذلك (قوله و وجه الاعتبار واضح لعدم دلالة معه
على الاختصاص و بدونها لا يكاد يتوهم) (اقول) قد قرع سمعك ان مبنى القول
بالمفهوم دلالة القضية الوصفية على خصوصية رائدة من جهة الاحتراز و تقليل الاشتراك
او من جهة العلية ومنع عدم واحد منها لوجه القول بالمفهوم ودمما كان محل القيد
بدونه منصرفاً الى الافراد الغالبة فلا جرم ان المتكلم لم يكن قاصداً بالقييد التخصيص
اذ هو حاصل من دون تقييد فلا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد فاذن لا يكون
التوضيف في الآية دالاً على انتفاء الحكم في الربائب اللاتي ليست في العجور و

علمه الرازي على المحكي بان الباعث على التخصيص ح هو العادة فان الربيب غالباً يكون في الحجور و اذا احتمل ان يكون ذلك هو الوجه في التخصيص لم يغاب على الظن ان سببه نفى الحكم عما عداه انتهى كلامه) ولعل الغائبة في الآية التنبية على كون الربيب بمنزلة الولد في التحريم (لا يقال) ان التخصيص الذي عبارة عن قصر العام او المطلق على بعض ما يتناوله من الافراد قديمتان مع قصد نفى الحكم عن غير هذا البعض المقصور عليه قديمتان مع عدم قصد اثبات الحكم ونفيه لغيره والذي يحصل بدون ذكر القيد لمجرد الغلبة الموجبة للانصراف الى الافراد الغالبة انما هو التخصيص بالمعنى الثاني لكون الفرد النادر ح مسكوتاً عنه من جهة عدم تعرض الخطاب لاثبات الحكم ونفيه بالنسبة اليه ومن الجائز كون مقصود التكميل افادة التخصيص بالمعنى الاول و هذا كما ترى لا يحصل الا مع قصد المفهوم ولا يعلم قصد الام مع ذكر القيد (لانا نقول) حصول التخصيص بالمعنى الاول الذي لازمه الدلالة على المفهوم انما يتوقف على كون الكلام مسوقاً لتقليل الاشتراك الذي هو خصوصية زائدة على اصل الحكم المتقوم بالموضوع وقد مر بيانه غير مرة والمفروض عدم كون المنطوق مسوقاً لذلك لمكان انصراف المطلق بدون القيد الى الافراد الشائعة فالتقليل حاصل من نفس المطاق فليس القيد مسوقاً لذلك كي يكون لازمه الانتفاء عند الانتفاء الذي هو عقدي سلبى تابع لدلالة المنطوق على خصوصية زائدة مفقودة في المقام (و دعوى ان الالتزام بالانصراف مخالفاً لما عليه المشهور في الوارد مورد الغالب حيث لا يقيدون به المطلق كما في مورد الآية (مدفوعة بان شمول الجريمة للريائب اللاتني لسن في الحجور انما يكون لاجل العموم المستفاد من الجمع المضاف المفروض انه لم يتصيق بالقيد ولا كك الامر في المطلق القيد بالقيد الوارد مورد الغالب فان التمسك به لحكم الفرد النادر مشكل جداً (ووجه عدم تضيق العام ما ذكرنا من كون الربيب بمنزلة الولد لا الغلبة الموجبة لتضييق دائرة العموم والاطلاق اذ كونهن في الحجور ليس غالباً بحيث يكون غير من نادراً (ولا يذهب عليك ان الغلبة في الآية غير مناسبة للحكم كي يدور الحكم مبادئ كونهن في الحجور و ينتفى بانتفاء وائتن

اريد منه التشبيه بالولد كى يصاح للعلية كان لازمه التعميم فى الجريمة لا التخصص فلا يبدل على المفهوم من طريق العلية ايضاً (و لعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا قوله فلوجه للتفصيل بينهما وبين ما اذا كان اخص من وجه فيما اذا كان الافتراق) (اقول لعل نظره الى ما فى تقريرات الشيخ قدس سره (قال ثم ان الوصف قد يكون مساوياً للموصوف وقد يكون اخص مطم وقد يكون اخص من وجه فعلي الاول لوجه النزاع المذكور لعدم تحقق موضوعه كما اذا كان اعم وعلى الثانى فالنزاع جارو على الثالث فهل يجرى فيه النزاع بالنسبة الى مورد الافتراق من جانب الوصف كما يظهر من بعض الشافعية حيث قال ان قولنا فى الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة فى معلوفة الابل او لا يجرى كما يظن عن جماعة الظاهر هو الثانى حيث ان المطابقة بين المنطوق والمفهوم من الشروط واختلاف الموضوع من اشد انتفاء عدم المطابقة انتهى كلامه) ويترأى من هذه العبارة التفصيل بين الوصف المساوى والاعم مطم من الموصوف و بين الاخص من وجه فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف بمعنى انتفاء الوصف والموصوف كليهما كما فى معلوفة الابل وانه لا يجرى النزاع فى المساوى والاعم لعدم تحقق موضوعه بخلاف الاخص من وجه فتردادوا فى الجريان ثم جزم بعده ثانياً (واما توضيح كلام الاستاذ فبانه لا شبهة فى جريان النزاع فى الاخص من وجه فى مورد الافتراق من جانب الموصوف بان يكون الموصوف موجوداً مع انتفاء الوصف فان الشرط فى المفهوم وهو وجود الموضوع حاصل فعلى القول بالمفهوم لا مانع من ثبوت المفهوم بخلاف الافتراق من جانب الوصف بمعنى انتفاء الوصف والموصوف كليهما لعدم وجود الموضوع كما فى معلوفة الابل فلوجه للقول بالمفهوم بمعنى دلالة (فى الغنم السائمة زكوة) على عدم الزكوة فى معلوفة الابل اذ الابل ليس موضوعاً فى تلك القضية كى يعمه المفهوم كما انه لا يجرى النزاع فى الوصف المساوى للموصوف لوضوح انتفاء الموصوف بانتفاء الوصف فليس هناك موضوع ينتفى فيه الوصف كى ينتفى فيه الحكم بانتفاء الوصف وليس من سنخ المفهوم انتفاء الحكم فى موضوع آخر غير المذكور فى القضية وكك لا يجرى النزاع فى

الوصف الأعم من الموصوف لانتفاء الموضوع بانتفاء ذلك الوصف (نعم لو كان وجه ثبوت المفهوم استفادة العلية المنحصرة من الوصف اذن يتجرى النزاع في المساوى والاعم مط او من وجه ولولم يكن في اعم موضوع القضية الوصفية موجوداً اولم يكن الموضوع ولا الوصف موجودين فان قضية العلية المنحصرة في الوصف انتفاء نسخ الحكم بانتفاء الوصف و ان كان لازمه انتفاء الموصوف المذكور فاذن لا بأس بالقول بعدم الزكوة في معلوفة الابل والسر في ذلك ان الموضوع ليس خصوص الغنم بل مطلق السائمة بمعونة القرينة العقلية وهي اقتضاء العلية النامة المفهومة من التعليق فكما ان الموضوع في منصوص العلة اعم من المذكور في (قوله لا تشرب الخمر لانه مسكر) فان الموضوع مطلق المسكر بقرينة لام العلة كك الموضوع هنا مطلق السائمة الشاملة للابل فمتى كانت الصفتان اعم السوم وضده متبادلتين على الغنم والابل كان قضية استقلال العلة وجوب الزكوة في سائمتيهما بدلالة المنطوق وقضية الانحصار عدم وجوب الزكوة في معلوفتهما فال موضوع موجود في طرفي المنطوق والمفهوم وهذا بخلاف القضية الشرطية فان الموضوع هو المذكور فيها فيها اذ قضية تعليق النسبة على الحاشيتين انحفاظهما في جانبي المنطوق والمفهوم وانما الاختلاف بالاثبات والنفي خاصة (واما في الوصف المساوى فلا بد ان لا يكون لازماً للموصوف كالصحك بالقوة اذ يلزم في جانب المفهوم اسراء الحكم الى غير الموضوع اعني غير الانسان وهذا بخلاف الصاحك بالفعل فان المفهوم فيه عدم ثبوت الحكم للانسان الغير الصاحك بالفعل وبهذا البيان ارتفع الاشكال عن الاعم والمساوى واندفع اعتراض بعض الحشيين قده بعدم الموضوع في طرف المفهوم فيهما وثبوت الوصف للموصوف ثارة وانتفاء عنه اخرى شرط في الوصف الاعم ايض للدلالة على المفهوم مثلاً لو ثبت حكم للانسان الماشي فان كان المراد الماشي بالقوة لم يثبت المفهوم اذ مفهومة عدم الحكم في الثبات والجماد بخلاف ما اذا كان الماشي بالفعل فان المفهوم عدم الحكم في الحيوان الغير الماشي بالفعل وقد عرفت ان الموضوع مطلق الحيوان بقرينه العلية المستفادة من الوصف فان مفادها هو التوسعة في الموضوع

فظهر انه لاوجه للتفصيل ولعل قوله (فتامل جيداً) اشارة الى ما ذكرنا (قوله هل الغاية فى القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية) (اقول) لايد قبل الخوض فى المرام من تقديم مقدمة فى المقام و هى ان الغاية هنا بمعنى نهاية الشئ فى مقابلة بداية الشئ (فتارة) تطلق ويراد بها آخر فى الشئ مقابلة اوله ومن المعلوم ان آخر الشئ داخل فيه كاوله ووسطه (واخرى) يطلق ويراد بها ماينتهى عنده الشئ و ينقطع عليه فى مقابلة ما يمتد من عنده ومن المعلوم انها خارجة عن الشئ وحد الشئ المنقطع عنده قد يكون حقيقياً كالخط المنتهى اليه السطح والنقطة المنتهى اليها الخط وقد يكون اعتبارياً كجزء من السطح الماخوذ نهاية وجزء من الخط كك فان الجزء المنتهى اليه الزارع هو بعينه مبدء الزراع الآخر وليس متميزاً بناء على نفى الجزء وهذا فى الحكم المتصل سواء كان قاراً كالسافة او غير قار كالزمان ولكن لخصوصيتهما اسامى خاصة كاسامى البلدان واسماء الشهور والنهار والليل ونحوها (فتارة) تعبر بنهاية بالمعنى الاول كقولك سرت من المصرة الى الكوفة فتكون الكوفة داخلية فى السير (و اخرى) بالمعنى الثانى نحو قوله تعالى (حتى تفشى الى امرالله) (حتى يرجع الينا موسى) (حتى اتيتهم نصرنا) (حتى مطلع الفجر) لوضوح عدم دخول ما بعد حتى فى تلك الآيات فيما قبلها وهذه هى المسئلة المشهورة (هل الغاية داخلية فى المعنى والمراد بالغاية مدخول الاداة اعنى حتى والى لا النهاية بالمعنيين المذكورين و مرجع الاختلاف الى تشخيص مفاد الاداة بحسب الوضع انه النهاية بالمعنى الاول فيدخل الغاية فى المعنى او انه النهاية بالمعنى الثانى فلا يدخل بمعنى ان الاداة موضوعة للنهاية باعتبار دخولها فى الحكم فمدخولها هو النهاية بالمعنى الاول او باعتبار عدم دخولها فيه و ان مدخولها هو النهاية بالمعنى الثانى بحسب الاعتبار ومن البين ان مدخول الادوات يعم المركبات وغيرها سواء كان مركباً فى اجزاء حقيقى او اعتبارى (والاول) كما يقال من الجنس العالى الى الفصل الاخير فى المركبات الحقيقية (والثانى) كما يقال قرأت القرآن من سورة كذا ونحوه من المركبات الاعتبارية (والثالث) كما يستعمل الاداة فى الاحوال

والملكات مما ايسر لها تركيب ولو اعتباراً كما يقال من السخاوة الى المخلبون بعيد و ذهب بعض النحاة الى دخول الغاية في المعنى و بعضهم الى خروجها عنها وبعضهم الى التفصيل بين المجانس وغيره فالدخول على الاول والخروج على الثاني نظراً الى لزوم التحكم على القول بالخروج مع اعتناء المميز كقوله قرأت القرآن من سورة كذا الى سورة كذا فان مدخول (الى) ليس نهاية حقيقة كى ينقطع عندها القراءة بخلاف ما اذا كان هناك نهاية كقوله صم الى الليل لوصوح ان الليل نهاية ينقطع النهار عنده فلا يدخل المعنى في الغاية (ويقدمه قوله بعك من هذا الطرف من الثوب الى هذا الطرف مع عدم دخول الغاية في المعنى و فروع الاستعمال في هذه الموارد بلا ملاحظة العلاقة والعناية يشهد بكون الوضع لمطاق النهاية و لو اعتباراً و دخول الغاية في المعنى وخروجها عنه دائر مدار القرابين و ربما يكون لخصوصية الأفعال دخل في ذلك كقوله (مسحت من الكوفة الى البصرة فكانت المساحة عدة فراسخ كذا) فان نفس الكوفة والبصرة خارجة بخلاف (قوله سرت من الكوفة الى البصرة فانها داخله في السير عرفاً اذا البصرة ليست نهاية حقيقة للمسير الممتد عرفاً فالم ينقطع الارادة الى ارادة السكون الذي هو نهاية للحركة السيرية حقيقة وقد يفصل بين لفظة الى وحتى فالخروج في الاول والدخول في الثاني وقد وردنا امثلة مشتملة على لفظة حتى مع خروج الغاية عن المعنى فيها واختار بعضهم التسوية بينهما في عدم الدلالة على الدخول والخروج وان التفرقة انما نشأت عن الخطأ بين حتى الجارة والمعلقة المقضية للدخول دون الجارة (وقال الاستاذ الاظهر خروجها لكونها من خذ زده فلا تكون محكومة بحكمه) ولا يبعد دعوى كون مدخول الاداة هو الحد المنقطع عنده الحكم نظراً الى انه المنساق عند الاطلاق ما لم يتم قرينة على الخلاف (اذ انهدت هذه المقدمة اتضح المراد من دخول الغاية في المعنى وخروجها عنه وان المراد من الغاية في هذه العبارة هي مدخول الاداة اعني الى وحتى سواء كانت غاية حقيقة و هي الجزء الاخير من الشئ او الملاقي له المنقطع عنده الشئ او كانت غاية اعتبارية حاصلة باستعمال الاداة كقوله قرأت القرآن من سورة كذا الى سورة كذا و

من البين ان دلالة الاداة على ذلك من باب المنطوق وليس الكلام فيه فى هذا المبحث
انما الكلام فيما بعد الغاية بناء على الدخول وعن الغاية وما بعدها بناء على الخروج
والدلالة على ارتفاع الحكم كك انما تكون بالدلالة الانزاعية لى تكون من باب
المفهوم (قوله والتحقيق انه اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم
كما فى قوله كل شئى حلال) (اقول اختلفوا فى رجوع الغاية الى الحكم فتكون
نهاية له ينقطع عنده الحكم او رجوعها الى الموضوع فحالها حال الوصف فى عدم
الدلالة واختار الاول فى تقريرات الشيخ والثانى فى الفصول واختار الاستاذ التفصيل
بحسب الموارد (قال فى الفصول والتحقيق ذلك ان قوايع الفعل عن متعلقاته وهى
قيود لمدلول مادته فمعنى ضم الى الليل طاب امشاك بمقيد يكون نهايته الليل انتهى
موضع الحاجة) وانتصر له بعض الافاضل فى حاشيته على القوايين بان هذا اقرب
بالنظر الى الانسباق العرفى ووفق بالتركيب الكلامى والاعتبار النحوى ولذا لا
يكون الغاية فى تركيب الكلام الامن جنس الموضوع ولاعامل لها الا لفعل فتكون
من متعلقاته ويرشد اليه ايضاً ما قيل من ان مدلول الهيئة انما يرد على المادة بعد
اعتبار قيودها وحاشياتها انتهى كلامه) وفيه ان اعتبار تقييد المادة لا ينسحب فى
بعض الموارد كما فى قوله تعالى (لا تقربوهن حتى يطهرن) (وقوله تعالى كلوا
اشربوا حتى يشبعن لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) ادعى تقدير تقييد المادة
يكون المراد تحريم المقاربة المقيدة بكون غايتها الطهر لوضوح عدم كون الطهر
غاية للمقاربة بل هى غاية للمحريم وكذا التبين وظلوع الفجر ليس غاية الاكل
بل للحكم بالاباحة ومنه المثال المذكور فى كلام الاستاذ لوضوح ان معرفة الحرام
غاية للمحلية ولا معنى لتقييد الشئ المستمر الى معرفة الحرام وجعل المقيد موضوعاً
للمحلية اللهم الا ان يجعل الشك قيداً فى الموضوع فيقال ان الشئ المشكوك فى
حرمة المستمر شكه الى معرفة حرمة محكوم بالمحلية ومن المبين عدم اعتبار استمرار
الشك فى الحكم بالمحلية بل بمجرد حدوث الشك كاف فى الحكم بالمحلية ونفس
حدوث الشك تمام الموضوع وليس الاستمرار قيداً فيه الموضوع فمعرفة الجرام

غاية للمحلية و قيد في الحكم بمعنى ان معرفة الحرام غاية لثبوت المحلية الظاهرية والعلم بالقادرة غاية للطهارة الظاهرية فيكون مفادها قاعدة المحلية والطهارة لا الاستصحاب (وربما يترأى من كلام الاستاد في بابه امكان استفادتهما معاً منها بجعل المعنى دليلاً على القاعدة وجعل الغاية دليلاً على الاستصحاب بمعنى جعل الاداة غاية للحكم الواقعي الشامل للعناوين الاولى والثانوية المشكوكة و يكون استمراره تعديداً موضوعه الشك في البقاء (و انت خبير بان الاستمرار التعبدى يتوقف على توجه الملاحظ اليه بالاستقلال لكي يتعلق به الجعل ومع الغض عن محذور انقلاب المعنى الخرفى الى الاسمى يلزم ان يكون الاداة غاية للاستمرار للمحلية والطهارة و تمام الكلام في محله (فظهر مما ذكرنا ان ارجاع الغاية الى المادة لا ينسحب في جميع الموارد نعم لا بأس بذلك في بعض الموارد مثل سر من البصرة الى الكوفة بمعنى كون المطلوب هو السير المقدر المحدود بين البلدين بحيث يستمرار رادته من المكلف ولا يتقطع بارادة الإقامة بين البلدين فالقول بالتفصيل الذي اختاره الاستاد قوى جداً (قوله وان كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلق الطلب به و قضيته ليس الا عدم الحكم فيهما) (اقول) تارة . يكون الحكم والطلب المدلول للهيئة مقيدة اولاً وبالذات بالغاية بحيث ينقطع عندها فان النهاية الحكم والطلب و ان كانت بالمنطوق الا انه ينتقل من كونها نهاية للطلب الى انقطاع الحكم والطلب عندها وهذا عقد سليمى لازم للعقد الايجابى المدلول عليه بالمنطوق وقد مر في مبحث تعليق الشرط كيفية رجوع التعليق الى نسخ الحكم فتأول دليل على ثبوت الحكم فيما بعد الغاية الى غاية اخرى لكان معارضاً للمفهوم بخلاف ما اذا كانت قيداً للمادة فانها تدل على انتفاء شخص الحكم فلا يعارضه دليل آخر دل على ثبوته فيما بعدها لوضوح ان تحديده بها بملاحظة حكمه لا يقتضى تعليق نسخ الحكم بها كى تدل على المفهوم اذ هذه الملاحظة ثابتة في جميع قيود الموضوع مع انتفاء الدلالة على المفهوم و مما ذكرنا توجه النظر فيما في حاشية الشيخ على قده (قال و لكن التحديد اذا كان بملاحظة الحكم يكون دالاً على انتفاء نسخه عن غير مورد المعنى انتهى) و

فيه انه ممها كان النظر بالاستقلال الى تحديد الموضوع و تضيق دائرته فلا مجاله لا يتوجه النظر بالاستقلال الى الحكم المتأخر رتبة عن الموضوع لكنه لا يخلوا عن توجه الملاحظ التبعي الى الحكم اذ لازم تضيق الموضوع قصر الحكم على حصة منه وهذا هو المراد من كون تحديد الموضوع بلحاظ الحكم ومن البين عدم دلالة على انتفاء نسخ الحكم والا يازم ذلك في كل قيد مأخوذ في الموضوع وفساده غنى عن البيان (قوله لا يكاد يعقل جريانه) (اقول) قد وقع النزاع في دخول الغاية اعني مدخول الى وحتى في المعنى في الحكم المستفاد من الكلام ومن البين انه لا يعقل جريان هذا النزاع فيما اذا كانت غاية وقيد لنفس الحكم اذ المفروض ان الدخول والخروج كنا باعتبار الحكم اللهم ان يجعل نفس الحكم محلا للنزاع ايضاً بان ينزع في ان الظاهر هل هو انقطاع الحكم المعنى بحصول غايته واستمراره في تلك الحال فالمراد من عدم التعقل ليس هو الامتناع العقلي بل المراد قصور العنوان الواقع في كلامهم للنزاع الثاني ولعل قوله فافهم واستقم اشارة الى ذلك (قوله و لذلك يكون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً) (اقول قضية مخالفة حكم المستثنى لحكم المستثنى منه كون الكلام المشتمل على اداة الاستثناء محتوية على اسنادين نفى و اثبات و يكون مفاد جائني القوم الازيد محتمل زبد باعتبار دخوله في القوم و عدم مجيئه باعتبار مفاد الاداة فيازم التناقض (و ربما يترأى من كلام الشارح الرضى في مقام الجواب عن التناقض الالتزام باسناد واحد بمعنى ان دخول المستثنى في جنس المستثنى منه ثم اخراجه انما يكون قبل الاسناد لانه بمنزلة قولك القوم المخرج منهم زيد جائني وسياتي نقل كلامه في مبحث العام والخاص وما فيه) والجواب عن التناقض بان العموم قبل الاستثناء يكون مراداً بارادة استعماله لاجدية التمهيد والتوطئة لتقصر كما في المنفى او تقوية العموم في الباقي كما في المثبت والاستثناء اخراج عن المراد الجدي فلا تناقض وسيتلى عليك بيان المراد الاستعمالي في مبحث العام والخاص (واستدل ابو حنيفة بانه لو كان الاستثناء من النفي اثباتاً لزم دلالة (قوله لاصولة الا بطور) حصول الصلوة بمجرد الظهور مع ان الظهور شرط ولا

يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (والجواب) إن المراد من الصلوة هي الواجدة لجميع الأجزاء والشرايط سوى الطهور ومن البين أنها لا تكون صلوة بدون الطهور على قول الصحيحى أو لا تكون صحيحة على قول الأعمى وتكون صلوة أو صحيحة بضميمة الطهور إليها فيكون هذا الكلام مشتملاً على عقد أسلمى وعقد إيجابى (والدليل على ذلك) إن المقصود من سوق هذا الكلام استناد نفي الحقيقة أو الصحة إلى فقدان الطهور خاصة ومن البين أن الصلوة فيما إذا كانت فاقدة لجزء أو شرط آخر لم يكن نفي الحقيقة أو الصحة مستنداً إلى خصوص عدم الطهور وقد مر في مبحث الصحيحى والأعمى أن الظاهر من الأوامر المسوقة لبيان الجزئية والشرطية والنواهي المسوقة لبيان المانعية أنها متعلقة بالماهية التامة الأجزاء والشرايط مع قطع النظر عن ورود هذه الأوامر والنواهي أو صرح أن المقصود اعتبار شئى زائد فى الماهية التى تكون صلوة حقيقة عند الصحيحى أو مأمور بها بالأمر السابق عند الأعمى والا لم يزم اعتبار ذلك الشئى فى غير تلك الماهية أو فى غير المأمور بها بالأمر السابق مثلاً إذا ورد صلى إلى الكعبة أو لا صلوة إلا إلى الكعبة فمن البين أن مركز هذا الطلب أو النفى هو الصلوة التامة الأجزاء والشرايط أو لا هذا الطلب والنفى ومن ثم كانت الصلوة الواقعة سابقاً إلى البيت المقدس صحيحة مأموراً بها بالأمر السابق مجزية عن الواقع فيكون متعلق الطلب والنفى تلك الصلوة السابقة التامة فمفاد عقد الإثبات أن تلك الصلوة بضميمة هذا الزايد صلوة حقيقة أو مأمور بها فيندفع الإشكال هذا كله بناء على تقدير لفظ الموجود ليكون خبراً للآلئ النافية فمفاد عقد السلب نفي الوجود بلا شرط الطهور ومفاد عقد الإثبات وجود الصلوة معه وإما بناء على تقدير الإمكان فمفاد عقد السلب نفي إمكان الصلوة بدون الطهور لا تنفقاء المشروط عند عدم شرطه وعدم إمكان حصوله بدون الشرط ومفاد عقد الإيجاب إمكان حصول الصلوة مع وجود الطهور بالإمكان العام فلا إشكال فهذا جواب آخر قد أفاده الاستاد فى الهامش (وورد عليه بعض المحشين قده بأنه إن لوحظ اقتران الهيئة التركيبية الواقعية بالطهارة فهو صلوة فعلاً لا إمكاناً وإن لوحظ نفس الطهارة أو كل مقترن بها فهو ليست بصلوة

امكانا انتهى) والجواب بعد اختيار ان الموضوع هي الصلوة الخالية عن الطهارة ان هذه القضية مسوقة لبيان عدم امكان الصلوة بلاطهارة لاشتراطها بها و حصول الشرط معها بل انعرض لوجود الصلوة ولالعدمها في جانب الایجاب بل قضية ممكنة بالامكان العام فلا يمتنع فيها ثبوت الصلوة فعلا بالطهارة فيما اذا كانت تامة ولا عدمها فيما اذا كانت ناقصة من جهة اخرى وهذا قضية الشرطية فان الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ككك الكلام في الجزء في (قوله ع لا صاوة الا بماتحة الكتاب) فان القضية في جانب الایجاب ممكنة عامة فلا اشكال (قوله و الاشكال في دلالتها عليه بان خبر لا اما يقدر) (اقول المحكي عن التفتازاني عدم الحاجة الى تقدير خبر في مثل هذا التركيب واعل وجهه ان مة دمئل هذا التركيب هو السلب التام فكما ان مفاد الانسان موجود هو الثبوت لاثبوت شئى لشئى وهذه القضية تخالية عن الوجود الرابط وانما يكون الرابط نفس المحمول فتكون القضية ثنائية كك مفاد السلب التام سلب هذا الوجود و بحيث ان السلب قطع للنسبة في جانب الاثبات فلا جرم انه لا نسبة في جانب السلب لكي تقوم بالحاشرين فمفاد (لا اله) انه ليس اله اصلا الذي هو مفاد ليس التامة فمفاد لاء النفي هو السلب الذي هو معنى اسمى وان كان خرقا وليس المراد ان لاء النفي خرج عن معنى الحرفية الى الاسمية كما ربما يترأى من كلمات بعضهم (وهل هذا البيان ينهض للجواب عن الاشكال ربما يورد عليه بانه يقتضى السؤال عن الجهة وان نفى الاله بالامكان او بالفعل فعقد الایجاب على الاول الامكان له تعالى وعلى الثاني ثبوت الوجود له تعالى ولا دلالة له على عدم امكان اله آخر فلا ينهض جوابا عن الاشكال (و فيه ان الجهة انما تكون ملحوظة في القضية المشتملة على النسبة الواقعة بين الخاشيعين وهي التي تصف باحدى الجهات والمفروض قطع النسبة في مفاد السلب التام بمعنى ان المتكلم في مقام لحاظ قطع النسبة يرى عدم الآله في الخارج لا انتساب عدم الامكان او عدم الوجود اليه لكي يستل عن جهة النسبة وهذا القدر من الاعتماد بعدم الآله في الخارج ووجوده تعالى كاف المدخول في حصن الاسلام كما كان كك في صدر الاسلام هذا عامة توجيهه او فيه ان كون القضية ثنائية انما

يتأتى بالنظر الى الوجود الحقيقي الذي هو الملاك في صدق القضية فمتى كان المحمول مفهوم وجود الشئ و ثبوته كان ملاك صدقها نفس وجوده في الخارج فيكون القضية ملتزمة من نفس الماهية و وجودها باعتبار الخارج بخلاف ما اذا كان ثبوت شئ شئى فان هناك وجود للموضوع و وجود للمحمول له فيحتاج القضية في عالم العقل الى لحاظ ربط وجود المحمول الى وجود الموضوع لان ملاك الصدق فيها وجود الموضوع و وجود المحمول له و كون القضية ثنائية باعتبار الوجود الحقيقي لا يرفع الحاجة الى الربط في القضية عند اعتبار الموضوع والمحمول في مقام العقد بينهما وبهذا الاعتبار لا تخلوا عن النسبة هذا في الثبوت التام و في السلب التام وان كان قطعاً و هو الملاك في صدق كنهه لا يدخلوا عن النسبة في الواقع فاذا بصرح المسئوال عن الجهة فان كانت امكاناً فلا دلالة لها الا على اثبات امكان وجوده تعالى لا وجوده وان كانت فعلية فح وان دلت على وجوده تعالى الا انه لا دلالة لها على عدم امكان آله آخر فلا إشكال باق على حاله (قوله من دفع بان المراد من الاله هو واجب الوجود (اقول) هذا جواب عن الإشكال (تقريره) ان المراد من الاله هو واجب الوجود ومعناه ضرورة ثبوت الوجود بالضرورة الازلية و هذا الوصف لا يتحقق الا للحقيقة الوجود المستتخمة بجميع الكمالات بحيث لا يبقى في مقابله الا العدم المحض فينحصر في الفرد اذ لو صدق على شئ آخر لكان من نسخ الوجود فيلزم ان لا يكون ذلك الفرد حقيقة الوجود المحاوية لجميع الكمالات هف فح اما ان يقدر الخبير للامنافية لفظ موجود اولفظه امكان وعلى كلا التقديرين مثبت حقيقة التوحيد (اما على الاول) فلان نفى الوجود عن آله آخر يمتثل بالملازمة البينة على امتناعه اذ لو كان متصفاً بوجوب الوجود لزم وجوده فقدمه مساوق لا امتناعه هذا في عقد السلب و اما عقد الايجاب فقلالته على وجوده تعالى مستلزما لدلالته على ضرورة وجوده لموضوع ان اتصافه بوصف الاله بمعنى واجب الوجود انما يكون فيما اذا كان ذاته حقيقة الوجود ومن البين ان هذا المفهوم ماخوذ من حاق ذاته فلا ينفك عن الوجود فيدل عقد الايجاب على انه واجب الوجود (واما على الثانى) ففي عقد السلب دلالة على امتناع

آله آخر أو في عقد الإيجاب دلالة على إمكان وجوده تعالى لكن إمكانه مساوٍ لوجوده بل الضرورة وجوده خطبهما مريبانه مستوفى (إن قلت) ألم يكن الاعتقاد بوجوده تعالى ونفى الشريك في الدخول في حصن الإسلام مع قصور الإدراك عنهم حقيقة الآله بمعنى واجب الوجود (قلنا) بلى يكفي ذلك للقاصرين عقولهم عن فهم مثل هذا الحقائق لكن الكلام في حقيقة التوحيد ومن البين أن الواحد الحقيقي هو الذي لا ينقسم أصلاً إلى الأجزاء العقلية من الجنس والفضل ولا في الأجزاء الخارجية وإن كان لا ينقسم من جهة وينقسم من جهة أخرى فهو واحد من تلك الجهة لا مطلق فالواحد بالتوحد كالإنسان واحد من حيث مفهومه أو مكثراً من حيث الأفراد كما أن زيداً واحد بالعدد لا حقيقة والوحيد التي تكون صفة حقيقة الوجود تكون في طول الوحدات في الأشياء مقومة لها وتكون ثبوتها لذاته تعالى بالضرورة الأزلية وتكون عين ذاته تعالى بخلاف الوحدات الأخرى فانها عارضة زائدة على الأشياء فالوحدة اللازمة بحضابه ليست من سماع الوحدات الددية فتوحيدته تعالى عبارة عن الاعتقاد بثبوت هذه الوحدة له تعالى ولازمه الاعتقاد بامتناع اله آخر (إن قلت) بربما ذلك في حقيقة التوحيد لكن كلفته لا تدل على ذلك ولو بالدلالة الالتزامية لوضوح الحاجة إلى إثبات ذلك إلى البراهين العقلية في مقابلة شبهة ابن كمونة وغيره من المشركين (قلنا) قد سمعنا أن مفهوم واجب الوجود إنما يؤخذ من خلق حقيقة الوجود بلا حاجة إلى لحاظ أمر زائد عليه فمبلغ تصور حقيقة في عالم العقل يكون الالتفات إلى صفة وجوب الوجود على نحو المزمع البين إذ لا واسطة لثبوتها ولا لغروصها لكن يتوقف الانتقال منها اليها إلى تلك الواسطة فنفي ثبوت واجب الوجود في الخارج وإثبات فرد منه وهو الله الذي هو حقيقة الوجود يدل بالضرورة البينة على امتناع تحققه في ضمل غيره تعالى نعم لا بد من إثبات الصانع وأنه حقيقة الوجود بحيث لا يبقى في مقابلتها إلا العدم بالبراهين العقلية لكن الكلام في توحيدته تعالى في مقابلة الإشراف وهذا متأخر عن إثبات أصل وجوده تعالى ويرتفع شبهة ابن كمونة وامتناعه بإثبات كونه تعالى حقيقة الوجود بالمعنى الذي ذكرنا إذ لا يبقى في مقابلته

الا القدم (قوله ثم ان الظاهر ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرق المستثنى بالمفهوم) (اقول) لا بد لتحقيق كون هذه الدلالة بالمفهوم او بالمطوق من تمهيد مقدمة وهي ان القصر الذي يراد به الحصر عبارة عن تخصيص شئ بشئ بطريق معهود هكذا عرفوه في علم المعاني ومراهم من الطريق المعهود هي الطرق الاربعة وهي العطف بحرف النفي ولفظة بل (كما نقول (زيد شاعر لا كاتب وما زيد كاتباً بل شاعر والنفي والاستثناء نحو ما زيد الاشاعر أو ما شاعر الا زيدا) ولفظة انما (نحو انما زيد قائم وانما قائم زيد) وتقديم ما حقه التأخير (نحو تميمي انا) وهذه طرق اربعة وللقصر طرق اخرى مذكورة في الابواب الاخر والحاصل ان القصر إما مستفاد بمعونة الاداة كحرف النفي ولفظة بل ودالة الاستثناء ولفظة انما او بمعونة الجملة كتقديم ما حقه التأخير (ثم قالوا في القصر بمعونة الاستثناء ان التحقيق ان القصر مختص بالنفي والاستثناء المفرغ وما في حكمه واخرجوا نحو جائى القوم الا زيدا عن القصر وكذا ما جائى القوم الا زيدا (واستدلوا على ذلك بان المقصود بالقصر اثبات الذى يستفاد من المستثنى الذى هو المقصود عليه وانما ذكر النفي كما كيداً لاثباته فيكون حكماً واحداً يتضمن اثبات القصدى والنفي التبعي بخلاف ما سواه فان الحكم فى المستثنى منه مقصود بالاصالة وكذا الحكم على خلافه فى المستثنى قالوا لان القصر حكم واحد وهو تخصيص شئ بشئ يتضمن اثبات القصدى والنفي التبعي (هذا حاصل ما ذكره بعض المحققين على المطول لتوجيه تخصيص القصر بالنفي والاستثناء المفرغ وما فى حكمه والمراد من ما فى حكمه نحو ما جائى احد الا زيدا حيث يكون المستثنى منه مفهوماً عاماً يكون المقصود من نفيه قصر الحكم على المستثنى (اذا تمهد ذلك فنقول لاشك ان اداة الاستثناء لا تقلد وضعا الا على اثبات الحكم المستثنى او نفيه عنه كما هو قضية كون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً ولا يدل على ان المقصود بالافادة حكم المستثنى خاصة وان النفي فى المستثنى منه تمهيد وتوطئة للقصر على المستثنى فلا بد للقاتل بالمفهوم ان يقول ان الدلالة على القصر ناشئة من خصوصية الحكم فى الجانب المستثنى منه و

هي كون الحكم في جانبه تمهيداً و توطئة للقصر وليس الحكم المقصور مذكوراً في المنطوق وان كان المقصور عليه مذكوراً فيكون من سنخ المفهوم المدلول عليه بهيئة الجملة. لا بمؤنة الاداة الموضوعة لذلك (ولكن التحقيق انه بالمنطوق بمؤنة الاداة وضعا) ويانه انه لاشك ان القضية الاستثنائية مشتملة على اسنادين وحكمين احدهما نفى والآخر اثبات وهما واردان على موضوع واحد مذکور في القضية ولو تقديرها ولكن الارادة الجدلية متعلقة بواحد من الحكمين حسبما نبهنا عليه في دفع التناقض وقد يكون الحكم في جانب المستثنى منه توطئة لافادة الحكم في جانب المستثنى فيكون قصراً كما تقول ما حائني الازيد وقد يكون الحكم في جانب المستثنى توطئة لتقوية العموم وتثبيتته في جانب الستثنى منه كما اذا كان المستثنى ممن لا يعماء بشانه فيقول جائني القوم الازيد والمفروض ان زيدا لجنونه لا يليق ان يكون داخل في القوم الجائين فالقصور من الاستثناء تقوية للعموم وتثبيتته وقد يكون كلا الحكمين مقصوداً بالافادة ومن البين ان مفاد الاستثناء لا يختلف باختلاف الاغراض والدواعي فالحق ان القصر واحد من الدواعي خارج عن الحكم المدلول عليه في القضية لاسيما خصوصية كونه قصر قلب او قصر افراد او تعيين فان هذه كلها من الدواعي الخارجة عن المدلول بتاتا بل الاخبار يكون من الدواعي فضلا عن الخصوصيات الطارئة على الاخبار ومن البين ان مدلول اداة الاستثناء قصر الحكم نفياً او اثباتاً. على المستثنى اذ لا معنى للاستثناء الا ذلك سواء كان الغرض افادة ذلك ام لا فيكون حكم المستثنى من سنخ المنطوق الدال عليه الاداة وضعا (قوله و معاريف الحصر على ما قيل تعريف المسند اليه بالام والتحقق انه لا يفيد) (اقول) قد اسمعناك ان الحصر اما مستفاد بمؤنة الاداة او بهيئة الجملة والطرق لافادته بمؤنة الهيئة اربعة (الاول) تقديم الوصف العام على الموصوف الخاص وان يجعل الموصوف الخاص خيراً للوصف العام (نحو الامير زيد وصديقي عمرو) ويقيد الخاص بخارج الموصوف المساوي نحو الضاحك انسان والموصوف الاعم الضاحك حيوان (و استدلووا على افادة الحصر بوجوه (الاول) التبادر فان التبادر

من قول القائل العالم زيد ان العالمية مقصورة على زيد لا يتجاوز عنه الى غيره
 فيكون من خسر الوصف على الموصوف (الثاني) انه لو ام بقدر الخضر لزم الاختيار
 بالاختصاص عن الاعم وهو باطل و تقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس استحال
 حمل الفرد عليه لان الخمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس
 فيسمى ان يراد منه مقتضاة وهو ليس بفرد خاص لان المفروض عدم العهد الخارجى
 والذهنى كى يشار اليه فلا بد ان يخمل على الاستمرار فيصير المعنى ان كل ما صدق
 عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انخضر مقتضاة في الفرد لاستحالة اتحاد
 الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة فيما اذا كان الوصف منحصراً في الخارج في
 زيد كماً (في الامير زيد) او ادعاء ومبالغة كماً (في الشجاع زيد) والرجل بكر
 فالمراد هو المصادق الكامل في تلك الصفة بحيث يصح سلبها عن الغير ادعاء وقد
 لا يحتاج الى صرف الصفة الى استمرار الافراد بل يدعى اتحاد الجنس مع هذا الفرد
 كما يقال (هل سمعت بالاسد تعرف حقيقة فريد هو بعينه كما ذكره عبد القاهر
 في الخیر المحلى باللام هذا حاصل ما ذكره في القوانين) وزاد في الفصول وجها
 آخر وهو ان المقصود بالخمل عند تعريف المحمول باللام او كان مجرد الاتحاد
 في الوجود لضع تعريف المحمول لان هذا المعنى مما يفيد المحمول المنكر ايضاً
 فلا بد ان يكون المقصود به الاتحاد في الحقيقة او المفهوم ولو ادعاء انتهى) وفي
 الوجوه المذكورة نظراً في الاول فلانه لو اريد به اثبات الوضع للهية فمعه (اولاً
 انه لم يدعه احد من المثبتين والنافين ومن ثم احتج النافى بانه لو كان اعالم زيد
 مفيداً للخضر لكان العكس مفيداً له نعم احتمل صاحب الفصول الوضع للهية التركيبية
 الحاصلة من التقديم والتأخير ولم يجزم به (و ثانياً) انه لو كانت الهية موضوعة
 للخضر لزم التجوز فيما اذا سبقت الهية العرض آخر كما اذا كان المخاطب عالماً
 بوجود الامير في البلد لكن لا يعرف انه زيد فنقول الامير زيد قد صرحوا في التجوز
 (في اخوك زيد) بانه اذا علم المخاطب بان له اخاً ولا يعرف اسمه فنقول اخوك زيد
 واذا عرف زيداً باسمه وشخصه ولم يعرف انه اخوه فنقول زيد اخوك فتجعل المعروف

عنده مبتداء والمجهول عنده خبراً وان كان كلاهما معرفة (واما في الثاني) والثالث فلان عدم جواز حمل الاخص على وعدم رعاية القائمة في تعريف المحصور مخالفة للحكمة ومن البين ان ذلك لا يوجب الظهور العرفي في مخاويراتهم التي تكون لتأدية مقاصدهم الضرورية من دون التفات الى هذه المزاي الخفية مضافا الى ان عدم الجواز مقصور على الحمل الاولى والحمل الذاتي لا الحمل الشائع بمعنى انه لو اريد من حمل زيد على العالم كون مفهوم زيد عين مفهوم العالم او كون وجود زيد عين وجود العالم كان مقتضى اما لو اريد اتحاد زيد مع العالم في الجملة حتى يكون مفادة بعض العالم زيدا فلا يحتاج فيه وان كان فيه تضيق التعريف فالحق انه لا يفيد المحصور الا في حال اقتضاء المقام (بما انه) ان التقديم والتأخير من المزاي التي يرعاها اهل البلاغة عند رعاية مقتضى حال مخاطب فان كان المخاطب معتقداً بكون عزيزا مبرراً لازيد او كان معتقداً باشتراك الامارة بينهما او يكون متردداً في ذلك كافي الا ان التقديم الوصف العام على الموضوع الخاص ليفيد حضر الامارة على زيد اما بقلب اعتقاد المخاطب او بافراده او بالتعيين فافادة الحصر في هذه الصور انما يكون باقتضاء المقام و متى كان التقديم لا لهذا الغرض لم يكن تجوزا في الهيئة اصلا (الطريق الثاني) تعريف المسند (نحو زيد الامير) و قد ذكر التفتازاني في وجهه ان الام ان حملت لكونها في المقام الخطابي على الاستغراق وكثيرا ما يقال له لام الجنس فامر ظاهر لانه بمنزلة قولنا كل امير زيد وكل شجاع عمر على طريقة (انت الرجل كل الرجل) و ان حملت على الجنس والحقيقة فهو يقيد ان زيدا و جنس الامير و عمرا و جنس الشجاعة متحدان في الخارج ضرورة ان المحصور متحد بالموضوع في الوجود لظهور امتناع حمل احدا لمتمايزين في الوجود الخارجي على الآخر و يجب ان لا يصدق جنس الامير والشجاع الا حيث يصدق زيد و عمر و هذا معنى القصر انتهى) وفيه ما اوردها على الطريق الاول اذ حمل شئ على جنس لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به و حصرها عليه كما تقول الانسان زيد (و اريد به اتحاد جنس الانسان مع زيد في الجملة نعم يازم فيه تضيق لام التعريف اذ قولك زيد انسان

يفيد ذلك ولا بليق التضييع بمقام البلاغة ولا ضير فيه فى المحاورات العرفية التى يكون همهم فيها مصروفاً الى تأدية اصل مقاصدهم كيف انقضت نعم لو قامت قرينة على ان اللام للاستغراق لا فاد حصر مدخوله على محموله وهذا فى الحصر الادعائى ظاهر كما تقول الشجاع زيد فى مقام افادة انه لا اعتداد بشجاعة غيره لقصوره فيها عن رتبة الكمال وفى القصر الحقيقى مشكل جداً لو اريد من الاستغراق العموم فى الافراد الخارجية لوضح ان مفاده اتحاد زيد مع افراد الامير والمفروض انه لا فرد لمفهوم الامير الا زيد فتكون القضية تخالية عن المحمول اللهم الا ان يجعل المحمول المعرف بالام مفهوم الافراد الفرضية (الطريق الثالث) جعل الجنس فى مقام الجحد كقولنا (الانسان حيوان ناطق) وقضية اتحاد الجنس انحصار مفهوم الانسان فى الحيوان الناطق وهذا ظاهر و يحتاج الى القرينة (الطريق الرابع) تقديم ما هو حقه التاخير وقد صرح اهل البيان بان افادة الحصر فيه تعالى لادائمه ففقد يكون للاهتمام كقولهم تعالى (واما اليتيم فلا تقهر) او لرعاية السجع ونحوه

هذا
جزء ملحق
بالمجلد الثالث
للمحقق المدقق الشيخ محمد سلطان
العلماء مد ظله العالی
عالی رؤس
الانام

سنة ١٣٣٢

(قوله كيف وكان المعنى المركوز منه في الالذهان اوضح مما عرف به مفهومهما ومصادقهما)
 (اقول) كما ان المفاهيم العامة كمفهوم الشئ والوجود ونحوهما حاضرة بالذات في عالم العقل بلا حاجة الى تجشم كسب و تكلف اكتساب وهي البديهيات الموهوبة من واهب العصور
 و بيركتها يكتسب النظريات كك النظر في تلك المفاهيم الضرورية بمعنى ترتيب امور معلومة للتوصل الى امر مجهول وهي قوة موهوبة الهية بها يقتدر العقل ان يترتب اموراً معلومة بحيث يراعى العموم والشمول على نحو يكون الحدوا والرسم منعكساً و مطرداً فعنه
 اذ يحصل له علم جديد مثلاً اذا اراد معرفة الانسان عمد الى احضار مفاهيم عامة كالجوهر والجسم حتى ينتهي الى مفهوم الناطق ثم يراعى النسبة بين تلك المفاهيم الحاضرة و مفهوم الانسان وانها هي التساوي من النسب الابع بمعنى كلما صدق عليه هذه المفاهيم صدق عليه مفهوم الانسان ولا يصدق على ما لا تصدق عليه هذه المفاهيم اذن يحصل له معرفة الانسان فالعموم والشمول على نحو الاستيعاب طريق مسلك به الى تحصيل المجهول وهذه صفة طارئة على المفاهيم في عالم الذهن وهي ارتكازية وجدانية ضرورية للعقل و بها يحصل الفكر والنظر ومهما جعل تلك المفاهيم البديهية في قالب الالفاظ كقولنا الانسان حيوان ناطق صارت صفة للفظ بمعنى شمول مفهوم لفظ الانسان لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه الحيوان الناطق وشمول مفهوم الحيوان الناطق لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه الانسان فاذا كان يكون العموم صفة للفظ و وقع الاصطلاح على ذلك و هكذا الحال في الحدود والرسوم بما جمعها فظهر مما ذكرنا ان العموم والاستيعاب حقيقة ارتكازية حاصلة من قوة الفكر المجبولة عليها الموهوبة من الله تعالى و بها يتم سلوك العقل الى تحصيل الحقائق فكما ان مفهوم الوجود حاصل بالبديهة و يستنتج اكتسابه بالحدوا والرسم و ان ما يذكر له من التعاريف ليست التعاريف لفظية كك حقيقة العموم والشمول والاستيعاب ارتكازية جبلية ولئن حاول احدا ان يعرفها وقع في محذور الدور مثلاً اذا قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له فلا بد من مقياسه الحد مع المحدود حكماً وطريقاً ان لكل لفظ اثباتاً ونفيّاً ثابتاً كى يكون تعريفاً تاماً للعام فلا محالة ان معرفة العموم والاستغراق سابقة حاصلة قبل النظر في هذا التعريف فلو فرض عدم ارتكازها سابقاً و اريد حصولها بهذا التعريف لزم الدور لوضوح توقف حصولها على هذا التعريف وتوقف هذا التعريف

على سبق المعرفة بحقيقة العموم والاستيعاب والالام. يمكن من المقايسة بين الحد والمحدود من حيث كون النسبة بينهما هي المساوات العاصلة من تصادقهما على نحو العموم والاستيعاب ومما ذكرنا اتضح مراد الاستاذ من قوله (ولذا يجعل صدق هذا المعنى على فرد وعدم صدقه المقياس في الاشكال عليها بعدم الاطراد) فالمقياس اعني عموم الصدق صفة وجدانية للعقل غير حاصلة بالنظر والاكتساب حسبما اوضحناه بما لا مزيد عليه مضافا الى ان مفهوم العموم والاستيعاب امران تراعى سواء كان صفة للمعنى منتزعا عن الحركة الاستكمالية اعني الحركة في المبادئ ومنها الى المطالب على نحو خاص اوصفة للفظ حسبما اصطالحوا عليه و من البين ان الامر الانتزاعي مفهوم بسيط لاجنس له ولا فصل وكذا الاختصاص له لان الخاصة عرضي ينتهي الى ما بالذات كالضحك الناشئ من ادراك الامور الغريبة فمهما لم يكن لمفهوم العموم جنس وفصل ولا الخاصة فلا محالة لا يمكن تعريفه بالحد والرسم وهذا الوجه سار في سائر التعاريف الواقعة لموضوعات المسائل في هذا العلم و قد مر التنبيه عليه غير مرة في مطاوي المباحث (قوله فالظاهر ان الغرض من تعريفه انما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين مالا شبة) (اقول) مفهوم العام لا يترتب عليه اثر فقهي ولا اصولي و تقدم العام على المطلق عند التعارض ليس ثمة لنفس مفهوم العام بل هي ثمة لمصاديقه وكذا حجية العام المخصص فيما بقي وكذا عدم سارية الاجمال الى العام ونحوها من الاحكام كلها ثمرات و احكام لمصاديق العام فانظروا غرضهم من تعريف العام انما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين مالا شبة في انها افراد العلم ليشار بذلك الجامع الى ما يقع موضوعا لتلك الاحكام لا يبان ماهوما هيته ومفهومه لعدم ترتب ثمة فقهية ولا اصولية على تعريف مفهومه نعم ربما يتميز به ما ليس من مصاديقه كمفهوم العشرة وغيرها من مراتب الاعداد حسبما ياتي التنبيه عليه ان شاء الله (قوله ثم الظاهر ان ما ذكره من الاقسام من الاستغراق والمجموعي والبدلي انما هو) (اقول) قد اسمعنا ان العموم والاستيعاب صفة وجدانية تكون مقياسا لتمييز الداخل في مفهوم صالح للانطباق عليه من الخارج عنه ففي المعرفات والحدود تكون تلك الصفة الارتكازية مقياسا للتمييز بلا حاجة الى الالتفات اليها تفصيلا لوضوح ان حقيقة التعريف لمجهول انما هي التحليل وفتح ماهية المجهول الى جنس وفصل في عالم العقل بلا حاجة الى عقد قضية اصلا فبجرد حصول التحليل والتجزئة يحصل معرفة ذلك المجهول

ويرسم بكنهه في ذهن نعم في مقام التعليم للمتعلم لا بد من عقد قضية بان يقال الانسان حيوان ناطق وهذا بخلاف النتائج الحاصلة من الاقيسة فيحتاج في تحصيلها الى عقد قضيتين تكون واحدة منهما على نحو الكلية فالعموم والاستغراق ينتقلح من الارتكازية الى التفصيلية فلا بد من رعاية العموم والاستغراق في مقام استنباط مسائل العلوم ولكن العموم بالنسبة الى الاجناس والمفاهيم انما يقع في طولها لا في عرضها ويكون سوراً محيطاً للجزئيات التي يصلح ان ينطبق ذلك المفهوم عليها وجامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها كخيوط ناظم لها ومن ثم يتعين بتعيناتها ويتخصص بتخصصاتها وليس في حقيقة العموم الانفس الاحاطة والشمول فيكون حيثية الاستيعاب الطارى على جنس ومفهوم نحو نسبة بين المستوعب بالكسر اعني ذلك المفهوم والمستوعب بالفتح اعني تلك الجزئيات المندرجة فيه وبهذا الاعتبار يكون معنى حرفياً آلة لادراك حال الحكم في القضية من حيث تسريته الى تلك الجزئيات ومن الين انه يختلف كيفية تعلق الاحكام بالموضوعات مع ان العموم في الجميع بمعنى واحد يكون في طول الموضوعات واحكامها وواحدات شمول للمدخل لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه فيصر ببركة اداة العموم مروضاً للشمول والاستيعاب فحق الاداة ان يكون معنى حرفياً كما في المفازية (هر) ولكن لفظة (كل) في العربي اسم معرب ولاضير فيه لان كل معنى حرفي ينقلب الى الاسمي بمجرد اللعاط الاستقلالي فيكون لفظ كل مرادفاً للفظ الجميع ونحوه والحاصل ان اداة العموم موضوعة لابداع الشمول والاحاطة في مدخوله بالنسبة الى الحكم المترتب عليه وهذا المعلى مشترك بين انحاء الاداة حرفاً كانت او اسماً واما كون العموم استغراقياً او مجموعياً او بدلياً فليس مدلولاً للاداة ولا يتقسم معناه الى هذه الاقسام كاتقسام الشئ الى انواعه او حصصه الماخوذة في مقام الوضع شطراً او شرطاً في الموضوع له لوضوح ان تلك الخصوصيات حاصلة في المدخول باعتبار اختلاف كيفية الحكم المترتب عليه وقد عرفت ان الاداة هاربة عن تلك الخصوصيات والتعينات بتاتاً وليس شأنها الا افادة الاحاطة والاستيعاب في متعلقها والافرازية والمجموعةية مدلول عليهما متعلقهما جائت من ناحية الحكم (نقل وتعقيب) (وقد يقال) كما في تقريرات بعض الاعلام ان عدالعموم البدلى من اقسام العموم فيه مسامحة واضحة بداهة ان البدلية تنافي العموم فان متعلق الحكم ليس الافرد واحد فقط اعني الفرد

المنتشر مع البدلية عامة فالعموم انما هو فيها لافى الحكم انتهى كلامه (وفيه ان العموم صفة عارضة على مدخول الاداة وليست صفة له بالذات والاداة كلفظة (اى) وضعت لابتداء عموم البدلية فى مدخولها باعتبار ان الحكم مترتب على واحد على البديل لافى كل واحد فالاحاطة والشمول انما يجئ من ناحية الاداة وانما يطلق العلم على مدخول الاداة لاجل كونه معروضا للعموم بمعونة الاداة (وربما يقال) كما فى مقالات الاصول الظاهران جهة الاستيعاب لمصاديق المدخول محفوظة وانما الامتياز بين البدلى وغيره بلحاظ خصوصية مدخوله من كونه نكرة او جنساً فان فى النكرة اعتبرت جهة البدلية دون الجنس انتهى موضع الحاجة) ومقصوده الفرق بين البدلى والعموم الاستغراقى والمجموعى بان ميزهما ليس الا بكيفية تعلق الحكم بهما بخلاف البدلى فانه ناش من قبل نكرة المدخول (وفيه ان الواضع لم يضع لفظة (اى) للافادة العموم البدلى ولم يشترط فى مدخوله ان يكون نكرة كما فى (رب) فان مدخولها نكرة بخلاف (اى) كما فى قوله تعالى (ايا ما تدعوهم الى) ايا ما تدعوهم الى الاجلين قضيت فلا عدوان) وقد اسمعناك ان اداة العموم لافادة كيفية ارتباط الحكم بالموضوع فمهما كان الحكم مترتباً على واحد على البديل وجب على المتكلم الاتيان بلفظة اى فيما اذا كان غرضه افادة العموم البدلى لا الاطلاق البدلى سواء كان مدخوله نكرة ام لا فاذا ن لافرق بين لفظة اى وسائر الادوات وان كان خصوصية الوضع فيها متفاوتة وقد اثار الاستاد فى الهامش الى الجواب عن هذا التوهم بما يقرب مما ذكرنا (فتلخص من جميع ما ذكر ان شان ادوات العموم ابتداء الشمول فى المدخول الذى يكون موضوعاً فى القضايا ويصير بمعونتها معروضاً للاستيعاب لجميع ما يصلح ان ينطبق مفهوم المدخول عليه (فتارة) يتعلق الحكم به على نحو يكون كل فرد من مفهوم المدخول موضوعاً عليه للحكم وهذه هى القضية المحصورة سواء كانت خارجية او حقيقية خبرية كانت ككل انسان ضاحك او انشائية كقوله اكرم كل عالم (واخرى) يتعلق الحكم به على نحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو اخل باكرام واحد (فى قوله اكرم كل فقيه) لما كان متبئلاً اصلاً بخلاف الصورة الاولى فانه باكرام واحد وترك الآخر يكون مطعماً بالنسبة الى ذلك الواحد وعاصياً بالنسبة الى الآخر هذا فى الانشاء وفى الاخبار كقوله (فتتح العساكر البلد) لو وضع ان الفتح قائم بالمجموع فيكون العموم فيه مجموعياً لاستغراقياً (ودلالة) يتعلق الحكم به

لى نحو يكون كل واحد موضوعا على البديل بحيث لو اكرم واحد منهم لقدا طاع وامثل كقول المولى
اكرم اى واحد من العلماء فنظهر ان اختلاف الاقسام الثلاثة انما جاء من ناحية الحكم هذا توضيح
كلمات الاستاد (نقل وتعقيب) قال بعض المحشين قدم فى ذيل (قول الاستاد باختلاف تعلق الاحكام
به) اى باعتبار موضوعيته للحكم بلا حظ على نحوين لان النحويين يتحققان بتعلق الحكم به لاستحالة
اختلاف المتقدم بالطبع من ناحية المتأخر بالطبع بيانه ان مصاديق العام لها مفاهيم متقومة بالكررة
بالذات فلها وحدة مفهومية وكثرة ذاتية فقد يرتب الحكم عليه بلحاظ الكثرة كما فى الكل الافرادى
وقد يرتب الحكم عليه بلحاظ تلك الوحدة كما فى الكل المجموعى انتهى كلامه ملخصاً)
(وفيه ان القيود الناشئة من ناحية الحكم و ان كانت من قبود الموضوع فى نفس الامر
الا انه لا يستلزم تقييده فى لحاظ المتكلم فى مقام ابداع الحكم الا ترى ان (قولنا الانسان
نوع) قضية طبيعية يكون الموضوع نفس الانسان فى لحاظ المتكلم مع ان الموضوع
مقيد بكونه فى الذهن فى الواقع وقد مربيانه مستوفى فى مبحث الطبائع وقد عرفت ان الاداة
مرأة لجهة الكثرة فى المدخول ويمتنع توجه اللحاظ بالاستقلال الى جهة وحدة المفهوم لكى
يجعل بهذا الاعتبار موضوعاً للكل المجموعى فالكثرات ملحوظة بالاستقلال بمؤنة الاداة
دائماً والتفاوت بين الكلى المجموعى والافرادى انما يجئ من ناحية الحكم فان كان وحدانياً
غير قابل للانحلال لزم تقييد الموضوع بقيد المجموع والافلاتقييد اصلا وسبباً وجهه فى التأسيس
(قوله وقد اشدح ان مثل شمول عشرة وغيرها لاحادها المندرجة تحتها ليس من العموم)
(اقول) ربما يترأى من القوانين كونها من العموم (قال لامانع من جعل العشرة المشبة ايضاً عاماً
كما يشهد به صحة الاستثناء انتهى كلامه) ولعل نظره الى ان قوله (له على عشرة دراهم الواحد) يتناول
جميع احاد العشرة بدليل صحة الاستثناء اذ قضية الاستثناء اخراج مال الولاة لدخل فى المستثنى وانما
خصه بالعشرة المشبة لان النفي فى العشرة المنفية (فى قوله ليس له على عشرة دراهم) يمكن
لن يتوجه الى المجموع فيصدق مع اشتغال ذمته ببعض منها فلا يكون ظاهراً فى عموم النفي
هذا توضيح كلام صاحب القوانين (و فيه ان اسم العدد كالعشرة موضوع للدلالة على مرتبة
معينة من مراتب العدد بحيث تكون مبيانية للآخرى و من ثم يختلف احكامها من الزوجية
والفردية فالعشرة زوج والتسعة فرد ولا يصح ان يقال العشرة زوج و فرد باعتبار اشتغالها

على النسبة نعم الجامع بينهما هو الواحد لا بشرط وهو ما به الاشتراك وهو بعينه ما به الافتراق بينهما و بهذا الاعتبار يكون مراتب الاعداد كلها مباينة للواحد بشرط لا اذ هو ليس من منح العدد و ان كانت يتراكب منه مراتب العبد و مهمما كانت العشرة مباينة مع المراتب الاخر التي دونها لم تكن صالحة بمفهومها للانطباق على مادونها انطباق الكلي على افراده ومع عدم صلوحها كك يتمتع دخول اداة العموم عليها لما عرفت انها لا فائدة الشمول و الاستغراق فيما يصلح للانطباق بحيث تصير الاداة سوراً حاصراً لجميع الافراد تحت الحكم المترتب عليها اما بنحو الاستغراق المجموعي او الافرادى او الفردى نعم لا باس باس داخل المورد على العشرة المنكرة بان يقال اعط كل عشرة من العلماء ديناراً لوضوح انها صالحة للانطباق على كل واحدة من العشرات لكن الحكم لا يشمل احاد العشرة اصلاً (والجواب) عن صحة الاستثناء ان الاستثناء لا يصلح دليلاً على دخول استغراق الحكم لكل من احاد العشرة فى مفهوم العشرة وضعاً بل انما يكشف عن اعتبار التعدد فى مقام الاستعمال باعتبار كون الاحاد اجزاء لها لا افراداً لها فيصح الاستثناء بهذا الاعتبار وبهذا الاعتبار يصح دخول الاداة فى العشرة المعروفة بان يقال اعط زبداً كل عشرة فيكون مجموعياً فعدم اعتبار التعدد الفردى فى مفهوم العشرة لا ينافى اعتباره فيها بالجزئية و هكذا سائر مراتب الاعداد و لعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا (قوله لاشبهة فى ان للعموم صيغة تخصه لغة و شرعاً كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما) (اقول) و لتحرير محل النزاع ينبغي التكلم فى موضعين (الموضع اول) فى المراد من العموم المتنازع فيه والمحكى عن المضدى ان النزاع يختص بالفاظ العموم الخصوصية التي تتضمن معنى العموم كمن و ماء الشرطية والاستفهامية ونحوهما من اسماء الشرط والاستفهام والمجمع المعرف والمضاف و مفرديهما والمنكرة فى سياق النفي ولا خلاف فى الفاظ العامة كلفظة كل و اجمع و اكنع و نحوها ولكن الذى يترأى من عبارة المعالم عموم النزاع لكليتهما (و عندى ان ثبوت العموم فى الفاظ العامة ضرورى لا يعتبره ريب ولا ينبغي ان ينازع فيه لما تلونا عليك ان معنى الشمول والاستغراق واقع فى رتبة طولية بالنسبة الى كافة المفاهيم القابلة للانطباق على ما تحتها من الافراد ولا شك ان الموضوعات فى القضايا المعقولة المرتبة للاستنتاج فى انفسها مهمات عارية عن الدلالة على الاستيعاب فلامحالة تمس الحاجة الى مفهوم

زائد يقع في طول تلك المفاهيم المهمة كى تصوير القضية كلية اذن يحصل النتيجة وهل يسم
 للوضع التواني في ذلك و عدم وضع لفظ لذلك مع تكرار الحاجة الى التعبير عن ذلك
 لكل احد في كل يوم سبعين مرة او ازيد و مع العلم التفصيلي بالوضع لاحاجة
 الى التثبيت بذييل التبادر و نحوه من امارات الحقيقة (الموضع الثاني)
 في المراد من الخصوص والمراد به في مقابلة العموم لفظ البعض ونحوه مما يصدق على المراتب
 التي دون الجميع مما ينقص عنه بواحد او اثنين او ثلاثة الى ان يصل الى آخر المراتب
 الذي هو منتهى التخصيص (ثم هل مراد المنكرين انكار ظهور الفاظ العموم في العموم
 في موارد الاستعمالات او دعوى وضع الفاظ العموم لمفهوم البعض الصادق على كل من مراتبه
 على البديل على حد الاشتراك المعنوي او لمصاديقه على نحو الاشتراك اللفظي لوعلى طريقة
 الوضع العام و الموضوع له الخاص او للبعض المعين من مصاديقه كاول مراتب الخصوص
 او آخر مراتبه الذي هو منتهى التخصيص احتمالات وربما يترأى من محكي عبارة الشيخ
 ره في العدة ان المراد منه هو الوضع لآخر المراتب و يظهر من محكي عبارة المنيه ان
 المراد منه هو الاشتراك المعنوي بين ما دون الجميع و يظهر ذلك من عبارة القوانين وقضية
 دليلهم (ان الخصوص متيقن الارادة على كل حال) ان يكون مرادهم هو الوضع للخصوص
 بمعنى اقل ما يمكن ان يكون مراداً لاغيره من المراتب ولا مفهوم البعض وقضية تشبيههم
 بغلبة الاستعمال في الخصوص عديم تعيين مرتبة من المراتب اذ تمهد ذلك فان كان غرضهم
 انكار الظهور نظراً الى كثرة استعمال العام في الخصوص (فقيه منع لما سيبحث في التخصيص
 بالمتفصل وبالاستثناء المتصل من استعمال العام في العموم على نحو الارادة الاستعمالية واما
 في القيود المتصلة كنحو له اكرم العلماء العدول فيمكن ان يقال ان العام مستعمل في العموم
 و انما اريد الخصوص بمعونة دال آخر ومع التنزل فليس الكثرة بمثابة بالغة الى حد الانصراف
 الى الخصوص و ان كان غرضهم دعوى الوضع بواحد من الانحاء المذكورة فيردها ما نفي
 كلمات الاحتاد) ثم قد عرفت المراد من صيغة الخصوص وهي لفظة بعض ونحوه لا الاعلام
 الشخصية و نحوها مما وضعت للخصوص كما ان المراد مما يشترك هي اسماء الاجناس مما
 هي قابلة للانطباق على ما تحتها من الافراد و ادخول لفظ العموم و الخصوص عليها (قوله

ولأننا في اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية با دعاء انه العموم او بعلاقة () اقول قد يستعمل العام في الخصوص عناية كقول القائل انت كل الرجل والمراد انت الكامل في الرجولية فكان الرجولية مقصورة عليه لا تتجاوز الى غيره ولا تجوز في لفظ كل لانه بعد تنزيل الشخص منزلة الكل ادعاء قد يستعمل لفظ العموم فيه وقد يستعمل فيه بعلاقة العموم والخصوص كما يقال (بنو فلان قتلوا زيداً) و انما قتله واحد منهم فقد تجوز في لفظ بنو فلان حيث اربا منه الخاص اعني واحداً (و اما قولهم (جمع الامير الصاغة) فهذا استقراق عرفي اذ لم يجز الامير الا صاغة بلده لا صاغة العالم كلهم ولو اريد من الصاغة خصوص صاغة البلد ثم ادخا فيها لفظة لام التعريف لم يكن في العموم تجوز واستعمال العموم في الخصوص مغا للخصيص وسيجئ انه لا تجوز في انحاء التخصيص سواء كان متصلاً او منفصلاً (و تشب بالفضية المشهورة (ما من عام و قد خص) منقوض بعموم (قوله تعالى ان الله علم كل شئ قدير) لعدم تطرق التخصيص فيه وفي نظائره كقوله (ان الله بكل شئ محيط) فيكون العموم في هذه القضية المشهورة مخصصة مضاعفاً الى انه استدال بالعموم لانه العموم فهذا اعتراف بالعموم من حيث لا يشعرون (و بالجملة هذه الاقوال مع عدم وضو مرادهم سخيفة جداً فلنطوى عنه كشحاً (قوله وربما عدم الالفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي او النهي ودلائها عليه) (اقول) لما فرغ عن اثبات ان للعموم صيغة تخصه على عدة من مصاديقه و منها النكرة في سياق النفي او النهي والمراد من النكرة هي الطبع الساخوذة مع قيد الوحدة فيكون حصه من الطبيعة الا بشرطية وتكون كلياً منطبقاً كثرين لا جزئياً مردداً حسبما يترأى من صاحب الفصول و سيأتي بيانه في مبحث المط والمقيد فخرج اسم الجنس الواقع في حيز لا النافية للجنس (نحو لارجل في الدار) و المتلو بمن الاستغراقية (نحو ما من رجل في الدار) فانها صريحة في العموم كما نص اهل العربية و من ثم لا يصح ان يقال لارجل في الدار بل رجلان بخلاف النكرة في سياق النفي فانها ظاهرة في العموم ويصح ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان (والتحقيق ان وجه الصر في العموم في نفي الجنس ليس هو الوضع بان يكون الموضوع الهيئة التركيبية او خص اسم الجنس الواقع بعد النفي وان ادعاء بعضهم نظراً الى تبادل العموم بل الوجه دلالة من الاستغراق

مجازاً (ومنها الكنايات) كزيد كثير الرماد ومهزول الفصيل وجبان الكلب وطويل النجاد ونحوها فان دلالتها على لوازمها انما تكون بالدلالة الالتزامية حسبما صرحوا به فى علم البيان بخلاف المجاز (كقوله رايت اسداً يرمى) فانه مستعمل فى المعنى المجازى بالمطابقة فالكنايات تكون مستعملة فى الدانيل المطابقة للتوصل الى افادة لوازمها فتكون حقيقة وليست كاذبة ولولم يكن هناك كثرة رماد او فصيل اصلان الجملة الخبرية مهما سبقت للاعلام بمعناها المطابقة ولم تكن مطابقة للواقع كانت كاذبة بخلاف ما اذا سبقت لإفادة اللوازم فان الملاك فى صدق القضية ح مطابقة المدلول الالتزامى للواقع و لكنها استعملت حقيقة فى المعنى المطابقى (ومنها الاستثناء) فانه من الاثبات نفى ومن النفى اثبات وقد تشتموا فى رفع اشكال التناقض وكل فرقة اجابوا عنه بجواب لم ترتضه فرقة اخرى (والتحقيق فى الجواب ان يقال ان المستثنى منه قد استعمل فى العموم بارادة استعمالية - و طئة لاجرا المستثنى من المراد الجدى (اما) للتنبيه على اقوائية العموم فى الباقي لوضوح ان العام بالاستثناء يخرج عن كونه معرضاً للتخصيص كما اشتهر انه (مامن عام الاو قد خص) فيصر اقوى فى شمول الباقي (واما) للقصر حقيقةً او اضافياً كما فى المستثنى منه المنفى كقوله (ليس الامير الا زيداً) (وليس زيد الاعمال) و قد افردوا فى المعانى باباً للقصر وانجاءه والفصر من المزيا التى يختص بها البلغاء ولا يتم الا بما ذكرنا (وقد اجابوا عن اشكال التناقض باجوبة لا تغلوا عن الغل (قال نجم الائمة الشيخ الرضى ثم ان الاستثناء مشكل باعتبار معقوليته لان زيداً فى قولنا جائتى القوم الا زيداً لو قلنا انه غير داخل فى القوم فهو خلاف الاجماع لانهم اطبقوا ان الاستثناء المتصل مخرج ولا اخراج الابدع الدخول وان قلنا انه داخل فى القوم والاخراج زيد منهم بعد الدخول كان المعنى جاء زيد مع القوم ولم يجئ زيد وهذا تناقض ظاهر فقال بعضهم فختار انه غير داخل بل القوم فى قولك جاء زيد عام مخصوص لى ان المتكلم اراد بالقوم جماعة ليس فيهم زيد و قوله الا زيد قرينة تدل السامع على مراد المتكلم و انه اراد بالقوم غير زيد وليس بشئ لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء مخرج (وقال القاضى عبد الجبار ايضاً) انه غير داخل لكنه قال المستثنى والمستثنى منه آلة الاستثناء بمنزلة اسم واحد فقولك له على عشرة (الواحد) بمعنى له على تسعة لا فرق بينهما من وجه فلا دخول ولا اخراج و

هذا ايضا غير مستقيم لقطعنا بان عشرة فى كلامك هذا دالة على المبنى الموضوعه هى ا مفردة بلا استثناء و هو الخمستان والا مفيد للاستثناء و واحد هو المخرج و تسعة لا تدل على شئ من هذه المعانى الثلاثة (وقال) آخرون و هو الصحيح و هو ان المبنى ليس منسوب الى القوم فقط بل هو منسوب الى القوم مع قولك الازيد كما ان نسبة الفعل فى نحو جائئى غلا زيد و رأيت غلاما ظريفا الى الجزئين معا (و زبدة الكلام) ان دخول المستثنى فى جنس المستثنى منه ثم اخراجه بالا و اخواتها انما كانا قبل اسناد الفعل او شبهه اليه فلا يلزم التناقض لانه بمنزلة قولك القوم المخرج منهم زيد جائئى لان المنسوب اليه الفعل و ان تاخر عنه لفظا لكن لا بدله من التقدم وجودا على النسبة التى عليها الفعل انتهى كلامه ملخصا) وير على الجواب الذى اختاره الرضى اولا بان هذا مخالف لما سبق منه فى بحث تقدير الفاعل اذا وقع مفعوله بعد الاحيث قال ان اكثر النحاة منعوا ان يعمل ما قبل الايما بعد المستثنى منه و ذلك لان ما بعد الامن حيث المعنى من جملة مستأنفة غير الجملة الاولى لان قولك ما جائئى الازيد بمعنى ما جاء نى غير زيد و جائئى زيد فاختصر الكلام وجعلت الجملتان واحدة اذ يشعر كلامه هنا على ان المستثنى مع المستثنى منه من جملة واحدة معنى (وثانيا) بان لازمه ان لا يكون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس كما هو مذهب الحنفية (بيان الملازمة ان المفروض انه ليس فى الكلام الانسبة واحدة و المنسوب اليه هو المستثنى منه مقيدا بخروج المستثنى منه قبل النسبة فيكون المستثنى مسكوتا عنه فى الكلام وفساد التالى ظاهرا ذيل بطلان القصر فى النفى وعدم افادة كلمة لا اله الا الله للتوحيد و قصر الالوهة على الله تعالى المهم الابعو المفهوم على القول به فى التقييد مع ان القصر مدلول بالمنطوق لا بالمفهوم حسيما مريانه فمتى ظهر فساد هذه الاجوبة الثلاثة المنقولة فى عبارة الرضى فلا بد من ابداء وجه رابع لرفع التناقض و هو الذى نبهنا عليه من كون العموم قبل الاستثناء مراداً بارادة استعمالية لا جدية للتصديق والتوطئة للقصر كما فى المنفى او تقوية العموم فى الباقي كما فى الميثب والاستثناء اخرا عن المراد الجدى فلا تناقض فصار الاستثناء دليلا على صحة الارادة الاستعمالية (و منها بدل البعض وبدل الاشتمال كقوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لوضوح ان الناس جنس يعم المستطيعين و غير هم فيكون بمنزلة ان يقول الله تعالى و ا

حج البيت على جميع الناس مستطيعهم وغير مستطيعهم والله حج البيت على مستطيعهم خاصة وهذا التناقض يرتفع بالارادة الاستعمالية فى العموم للتوطئة للتخصيص امتناناً على الفقراء وتقوية لعموم الباقي للاغنياء (ومنها) التمثيل المركب كقولك (تقسم رجلاً وتؤخر اخرى) لافادة التحير للمخاطب ولا تجوز فى المفردات بل فى هيئة الكلام على مختار التفتازانى حيث ذهب الى ان للهيئة وضعاً نوعياً للاخبار وقد سقت هذه الهيئة لغرض آخر غير الاخبار وقد مرفى صدر الكتاب ما هو الحق فى ذلك (هذه جملة القول فى القضايا الخبرية وكذا الكلام فى الانشآت الا انه فرق بين التخصيص المتصل والمنفصل فان اداة الاستثناء ونحوها المتصلة بالكلام توجب ظهوراً واحداً للمجموع فيما عدى المستثنى اذ هذا شأن القرينة المتصلة واما فى المنفصل فليس مصادماً لاصل ظهور العام فى العموم ولو لضرب القاعدة بالارادة الاستعمالية وانما الحجة ليكون المكلف حجة على الباقي عندور المخصص وقد عرفت ان الاستعمال كك حقيقة فى العموم فيكون المخصص مانعاً عن حجة ظهور العام لمانعاً عن انعقاد اصل الظهور (ايقاظ) قد اندح من مطاوى ما ذكرنا ان انحاء تخصيص العام ثلاثة (الاول) التخصيص بالوصف ونحوه كقولك اكرم العلماء العدول حيث ان اداة العموم قد استعملت هنا بعد التخصيص فيكون دائرة العموم ضيقاً من اول الامر كقولهم ضيق فم الركية (الثانى) التخصيص بالاستثناء و بدل البعض و نحوهما حيث ان العام اريد به جميع مسمياته بالارادة الاستعمالية ثم صرف عنه الحكم الى البعض (الثالث) التخصيص بالمنفصل حيث انه لم يصرف عنه الحكم الى البعض بل باق على ظهوره فى العموم بعد ورود التخصيص بالمنفصل وانما التزاحم بين العجيبة ويقدم الخاص تحكيماً للا قوى ظهوراً ويمكن ان يعرف التخصيص الجامع بين الثلاثة بان يقال التخصيص قصر مدلول العام او حكمه الجدى على بعض ما يتناوله لكن تقييد الحكم بالغاية كقولنا اكرم العلماء ان الى يفسقوا ليس من التخصيص اصلاً لوضوح ان الحكم فى العام انما يتعلق بالجميع و يستمر الحكم الى حصول الفسق لهم (اذا تمهدت هذه المقدمة فترجع الى شرح كلمات الاستاد و دفع ما اورد عليه من الاشكالات) قوله فلما عرفت من انه لا تخصيص اصلاً وان اداة العموم (اقول) اما فى الوصف

وغيره من القيود المأخوذة فى المدخول فظاهراً لآن لفظة كل انما تدخل بعد اعتبار تلك القيود على المجموع فيكون المدخول فى قولك كل رجل عالم هو الرجل الموصوف وقداًريد من الرجل نفس الماهية ومن الوصف معناه على نحو تعدد الدال والمدلول فلا تخصيص اصلاً بمعنى قصر الحكم على بعض ما يتناوله العام لوضوح عدم ترتيب الحكم على ماهية الرجل ثم قصره على العالم ولا مجاز لآنى لفظة كل ولا فى المدخول حسب ما لوضحنا به الاً مزيد عليه (واما فى الاستثناء ونحوه) فلان الاداة قرينة على كون المراد الجدى هو البعض وان العموم انما هو باعتبار المراد الاستعمالى فالمستثنى منه قد استعمل فى العموم فليس هناك تجوز اصلاً والاداة قرينة على المراد الجدى بقا اعتبار المراد الجدى لا تخصيص حقيقة وان كان بالنظر الى المراد الاستعمالى تخصيصاً لما نهبنا عليه من انه صرف الحكم عن الكل الى البعض (نقل و تعقيب) (قال فى تقريرات بعض الاعلام و المحققون من المتأخرين ذهبوا الى كونه حقيقة مطم و هو الاقوى وقد استدلل عليه بوجوده (الاول) ان العام المخصص و ان لم يرد منه العموم بالارادة الجدية لكنه مراد منه بالارادة الاستعمالية دائماً و الميزان فى كون اللفظ حقيقة فى معنى او مجازاً فيه هو الارادة الاستعمالية دون الجدية و فيه ان المراد من الارادة الاستعمالية ان كان ارادة ايجاد المعنى البسيط العقلانى باللفظ بحيث كان اللفظ والارادة مغفولين حين الاستعمال فهذه هى الارادة الجدية لعدم تقوم الاستعمال الا بذلك وان اريد منها الارادة الهزلية المقابلة للجدية المنفكة عن ارادة ايجاد المعنى باللفظ حين الاستعمال فلا تنعقل لها معنى معقولاً انتهى كلامه) (و فيه ان ارادة المعنى باللفظ بحيث كان اللفظ والارادة مغفولين حين الاستعمال على قسمين (تارة) يكون المقصود الاصلى بالافادة نفس المدلول و هذه نسميها بالارادة الجدية (و اخرى) يكون المقصود الاصلى شيئاً آخر كما فى قولك (تقدم رجلاً و تؤخر اخرى) فان المقصود الاصلى افادة التحير الذى هو خارج عن مدلول الكلام ولكن استعمل هذا الكلام فى معناه الحقيقى ولا تجوز فيه لآنى المفردات ولا فى الهيئة فيما اذا كان كناية لآنى لآنى و هذه تسمى بالارادة الاستعمالية و كون اللفظ ظاهراً فى المعنى الالتزامى لا يوجب استعماله فيه والا لخرج عن كونه معناً التزامياً و يصير معناً مطابقاً كما فى انحاء المجازات فان اللفظ مستعمل ابتداءً فى المعنى المجازى و يكون المعنى المجازى معنى مطابقاً للفظ فظهر ان افناء اللفظ فى المعنى مشترك

بين القسمين ولا وجه لقصره على الجدية وقد او ضحنا سبيله سابقا بما لامزيد عليه (ثم قال قده الثانى) ان التخصيص لا يلزم عدم ارادة العموم من اللفظ بدعوى ان العام المخصص اريد منه العموم لكنها بارادة تهيدية ليكون ذكر العام توطئة لبيان مخصصه وحشما كان العموم مرادا من اللفظ فلا محالة يكون اللفظ مستعملا فى مناه الحقيقى وفيه ان ذكر العام للدلالة على مناه بالدلالة التصورية توطئة لحصول الدلالة التصديقة بالقياس الى مجموع الكلام و ان كان صحيحا الا انه يخص بخصوص التخصيص بالمتصل دون غيره و ما هو العدة فى المقام انما هو التخصيص بالمنفصل انتهى كلامه) وفيه ان التخصيص باداة الاستثناء يحتوى على اسنادين ومن ثم يكون الاستثناء من النفى اثباتا ومن الاثبات نفيا وليس ذكر العام هناك لجرد الدلالة التصورية توطئة لحصول نسبة واحدة تصديقة بل العام قد استعمل فى العموم بارادة استعمالية ثم اخرج عنه المستثنى باعتبار المراد الجدى فالقضية الاستثنائية تنحل الى قضيتين مستقلتين فلا جرم ان الارادة فى الاولى استعمالية وفى الثانية جدية و قد كشفنا عن وجهه سابقا (ثم قال قده الثالث) ان العام انما يستعمل فى العموم دائما لكنه من باب جعل القانون والقاعدة فى ظرف الشك ولا ينافيه ورود التخصيص بعد ذلك و فيه ان ورود العام فى بعض الموارد لبيان حكم الشك و ضربا للقاعدة حينه كما فى قاعدة الاستصحاب والطهارة ونحوهما وان كان مما لا ينكر الا ان التخصيص فى تلك العمومات فى غاية القلة بل تقدم شئ عليها يكون بنحو الورد او الحكومة و اما العمومات الواردة لبيان الاحكام الواقعية الثابتة للاشياء من دون نظر الى حال الشك فعمل العرف بها حال الشك لا يكشف عن كونها واردة فى مقام ضرب القانون والقاعدة اذ العمل بها حال الشك يتفرع على كشفها عن المردات الواقعية و كون المتكلم بها ملقباً لها لبيان الحكم الواقع فيستحيل كونها واردة قاعدة لموارد الشك كما هو واضح انتهى كلامه) وفيه ان الالتئام لبيان الحكم الواقعى على قسمين (تارة) لا يتعقبه التخصيص اصلا فتمام الافراد مرادة بالارادة الجدية (واخرى) يتعقبه التخصيص قبل حضور وقت العمل ومن البين ان لتسرية الحكم الى هذا الفرد الخارج عن المراد الجدى مصلحة فى نفس القاء العموم فيكون العموم لضرب القاعدة وجعله حجة على المراد الجدى مالم يقم حجة على خلافه وهى التى نسميها بالارادة الاستعمالية وهى الميزان

في كون اللفظ حقيقة حسيما مريئانه وليس الكلام على الاصول العملية المضروبة للشك لوضوح ان مداليها احكام جدية مرادة بالارادة الجدية و لا وجه لتوهم الارادة الاستعمالية فيها (ثم لا يخفى ان مرجع الوجوه الثلاثة الى واحد هو كون المعنى في هذه الموارد مراداً بارادة استعمالية غاية الامر اختلاف الدواعي عليها (فتارة) للتوطئة ليكون ذكر العام توطئة لبيان مخصصه (واخرى) يدعى ضرب القانون فلا وجه لعددها ثلاثة (لا يقال) لاشك ان اشأت الشارع غير متقومة بالارادة بمعنى خلو الصيغة عند عدم الارادة عن المدلول بثاناً فلا بد ان يكون الحجية بلحاظ كاتفية الانشاء عن كونه بداع البعث الجدى ومن البين ان الانشاء الواحد المتعلق بموضوع متعدد لو كان بداعى البعث الحقيقى كان منشاء لا تنزاع البعث حقيقة بالاضافة الى كل واحد واما لو لم يكن بعثاً حقيقياً بالاضافة الى بعض الافراد مع كونه متعلقاً به في مرحلة الانشاء فلازمه صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هي الداعى و الحجية و ان كانت جهة جامعة لثرتبها على الكاشف عن البعث لا على المنكشف لكنه بعد ورود المخصص وانكشف كون الداعى جعل القاعدة لجعل الداعى والباعث لا يترتب عليه الحجية و لا الباعثية اما عدم ترتب البعث فلانه لم ينشاء هذا الواحد بداعى البعث و اما عدم ترتب الحجية فلان الحجية متقومة بالكاشف عن البعث و قد انكشف انه لم ينشاء بداع البعث في شئ من افراده و لا ينقلب الانشاء بداع من الدواعى بحيث يكون قبل التخصيص حجة وقاعدة وبعده بعثاً وتحريكاً (لا ناقول) لامانع عقلا من صدور الانشاء الواحد عن داعيين يكون مورد احدهما هو القاء العموم لمصلحة ضرب القانون لحفظ الانتظام ومورد الاخر جملة من الافراد المرادة بالارادة الجدية ضرورة ان هذا الانشاء ينحل الى انشاءات متعددة على حسب تكثر الافراد وكل واحد اطاعة وعصيان بحاله لوضوح ان المتعلق واحد نوعى ينحل الى المتكررات ويكون ما به ينظر الى الافراد فلازمه انحلال الانشاء الواحد الى انشاءات قضاء لتبعية الحكم لموضوعه الحاصل انه ينقدح داعى البعث في نفس مولى الى نفس الطبيعة اللابشرط بالنسبة الى جملة من الافراد ينقدح داعى ضرب القانون بالنسبة الى العموم و لا تراحم بين الداعيين اصلاً انما المحذور صدور الواحد الشخصى عن العلتين وكذا الواحد النوعى من حيث انه واحد لا ينقسم واما الواح النوعى فباعتبار تكثره لامانع عقلا من صدوره عن العلتين حسبما حقق في محله (ولا يندب عليا

ان العموم المذكور و ان كان فى مقام الثبوت بداعى ضرب القانون لكنه ظاهر فى المراد الجسمى كما هو الشأن فى كل خطاب صادر عن المولى و بعد ورود الخاص و ان كان يسقط الامام عن الحجية بالنسبة الى هذا الخاص لكنه حجة فى الباقي و يستكشف به كون الباقي مراداً جدياً مالم يقم على خلافه حجة اقوى ولا معنى لدوران الامر بعد ورود المخصص بين مخالفة احد الظهورين اذ قد عرفت ان تعدد الداعى لا يوجب اختلاف الظهورين ولا مانع من اجتماع الداعيين فما صدر من بعض المحشين غير شديد جداً (قول) وفى تقارير بحث شيخنا الاوساد قدس سره فى مقام الجواب عن الاحتجاج (اقول) قد سبقه الى هذا الوجه المحقق صاحب الحاشية فى مقام توجيه الاحتجاج المذكور فى المعالم على كون العام حقيقة فى الباقي مطم (قال ويمكن ان يقال فى المقام ان مقصود المستدل يتناول العلم للباقي تناول المفهوم لجزئياته لا تناول الكل لاجزائه فان مفاد كونه مستغرقاً اما يصلح له كونه صالحاً لكل واحد مما يستغرقه على سبيل الحقيقة فيكون اطلاقه على الجميع اطلاقاً على جميع مصاديقه الحقيقية فيصير محصل الاحتجاج ان صدقه على كل من الجزئيات المندرجة تحته اذا كان على سبيل الحقيقة حال ارادة العموم كان صدقه عليه كك ابيض عند اخراج الباقي فان تناوله له على حاله انما طرء عدم تناول الغير ولا ربط لكون اطلاقه على الباقي على وجه الحقيقة بتناوله لغيره وعدمه فان دلالة العام على كل من جزئياته دلالة تامة لا تطابق ذلك المفهوم عليه و كونه جزئياً من جزئياته الى ان قال فهناك دالتان احدهما على نفس المعنى والاخرى على شموله وعمومه لجميع ما يندرج فيه لا ان هناك دلالة واحدة على جميع الاحاد حاصلة بوضع واحد فالتجوز فى المقام انما هو فيما يفيد الشمول ان كانت دلالة عليه بالوضع انتهى كلامه ملحظاً) ولعل مراد صاحب التقارير من المجازية انما هو بالنسبة الى لفظ كل الموضوع للعموم المدخول لا بالنسبة الى المدخول اذ هو موضوع للطبيعة الا بشرط ويكون شموله لكل واحد والجميع من باب صدق الكلى على مصاديقه وخروج بعض الافراد لا يضر بكون صدقه على الباقي على نحو الحقيقة فمهما خرج فرد من العموم كان دلالة على الباقي باقية كما كان كك قبل الخروج وان كان تجوز فى لفظ العام فليس ذلك على حد ساير المجازات حتى يحتاج الى قرينة مينة اخرى عند تعدد المجازات الباقية فان الباقي مشعشع على حسب

تعيين الجميع عند عدم المخصص (قوله قلت لا يخفى ان دلالة على كل فرد انما كانت لاجل دلالة على العموم) (اقول) توضيحه ان الحكم المدلول عليه بالعموم كوجوب الاكرام مثلاً وان كان ينحل الى احكام متكررة على حسب تعدد الافراد بحيث يكون لكل واحد اطاعة وعصيان بحياله كما هو قضية العموم الافرادى لكن الدلالة القائمة بلفظ الكل مثلاً لا تنحل الى دلالات متعددة لوضوح ان الدلالة صفة للفظ واحد قائمة به ويمتنع تعدد الصف مع وحدة موضوعها المتقومة به بخلاف الحكم فان موضوعه نفس الطبيعة بلحاظ الافراد فان غروان يسرى اليها و يتعدد بتعدد ما ومن البين ان انحلال الحكم الى احكام متعددة على نحو الاستيعاب يتوقف على دلالة لفظ على العموم والشمول اذ ليس فى العنوان المتعلق به الحكم الاصلوح انطباقه على الكل و مجرد ذلك لا يقتضى انحلال الحكم الى احكام متعددة فالانحلال انما كان لاجل دلالة لفظ العموم على الاستيعاب فهما لم يستعمل فيه واستعمل فى الخصوص مجازاً و كان قصد كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص اليه جازاً و جاز استعمال العام فيه مجازاً كان تعيين بعضها بالاعمين ترجيحاً بلامرجح لوضوح ان رجحان احدى المراتب من بينها انما يحصل من الظهور اما بالوضع او بالقرينة و كلاهما منتف فى المقام ودلالته على كل فرد عليه حيث كانت فى ضمن دلالة على العموم لا يوجب ظهور فى تمام الباقي بعد عدم استعماله فى العموم لوضوح ان نسبة دلالة كنسبة اشتمال الكل على اجزائه لا كنسبة الكل الى افراده ومن ثم لا يصدق مفهوم الكل على كل واحد من الافراد فالدلالة على كل واحد بلحاظ لفظ العموم دلالة ضمنية لامطابقة ومن المعلوم تبعيتها للمطابقة فاذا انتفت المطابقة انتفت الدلالة التضمنية (ولعل قوله فتأمل جيداً اشارة الى ما ذكرنا) ثم ان صاحب تقريرات بعض الاعلام انتصر لهذا القول ولم يزد على ما فى التقارير الا بايراد مثال (قال و هذا نظير ما اذا قيل اكرم هؤلاء فكما ان تخصيص بعض الافراد لا ينافى وقوع الاشارة الى المجموع و كون كل واحد من الافراد مشاراً اليه خارجاً ومحكوماً عليه بوجوب الاكرام وان قلنا بكون التخصيص موجباً للمجازية فكذلك لا يكون دلالة اكرم كل رجل على وجوب اكرام كل واحد واحد منوطة بدلالته على وجوب اكرام غيره انتهى موضع الحاجة) وفيه ان هؤلاء جمع هذا فكانه قال اكرم هذا وهذا وهذا فليس فى هذا المشا

انحلال حكم واحد الى احكام متعددة بتبعية دلالة لفظ على معنى العموم بل الاحكام متعددة حقيقة و ان جيت بلفظ واحد و هذا نظير اصول الاوضاع المتعددة فيما اذا قال الواضع وضعت لفظ زيد لهولا، مشيراً الى ثلاثة اشخاص فان لفظ زيد يصير مشتركاً لفظياً لخصول اوضاع متعددة بهذه العبارة لهولا، الثلاثة وقد عرفت ان قياس الدلالة على الحكم المدلول عليه فى الانحلال غير صحيح جداً (واتصّر بعض المحشين لصاحب التقريرات بعد تسليم كون الدلالة تضمينية) قال يمكن تقريب ما فى التقريرات بارادة الدلالات التضمنية بالنسبة الى افراد العام فانها غير منوطة ولا مربوطة بغيرها نعم تلك الدلالات بجمليتها تابعة للدلالة المطابقة بالاضافة الى العام بما هو عام و هذه التبعية لا تضر بالمقصود لان المخصص اولاً و بالذات لا يزاحم الا الدلالة التضمنية بالاضافة الى الفرد الخارج بالتخصيص فتسقط الدلالة المطابقة بتبع سقوط الدلالة التضمنية فى مقام الاثبات و ان كان بالعكس فى مقام الثبوت الى ان قال و حيث ان المزاحم اولاً وبالذات لخصوص دلالة تضمينية من بين سائر الدلالات التضمنية لم يكن لسائر الدلالات مزاحم و مانع عن ثبوتها فيكشف عن ثبوت الدلالة المطابقة بالنسبة الى ما يحوى هذه الدلالات الغير المزاحمة فالتبعية فى مقام الثبوت للدلالة التضمنية بالاضافة الى الدلالة المطابقة لا ينافى انعكاس الامر فى مرحلة الاثبات من حيث السقوط و عدمه انتهى موضع الحاجة) و فيه ان المخصص اولاً و بالذات انما يزاحم العموم لوضوح ان نقيض العموم نقي العموم ونفى العموم بما هو عموم انما يكون بقصر الحكم على بعض ما يشاؤه العموم وهذا هو التخصيص فالمزاحمة بين حكم الخاص و حكم العام لا بين حكم الخاص و حكم ذلك الخاص المفهوم فى ضمن العام اذ كما ان الدلالة على حكم الخاص بما هو خاص تبعية كك المزاحمة لان المزاحمة فى الدلالة متفرعة على الدلالة فى جانب العموم فيقدم دليل الخاص على دليل العام بالنصوصية او الاظهرية فمهما ارتفع العموم بالمزاحم الاقوى انتفى الظهور رأساً مطابقة اصالة و تضميناً تبعاً اذن لم يبق مرجح للحمل على بعض المراتب دون الاخرى (و مع النزول فاقصى ما يفيد عدم المزاحمة لسائر المراتب عدم المانع من ثبوت الدلالات التضمنية نظراً الى عدم وجود المزاحم لها فعلاً و مجرد ذالاً يقتضى الظهور بالنسبة الى الباقي) (وقد تظن قدم لهذا الاشكال و تصدى لدفعه) بقوله بعد القطع باستعمال العام

فى المعنى فاذا جمع بين العام و المخصص كشف عن استعماله فى معنى لا مزاحم لمدلولاته التضمنية بهذا المقدار الخ) و فيه ان القطع بالاستعمال فى معنى بحسب الواقع لا يجدى لاحراز المراد الجدى فى مقام الشك مع تساوى مراتب الخصوص و نسبة العام الى كل واحد على السواء ولا معنى لكون مرتبة من الخصوص انسب للموضوع له كى يحمل عليه لوضوح عدم الاعتبار بالمناسبة الاعتبارية مالم تكن معتبرة عند العرف بحيث توجب الظهور فكون الدلالات التضمنية فى الطول اعتباراً كما وقع فى ذيل كلامه لاجدوى فيه اصلاً (و لعل قول الاسناد فتأمل جيداً) اشارة الى ما ذكرنا (نقل و تعقيب) قال فى تقارير بعض الاعلام اذ اخص العام فهو حجة فى غير افراد المخصص مالم فى المتصل فظاهر من جهة ان دائرة العموم من اول الامر مضيقه فالعموم فى افراد مدخول الاداة على حاله واما فى المنفصل فلما عرفت من ان التخصيص سواء كان فى القضايا الخارجية او الحقيقية و سواء كان التخصيص انواعياً او افرادياً اما يراحم اطلاق المدخول فيكون مقيداً له و لا يكون مصادماً للعموم ابداً فاذا كان للمدخول اطلاق من جهات عديدة و فرض ورد مقيد له من جهة فلا يمكن ان يرفع اليد عن اطلاقه من بقية الجهات انتهى كلامه) و فيه ان الكلام فى ورد التقييد على المدخول من حيث تسريته الى الافراد بحيث يوجب هذا التقييد بالمنفصل خروج بعض الافراد عن تحت العام وهذا وان لم يستلزم تجزؤاً لا فى الاداة ولا فى المدخول لكنه يكشف عن ان مدلول العام لم يكن بتمام المراد وان كان حجة فى الظاهر على كون المدلول تمام المراد مالم يرد التخصيص بالمنفصل و بعد وروده ينتفى الظهور فى تمام المراد قطعاً و مع انتفاء الدلالة المطابقة تنتفى التضمنية قضاء للتبعية و انحفاظ الظهور من حيث الاطلاق الجالى و عدمه لا يرتبط بهذه الجهة من الاطلاق الافرادى و المفروض ورود التقييد من هذه الجهة و سقوط الاطلاق من هذه الحثية و ليست عنوانات المخصصات ملحوظة فى ناحية العام لكى يعتبر الاطلاق بالنسبة الى كل واحد منها على حده فيتمدد التقييدات بهذا اللحاظ بل العام مرآة للافراد بماهى افراد فقيدتها بعنوان الخاص يوجب سقوط الاطلاق رأساً من حيث الفردية فاذاً يكون دليل التخصيص بالمنفصل مزاحماً لاصل الظهور لامزاحماً لحجية الظهور وهذا بخلاف السبيل الذى سلكناه من الارادة الاستعمالية فان الظهور ينعقد بمجرد ادعاء اللفظ فى معناه و لو لم يكن بعض

افراد العام مراداً جدياً ويكون طريقاً لاستكشاف المراد الجدى ولو بعد القاء حجيته بالنسبة الى بعض الافراد ورود الحججة الاقوى سواء كان العموم افرادياً كغالب العمومات او مجموعياً كان يقول المولى ايتنى بعشرة رجال غدا ثم متى دخل الغد قال لا تأتئنى يزيد منهم وهذا الكلام صدر منه قبل زمان العمل بالعام فلا شك ان التخصيص كاشف عن عدم كون زيد داخلاً فى العشرة بحسب الارادة الجدية لكن ظهور العام فى المجموع لا ينشلم بذلك فيكون حجة على المراد الجدى بالنسبة الى ما عدى زيد وليس هناك اصل عقلايى للحمل على الباقي بل نفس الظهور طريق عقلايى لاستكشاف المراد الجدى (فما فى الدرر ان مقتضى الاصل العقلايى كون المعنى الذى القى الى المخاطب مورداً للحكم فى القضية بتمامه و اذا علمنا عدم دخول جزء منه تحت الحكم فمقتضى الاصل دخول الباقي) لا يخلوا عن النظر (وزاد فى تقارير بعض الاعلام على الدلالة التصديقية التى بها يتعقد الظهور فيما قاله المتكلم دلالة تصديقية اخرى) قال ان الدلالة الاولى باقية على حالها بعد ورود القرينة المنفصلة بخلاف الثانية فانها زاهقة بمجئى القرينة المنفصلة (وستقف على مافيه فى مبحث المطلق والمقيد) قوله اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجتلاً بان كان دائراً بين الاقل والاكثر و كان (اقول) قد عرفت سابقاً ان انحاء التخصيص ثلاثة (تارة) بان يضيق دائرة الموضوع بقيد ثم ادخال اداة العموم عليه ثم ترتيب الحكم عليه و من المعلوم انه لا يكاد يتعقد الا ظهور واحد لمجموع الكلام (واخرى) بان يصرف الظهور البدوى الحاصل من الاستعمال فى العموم الى البعض فيستقر الظهور فيه كما فى الاستثناء بالاداة و بدل البعض و نحوهما حيث ان العام اريد منه جميع مسمياته بالارادة الاستعمالية ثم صرف عنه الحكم الى البعض (وثالثة) بان يكون التخصيص تضيقاً لدائرة حجية الظهور الاستقرارى للعموم بلا مزاحمة مع الظهور اصلاً والكلام فى هذا المبحث فى اجمال الخاص و انه يسرى الى العام ام لا ولا يسرى اجمال الخاص المنفصل الى العام اذا كان اجماله من حيث الدوران بين الاقل والاكثر كقوله اكرم العلماء و قوله لا تكرم الفساق منهم) وتردد مفهوم الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة او الاعم من الصغيرة ففى مرتكب الصغيرة نرجع الى عموم العام و تقتصر فى تخصيصه على خصوص مرتكب الكبيرة لوضوح ان الخاص لا يصاحبه ظهور العام ولا حجية الا فى القدر المتيقن و اجمال الخاص فى الزائد لا يسرى الى العام

لاحقيقة بمعنى اضمحلال الظهور اذا الظهور الاستقراري لا يضمحل بورود الظهور الاقوى ولا حكما بمعنى اضمحلال الحجية بالنسبة الى الزايد لان المفروض عدم الظهور في الخاص بالنسبة الى الزايد كى يزاحم حجية الظهور في العام (واما) اذا كان الخاص دائراً بين المتباينين فيسرى اجماله الى العام سواء كان الخاص متصلاً كان يقول (اكرم العلماء الا زيدا) وكان المسمى بزيد متعدداً او يقول لا تكرم زيدا) ففي كلتا صورتين يسرى اجمال الخاص الى العام اما حقيقة كما في صورة الاتصال او حكماً كما في صورة الانفصال وهذا بخلاف الخاص المردد بين الاقل والاكثر فانه في صورت الانفصال لا يصادم العام وان كان يصادمه في صورة الاتصال ولو قال المولى (اكرم العلماء الا هؤلاء) مشيراً الى اشخاص وشك في دخول زيد فيهم فلا يجب اكرامه لان الظهور في العموم استقر في غير هؤلاء كما هو قضية الاتصال والعموم وان كان يشملهم لكونه عالماً الا ان العالم ليس تمام الموضوع بل بعضه فيرجع الشك في دخوله في موضوع العام بتمامه وهذا بخلاف ما اذا قال كك على نحو الانفصال فانه يجب اكرام زيد المشكوك دخوله في الخاص لما مر من حجية العام في المشكوك (قوله) واما اذا كان منفصلاً عنه ففي جواز التمسك به خلاف والتحقيق عدم جوازه (اقول) هذه هي المسئلة المعروفة وهي جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية مثلاً اذا قال المولى (اكرم العلماء) ثم قال لا تكرم الفساق منهم) وشك في زيد في فسقه وليس هناك حالة سابقة من الفسق او العدالة فهل يجوز التمسك بالعام لوجوب اكرامه اذا كان عالماً مع الشك في فسقه (ولا بد اولاً لتوضيح مراد هذا القائل من تهديد مقدمة ثم التمرض لجواب الاستاد) وهي ان التخصيص بالمنفصل لا يوجب تعنون العام بمعنى انه مزاحم لحجية الظهور في العام ولا يكون رافعا لظهوره ويكون العام تمام الموضوع للحكم المترتب عليه وليس الخاص المنفصل كاشفاً عن شئ آخر يكون مأخوذاً فيه شرطاً او شرطاً بخلاف المتصل فانه كاشف عن جزء آخر في الموضوع فيكون معنونا للعام فالتخصيص بالمنفصل اخراج فرد من العام بحيث لا يحدث في العام خصوصية زائدة بالاضافة الى بقية الافراد اصلاً وهذا بخلاف التقييد في باب المطلقات ولو بمعونة القيد المنفصل فيما اذا حمل المطلق على القيد مثلاً اذا قال المولى اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة فقضية التقييد بالايمان عدم جواز التمسك بالمطلق

عند الشك فى ايمان عبد مع صدق مطلق الرقبة عليه ولا يذهب وهم احد الى جواز التمسك بالمطلق عند الشك فى الايمان لوضوح ان دليل المقيد كاشف عن شئ آخر يكـون مأخوذاً فى الموضوع فلا بدح من احراز الموضوع التام بشرائره لاسراء حكم المطلق الى الفردو ليس ذلك الامن جهة تميز باب التخصيص عن باب التقييد وهذا ظاهر جدا (ثم لاشك ان قوله لانكرم الفساق منهم ينحل الى احكام متعددة حسب تعدد افراد الموضوع و لازمه نكثرا لمخصصات على حسب تعدد الافراد والمفروض عدم تعنون العام المخصص الجامع للافراد بان يصير مركز وجوب اللاكرام العام الغير الفاسق كى يقال لابد من احراز هذا المجموع لاسراء الحكم الى الفرد بل ليس هناك الاخراج افراد عن المراد الجنى الواقعى بلا انقلاب العام الى عنوان آخر اصلا (اذا تمهدت هذه المقدمة) فيمكن ان يقال فى تقريب الجواز ان الخاص انما يزاحم العام فيما كان حجة فعلا ولا يكون حجة فيما اشتبه انه من افراد. نخطاب لانكرم فساق العلماء لا يكون دليلا على حرمة اكرام من شك فى فسقه من العلماء. فلا يزاحم مثل اكرام العلماء لمعرفتان عنوان العالم تمام الموضوع لوجوب الاكرام والمفروض انحلال المخصص الى مخصصات متكررة على حسب تعدد الافراد ولم يعلم بخروج مشكوك الفسق عن تحت العام نظراً الى قصور دليل الخاص عن ذلك فيكون من قبيل مزاحمة لحجة بلا حجة فالعام حجة على وجوب اكرام زيد العالم المشكوك الفسق بلا مزاحمة دليل الخاص (هذا غاية توجيه القول بجواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية) و ربما زاد على ذلك بعضهم (قال انا نسلم ان المراد بالخاص الفاسق الواقعى وان ما فى الواقع هو وجوب اكرام العدل الواقعى و حرمة اكرام الفاسق الواقعى و ان ليس المشكوك فرداً ثالثاً مقابلاً لهما لكن نقول يحتمل ان يكون لأمراً يجعل المشكوك الفسق والعدالة واجب الاكرام فى الظاهر بان يجعل العلم طريقا الى العدالة و مع هذا الاحتمال لا ينهض لانكرم الفاسق على اخراج مشكوك الفسق لان الموجب الى تخصيص العام به هو عدم اجتماع مدلوله مع مدلول العام و تنافيهما ولا تنافى بين الحكمين المستفادين منهما على تقدير اجتماعهما فى مشكوك الفسق بان كان فى الواقع فاسقا اذ الحرمة المستفادة من لانكرم لانكون فى المشكوك على تقدير كونه فاسقا فى الواقع الاشائية والحرمة الشائنية لانتافى الوجوب الظاهرى غاية الامر ان

يكون وجوب الاكرام بالنسبة الى معلوم العدالة حكماً واقعياً وبالنسبة الى المشكوك ظاهرياً ولا ضير فيه (فان قلت) يلزم استعمال اكرم العلماء فى الحكم الواقعى والحكم الظاهرى (قلت) ان اردت انه يلزم استعمال صيغة الامر فى الوجوب المشكوك والوجوب المعلوم او استعمال العلماء فى المشكوك العلم ومعلوم العلم منعاً لزومه وان اردت استعمال العلماء فى مشكوك العدالة ومعلومها منعاً بطلانه انتهى موضع الحاجة) وفيه ان مجرد شمول الموضوع والحكم للمشكوك لا ينهض دليلاً على الحكم الظاهرى لوضوح ترتيبه على المشكوك الملحوظ فيه الشك فيكون الموضوع للحكم الظاهرى هو المشكوك بشرط شئ وموضوع العام هو الا بشرط الشامل للمشكوك وغيره بمعنى تسرية الحكم اليه وعدم دخل الشك فى ثبوت الموضوع فى شمول الحكم له فاذا كان زيد المشكوك لفسق عادلاً واقعاً لم يكن فى الواقع الا وجوب لاكرام عنوان ذاته واذا كان فاسقاً فى الواقع فليس له الاحرمة الاكرام وانعلاً هو وجوب الاكرام بوصف كونه مشكوك الفسق وهذا حال جميع العمومات والمطلقات المسوقة لبيان الاحكام الواقعية لوضوح ان اللفظ منصرف الى العناوين الواقعية دون الثانوية الحاصلة من ملاحظة الشك فى ثبوت الموضوع وهذه هى الطريقة التى استمر عليها العرف فى معالورتهم ولا ينساق الى اذهانهم جعل الحكم الظاهرى والجمع بينه وبين الحكم الواقعى بدليل واحد والقطع بعدم تخطى الشارع عن طريقة العرف والا لزم نصب قرينة عامة او خاصة على طريقته الخاصة ومجرد احتمال الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى لا ينهض دليلاً على جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصادقية وفيما قدمنا من البيان غنى وكفاية ولا حاجة الى هذه الزيادة مع ما فيها من العدول عن الاستقامة (قوله وهو فى غاية الفساد فان الخاص وان لم يكن دليلاً على الفرد المشتبه) (اقول) هذا جواب عن حجة القائل بجواز التمسك بالعام فى الشبهات المصادقية (تقريره ان دليل الخاص اذا كان مشتملاً على عنوان جامع للافراد فلا محالة يكون هو المركز للحكم لما ثبت فى مبحثه ان متعلق الاحكام هى الطبائع لا الافراد وان كان العنوان مرآة للافراد والمفروض كونه اقوى من دليل العام ولازم ذلك تقديمه بعنوانه على العام فلا يكون العام حجة فى عنوان الخاص فيكون اكرم العلماء دليلاً وحجة فى العالم الغير الفاسق فالتمسك بالمشتبه وان كان مصادقاً للعام الا انه لم يعلم انه من مصاديقه بما هو حجة لاختصاص

حجته بغير الفاسق فح يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدى الحجتين فلا بد من الرجوع الى الاصل (ان قلت) حيث ان مقدار دليل المخصص استيعاب الحكم بالنسبة الى جميع الافراد بحيث ينحل الحكم الى احكام متكررة حسب تعدد الافراد كان لازمه تعدد المخصصات حسب تعدد الافراد فهناك تخصيصات معلومة عند العلم بانطباق عنوان المخصص على تلك الافراد و تخصيصات مشكوكه عند الشبهة فى المصادق فيرجع الشك فى التخصيص الزائد لان المفروض ان التخصيص بمشكوك الفسق تخصيص آخر زائد على التخصيصات بالافراد المعلوم الفسق و من البين ان ظهور العلم فى التخصيص الزايد حجة بلا شبهة (قلنا) انحلال الحكم الى احكام متكررة لا يلزم انحلال الدلالة الى دلالات متكررة و اساس التعارض مبنى على الظهور و الدلالة بخلاف باب التزام و تقديم الخاص على العام من باب تقديم المعارض الاقوى و تحكيم النص او الاظهر على الظاهر و من البين ان الدلالة والظهور فى دليل الخاص واحد و يكون للفظ واحد دلالة واحدة و ان كان لازم الدلالة على الاستيعاب انحلال الحكم الى احكام متعددة لكن عنوان المخصص واحد و الظهور فى هذا العنوان يقدم على ظهور العام فلا يكون حجة فى هذا العنوان بما له من الافراد والشك والعام خارج عنها لوضوح عدم اعتبارهما فى العنوان اعنى عنوان الفاسق مثالا الذى هو مركز الحكم فمهما لم يكونا مأخوذين فى العنوان لم يكونا معتبرين فى المصاديق اذ سريان القيود الى المصاديق ناش عن اعتبارها فى العنوان فانقدح مما ذكرنا عدم لزوم زيادة التخصيص فى الشبهات الموضوعية نظراً الى وحدة عنوان المخصص وعدم تكثره بتكثر الافراد حسبما اوضحنا سبيله (قوله) و اما اذا كان لياً فان كان مما يصح ان يتكلم عليه المتكلم اذا كان بصدد (اقول قد عرفت ان الخاص المنفصل لا يوجب تعنون العام بحيث يكشف عن كون الموضوع للعموم مركباً او مقيداً بالخاص و الا لكان الخاص مصادماً لاصل ظهوره فى العموم وليس كذلك بل الخاص موجب لتضييق دائرة الحجية فى ظهور العام حسبما مريانه مستوفى و من المعلوم ان ملاك المزاحمة قائم بالظهور اللفظى فى الخاص فيكون قوة الظهور فى الخاص موجبة لتضييق دائرة الحجية فى العام و اما اذا لم يكن هناك لفظ اصلاً فى ناحية الخاص ولم يكن بحيث يعد من القرائن المقامية المحفوفة بالعام الموجبة لانعقاد ظهور واحد فى مجموع

العام و الخاص كان العام حجة في الشبهات الموضوعية بلا كلام لان المفروض ان الكلام الملقى من المولى في مقام اتمام الحجة ليس الا العام الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه والالجاز ترك العمل بالعمومات طرأ بمجرد احتمال التخصيص المنافي لحكم العموم (مثلاً اذا قال المولى اكرم جيرانى) فلا شك ان العبد بمجرد احتمال وجود العدو في الجيران لا يسمعه ترك الامتثال ويحسن للمولى عقوبته وكذا اذا علم بان زيدا عدو للمولى من بين الجيران ولا يريد اكرامه وشك في الباقي كان اصابة العموم باقية على الحجة بالنسبة الى المشكوك لعدم ظهور آخر اقوى يكون مزاحماً لحجة العام اذ لم يؤخذ عنوان العدو في موضوع الخاص كى ينهض مزاحماً لظهور العام بل ليس هناك الا تعلق الارادة لجدية من المولى بترك اكرام مصداق العدو لا مفهومه لوضوح ان المفهوم انما يؤخذ موضوعاً في القضية ولو كانت قضية معقولة ولا كك الامر هنا فاذا تعدد المخصصات بتعدد المصاديق ويكون عنوان العدو واسطة لثبوت ترك الاكرام لكل واحد من المصاديق اذ هذه قضية الارادة الواقعية ولازم ذلك ان يرجع الشك في مشكوك العدو الى التخصيص الزائد ومن الواضح ان العام حجة فيه فح يجب اكرام مشكوك العدو من الجيران بل يمكن ان يقال ان قضية عمومته للمشكوك انه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بفهمه فيقال في مثل (لعن الله بنى امية قاطبة) ان فلانا من بنى امية وان شك في ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً فينتج انه ليس بمؤمن ويقال هذا الجار المشكوك عداوته واجب الاكرام بحكم العموم وكل من هو واجب الاكرام ليس بعدو فهذا ليس بعدو وهكذا في كل مشكوك الخروج عن تحت العام فانه مضاف الى اسراء حكم العام اليه يحكم بالخروج عن تحت المخصص اللبي و يترتب عليه اثاره مثلاً لو قال المولى (اعط درهماً لكل من ليس عدواً لى) وقال ايضا (اكرم جيرانى) ومن بين ان الشك في عداوة واحد من الجيران يرجع الى الشك في مصداق العام اعنى (قوله لكل من ليس عدواً) لكن بعد تطبيق الكبرى عليه اعنى كل واجب الاكرام ليس عدواً ينتج ان هذا المشكوك في عداوته ليس عدواً للمولى فيجب اعطاء درهم اياه لان الظهور حجة في ما يستكشف به من اللوازم و مشبه حجة بخلاف الاصول العملية (وربما يشكل ذلك نظراً الى عدم انسباق اذهان العرف اليه ولا يتعقد عندهم ظهور

فى ذلك لكنه للغلة المجبولة عليها نفوسهم ومن ثم لو نبهوا التنبيهوا واعترفوا بقصور اذهاتهم فلا غرو فى الالتزام بذلك (ولعل قوله فتامل جيداً اشارة الى ما ذكرنا (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام و اما اذا كان حكماً عقلياً نظرياً او اجماعاً بحيث لم يكن صالحاً لصرف ظهور العام من اول الامر فتحكمه حكم القرينة المنفصلة اللفظية اذ كما انها تكشف بعد تقدمها على عموم العام عن تقييد المراد الواقعى و عدم كون موضوع الحكم الواقعى مطلقاً فلا يمكن التمسك به عند عدم احراز تمام موضوعه لاجل الشك فى وجود القيد فكذلك المخصص اللبى يكون كاشفاً عن التقييد ايضاً والعبرة فى عدم جواز التمسك بالعموم بالمنكشف وهو تقييد موضوع الحكم لبألا بخصوصية الكاشف من كونها لفظية انتهى موضع الحاجة) و فيه ان الكلام فى العمومات الصادرة عن الحكيم وقد صدر العام منه لضرب القانون كى يكون حجة بينه وبين العميد ومن البين ان العام يكون تمام الموضوع للحكم المترتب عليه وان لم يكن بمراد جدى وليس الخاص كاشفاً عن شئ آخر له دخل فى هذا الحكم شطراً او شرطاً و الا لكان عليه نصب القرينة المتصلة والمفروض ان الحكمة اقتضت اعطاء القاعدة وضرب القانون ولا يتم ذلك الا بجعل العام تمام الموضوع فتمنى فرض ان حكم العقل او الاجماع على خروج شئ منه ليس بمنزلة قرينة المقام بحيث يصح للحكيم الاتكال عليه فى مقام البيان كان نفس العام حجة قاطعة للشبهات و لا يسع للعبد الوقوف عند الشبهات و مخالفة الحجة القاطعة بمجرد احتمال انطباق ذلك العنوان على المشكوك مالم يصدر من المولى حجة اخرى منافية للاولى حاكمة عليها بقوتها فلا بد من الاختصار على خروج المقطوع الخروج خاصة والرجوع فى الشبهات الموضوعية الى ظهور العام (ثم انه قدم قد خرج عن حريم النزاع وصرف وجه البحث الى الملاكات) قال و اما اذا كان بمعنى ادراك العقل ماهو ملاك حكم الشارع واقعا او قام الاجماع على كونه ملاكاً من دون تقييد موضوع الحكم به لعدم صلاحية تقييد موضوع الحكم بما هو ملاك فلا اشكال فى جواز التمسك بالعموم ح و كشفه عن وجود الملاك فى تمام الافراد و اذا علم بعدم الملاك فى فرد فيكون ذلك الفرد خارجاً من باب التخصيص الافرادى ويكون سكوت المولى عن حكم ذلك الفرد اما لاجل مصلحة مقتضية له كما فى المولى الحقيقى او لجهله بعدم الملاك كما فى الموالى

العرفية انتهى) و فيه ان الكلام فيما يكون صالحاً لتقييد موضوع الحكم والفرق بين كونه لفظياً او ليياً حسبما اوضحنا سبيله والملاكات خارجة عن مجل الكلام بتاتا ولايسع للعقل التخصيص الفردى بمجرد القطع بعدم الملاك مع فرض سكوت المولى لاجل مصلحة مقتضية لذلك اذا المفروض ان المصلحة فى نفس الجعل بالنسبة الى هذاالفرد الخالى عن الملاك فالعموم حجة بالنسبة الى هذا الفرد ولا ضرر فى عدم الملاك فيه لانه من منسخ الحكم والمعرفة التى لا تكون علة تامة للحكم اللهم الا ان يعلم من الخارج كونه علة تامة له كما لا يعبد دعوى كون الشقاوة علة للعن بنى امية وهذا بخلاف ما اذا كان قابلا للتقييد فانه يقطع بعدم كون الفاقد مراداً جدياً فلا غرو فى التخصيص الفردى بالنسبة الى هذاالفرد الفاقد لذلك القيد لكن الشك بالنسبة الى فرد آخر يرجع الى الشك فى التخصيص الزائد والعام حجة فيه مثلاً التقييد بالابتلاء فى المحرمات من القيود العقلية فلا بد من الافتصار فى الخروج عن العمومات على المتيقين و فى المشكوك يرجع الى العمومات و ليس هناك عنوان لفظى يوجب تضييق دائرة الحجية كى يكون لازمه التوقف فى الشبهة المصداقية فلا يخرج عن تحت العمومات الاذوات المصاديق فيرجع الشك فى الفرد المشكوك الى الشك فى التخصيص الزايد وكذا القدرة العقلية فان ذوات العجزة خارجة عن تحت العمومات فلو شك فى حصولها فلا شك انه لا يرفع اليد عن عموم الادلة بل لابد من السعى فى مقدمات ذلك الواجب حتى يظهر العجز (قوله لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل او كالاستثناء من المتصل) (اقول قدمر فى مطاوى كلما تناغير مرة ان الخاص المنفصل ليس كاشفا عن قيد فى موضوع العام و ان المذكور فى نلوات العموم هو تمام الموضوع للحكم المترتب عليه ومجرد خروج الخاص عن المراد الجدى لا يوجب تقييد الموضوع فى الحكم المجعول بل الموضوع فى القضية الملفوظة والمعقولة هو العام ولا قيد له اصلاً ولا يلزم نقض الغرض اذ مصلحة جعل القانون لا تنصل الا بذلك فاذن يكون الخاص مزاحماً لحجية العام لا الظهوره ويكون الباقي تحت العام بعد التخصيص غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان خاص فليس الشك فى شمول ظهور العام للعالم الذى هو مصداقه و انما الشك فى حجيته من حيث احتمال دخوله فى عنوان الفاسق وح يمكن احراز المشكوك بالاصل الموضوعى فى غالب الوارد فيبركة ذلك الاصل

يعحكم عليه بحكم العام و ان لم يجز التمسك بالعام في رفع تلك الشبهة مثلاً اذا شك ان امرأة تكون قرشية او غيرها وليس لها حالة سابقة من كونها قرشية او غيرها كى يستصحب اذهى اما متولدة من هذه الطائفة او غيرها فلا غرو ان يجرى اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش وهذا الاصل يجدى في تنقيح انها ممن لانحيز الا الى خمسين لوضوح ان المرأة التي لانكون بينهما و بين قريش انتساب باقية تحت مادل على (ان المرأة ترى العمرة الى الخمسين) فالمرأة بهذا العنوان ايضاً داخله تحت العام كالعناوين الاخر المنطبقة على افراد العام وليس الخارج عن تحت العام الاعنوان واحد و هو عنوان القرشية والمفروض عدم تحقق هذا الانتساب بمعونة الاصل (والتقييد في كلامه بغالب الموارد) لاخراج مثل (قوله اكرم العدول منهم بعد قوله اكرم العلماء) فان الخاص ليس مباحناً للعام كى يكون نقيضه منطبقاً على افراد العام وباصالة عدم يجرى ذلك العنوان وهذا بخلاف ما اذا كان عنوان الخاص امراً وجودياً مباحناً للعناوين الباقية كعنوان الفاسق والقرشيه و نحوهما من الامور الوجودية تكون اعدامها منطبقة على عنوان العام (لا يقال) لاشك ان عنوان الخاص يكون مزاحماً لحجية العام فلا بد من نفيه بالاصل كى يصير شمول ظهور العام لمصادقه حجة فعلية بلا مزاحم ومن البين ان عنوان الخاص يكون بوجوده الرابط مخصصاً للعام لا بوجوده الجمولى الذى هو مفاد كان التامه مثلاً (قوله لانكرم الفاسق من العلماء) مفاده ان العالم المتصف بالفسق الذى هو مفاد كان الناقصة خارج عن العام و من المعلوم ان انتفاء الفسق بالعدم الازلى لا يجدى لنفى عنوان الخاص بل لا بد من سبق المشكوك بعدم الفسق كى يجرى الاستصحاب و كذا فى المرأة القرشيه فعلم تحقق الانتساب بالعدم الازلى لا يثبت كون هذا المرأة غير قرشية ولا ينتفى به عنوان الخاص عن هذه المرأة كى يكون شمول العموم لها حاجة فعلية (لانا نقول) قد اسمعناك انه لا يعنون العام بعنوان الخاص فلا يبرى مفاده الرابط الى العام (بيانه ان لازم التعنون ان ينقسم عنوان العام الى قسمين يكون قسم منه موضوعاً لحكم العام و قسم منه خارجاً عنه مثلاً زيد الغير الفاسق داخل فى العام من حيث كونه متصفاً بالعدم فمجرد عدم تحقق الانتساب بالفسق بالعدم الازلى لا يجدى لاخراج انصاف زيد بعدم الفسق بل لا بد من سبقه بالعدم كى يجرى الاستصحاب و هذا بخلاف ما اذا لم يوجب التخصيص تعنون العام فان زيدا بعنوان

كونه عالمياً تمام الموضوع وليس هناك قيد عدى او وجودى يلزم احرازه بالاصل فيكون زيد بكل عنوان ينطبق عليه واجب الاكرام سوى عنوان الفاسق وانما الشك فى حجبة العموم بالنسبة اليه ناش عن احتمال انطباق عنوان الفاسق عليه فتمتنى دفعنا هذا الاحتمال بالاصل وانه لم يتحقق انتسابه بالفسق كان لازمه تعنون زيد بغير عنوان الخاص من العناوين الاخر والمفروض انه واجب الاكرام بكل عنوان منطبق عليه غير عنوان الخاص فينتج انه واجب الاكرام فالمقصود ليس نفي عنوان الخاص المترتب عليه حرمة الاكرام من حيث كونه موضوعاً لهذا الحكم الذى مفاد كان الناقصة بل المقصود احراز واحد من العناوين المنطبقة على افراد العام المنافية لعنوان الخاص وذلك العنوان عدم تحقق الانتساب بالفسق وهذا القدر يكفى لكون الظهور حجة على المشكوك وهذا معنى عدم سريّة مفاد الخاص الى عنوان العام فيما اذا كان مفاده هو الوجود الرابط وما ذكرنا ظهّر اندفاع اعتراض بعض المحشين (قال التعقيب ان ما افاده قدس سره من كفاية احراز العنوان الباقي تحت العام فى اثبات حكمه لا يغفلوا عن محذور لان المناوين الباقية ليست دخيلة فى موضوع الحكم العمومى بوجه من الوجوه فلا معنى للتعبد باحدها ليكون تعبداً بالحكم العمومى حتى ينفي حكم الخاص بالمضادة انتهى كلامه (والجواب) ان للخاص حشيتين فمن حيث كونه موضوعاً لحكم خاص كحرمة الاكرام مثلاً يكون مفاده كان الناقصة ولا ينفذ هذا الاصل لتنقيح الموضوع بمعنى ثبوت السلب الناقص بان يقل زيد ليس بفاسق فلا يحرم اكرامه فلا بد من الرجوع الى الاصل العملى ومن حيث كونه مانعاً عن حجبة العام بالنسبة الى الفرد المشكوك يكون مفاد كان التامة بمعنى ان وجود هذا العنوان فى جملة عناوين العام مانع عن حجبة العام بالنسبة الى المشكوك فنفيه بمعنى عدم تحقق هذا العنوان فيها بالنسبة الى المشكوك بعينه نفي للمانع والعدم الازلى كاف لذلك ومن البين ان نفي الكون المحمولى ملازم للنفي الرابط فيكون الاصل مثبتاً بالنسبة اليه فلا يثبت بذلك الاصل عدم الخاص الرابطى الذى هو مفاد ليس الناقصة وليس لنا حاجة الى ذلك اصلاً (و اما توضيح قوله) (او كما الاستثناء من المتصل) فبان يقال ان شان اداة الاستثناء ليس الا اخراج المستثنى من حكم المستثنى منه لانه مستثنى منه لانه مستثنى من حكمه مثلاً (اذا قال المولى اكرم العلماء الا الفاسق منهم) فمفاد الاداة عدم وجوب الاكرام للفاسق

فيكون العلماء بكل عنوان واجب الاكرام سوى هذا العنوان ولا يسوجب ذلك تقييد العام بعدم كونه فاسقا وان كان يوجب صرف الظهور من عموم المستثنى منه الى طائفة من افراد العام و من ثم يسرى اجمال الخاص الى العام الا انه لا يوجب تقييد الموضوع بعدم الخاص نعم اذا قال المولى (لا تكرم العلماء الا العدول منهم) كان ظاهره تقييد العلماء بالعدل فيكون معنونا للعام (نقل و تعقيب) قد تمحل فى حاشية الدر زوجها لتصحيح الاصل فى خصوص المثال المذكور فى كلام الاستاد بعد انكاره فيما عداه (قال قد يستظهر من مناسبة الحكم والموضوع فى بعض المقامات ان التأثير و الفاعلية ثابت للموضوع المفروغ من وجوده عند اتصافه بوصف كما فى قضية اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شئى و لهذا لا يجرى استصحاب عدم الكرية من الازل و قد يستظهر من المناسبة المذكورة ان التأثير ثابت لنفس الوصف والموضوع المفروغ من وجوده انما اعتبر لتقوم الوصف به كما فى قوله : المرأة ترى الدم الى خمسين الا ان تكون قرشية حيث ان حيضية الدم الى ستين انما هى من ناحية التولد من قريش لان المرأة لها هذه الخاصية بشرط التولد فانتفاء هذا الوصف موجب لنقيص الحكم ولو كان بعدم الموضوع ولذا يكون استصحاب العدم الازلى نافعا انتهى كلامه) و فيه ان الكلام ليس فى حكم الخاص كى ينظر فى المناسبة المذكورة و مع فرض تحقق الظهور بها لا جدوى فى الاصل المذكور لان الحكم المترتب على القرشية هو التحيض الى ستين ونفى هذا اعم من التحيض الى خمسين فلا يثبت بالاصل المذكور ذلك الا بمعونة مقدمة خارجية انما الكلام فى حكم التحيض الى خمسين وهو حكم المرأة بكل عنوان منطبق عليها الاعنوان القرشية والمفروض عدم تقييد المرأة بكونها غير قرشية كيلا يجدى استصحاب العدم الازلى لاثبات التقييد الذى هو مفاد كان الناقصة فعدم انطباق القرشية على المرأة المجهولة الحال كاف فى رفع المانعة عن حجية الظهور الشامل لهذه المرأة لوضوح ان هذه المرأة بكل عنوان اوحظت تكون محكومة بالتحيض الى خمسين و منه عدم كونها قرشية بالعدم الازلى وهذه ضابطة فى كل خاص وجودى منفصل او متصل بحرف الاستثناء بحيث يكون انطباق عدمه على العام كافيا فى شمول الحكم للمشكوك فلا باس بانسحابها فى الكر كما هو قضية (قوله : لا الا ان يكون كثيرا قدر كرم الماء) و قوله : لا الا ان يكون حوضا

كبيراً) فان مفاده ان الماء يفعل بكل عنوان ينطبق عليه الالعنوان الكرية و ليس الماء المقيد بعدم الكرية موضوعا للانتقال كيلا يجدى اصالة العدم الازلى فى اثبات التقييد فعدم الكرية بالعدم الازلى من العناوين المنطبقة على الماء و بمسألة هذا الاصل يرتفع المانع عن حجية العام بالنسبة الى المشكوك الكرية وان لم يكن له حالة سابقة نعم ربما يستفاد من قوله ٤ (اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ) ان وصف الاعتصام ثابت للماء الذى يكون متصفا بالكرية على نحو مفاد كان الناقصة فعدمها الازلى لا يجدى فى اتصاف هذا الماء المشكوك الكرية بعدم الكرية على نحو مفاد ليس الناقصة لكن هذا لا يسرى الى العام بحيث يوجب تعونه بان يكون الموضوع الماء المقيد بعدم الكرية والمقصود من الاصل ليس نفى حكم الخاص بما هو خاص بل نفى المانعية عن حجية العام وقد اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه (نقل و تعقيب) قدمه فى تقريرات بعض الاعلام مقدمات ثلاث للاعتراض على الاستاد (قل) (الاولى) ان التخصيص سواء كان بالمنفصل او بالمتصل استثناء كان او غيره فهو انما يوجب تقييد عنوان العام بغير عنوان المخصص فاذا كان المخصص امراً وجودياً فيكون الباقي تحت العام معنونا بعنوان عدمى و بالعكس (والسرفى ذلك) هو ما تقدم من ان كل انقسام يمكن ان يفرض فى موضوع الحكم قبل عروض الحكم عليه سواء كان بلحاظ احواله و طواريه ام بلحاظ مقارناته فلا بد وان يكون موضوع الحكم بالاضافة اليه اما مطلقاً او مقيداً باحد القسمين ولا يمكن الاهمال فى الانقسامات الاولى بحسب الواقع وح فاذا فرضنا خروج قسم من الاقسام عن تحت العام حكماً فاما ان يكون الباقي تحته بعد التخصيص مقيداً بنقيض الخارج فيكون دليل المخصص رافعاً لاطلاقه فهو المطلوب و اما ان يبقى على اطلاقه بعد التخصيص ايضاً فيلزم التهاوت والتناقض بين المدلولين نعم هناك فرق بين المتصل والمنفصل فان التقييد فى المتصل انما هو بحسب الدلالة التصديقية اذا المفروض عدم انعقاد الظهور الا فى الخاص من اول الامر وهذا بخلاف التقييد فى المنفصل فانه بالاضافة الى المراد الواقعى لا بالنسبة الى ما يستفاد من الكلام لفرض تمامية الظهور فى العموم لكن هذا المقدار من الفرق لا يكون بفارق فى المقام بعد اتر كهما فى تقييد المراد الواقعى انتهى كلامه) وفيه ما اسمعك سابقاً من ان الفاء المتكلم الحكيم العموم مع التفاته الى خروج الخاص عن مراده الجدى

مع عدم نصب قرينة متصلة لا بد ان يكون لمصلحة ولو لضرب القانون ولجعل حجة بينه وبين العبد ومن البين ان مدخول الادلة يكون تمام الموضوع لهذا الحكم المجعول ظاهراً وواقعا وان لم يكن للمولى داعى البعث الى الخاص خلاصة لكن الموضوع للحكم الانشائي بعنوان العموم هو المذكور فى الكلام وليس عدم الخاص اذا كان وجودياً ماخوذاً فى الموضوع لافى القضية الملقوطة ولا فى المعقولة و الا يلزم نقض الغرض من جعل الحكم على نحو العموم فليس ورود الخاص كاشفاً عن قيد عدمى او وجودى فى العام واقعاً و ليس مفاد التخصيص بالمنفصل الا خروج بعض الافراد عن المراد الجدى مع بقاء الحكم المجعول كما كان بالاضافة الى الخارج و ان لم يكن مبعوثاً اليه واقعاً فلا يكون التخصيص موجبا لتبويب العام (ان قلت) اذا كان نقيض الخاص دخيلاً فى مصلحة الفعل فلامحالة يكون الفعل المقيد متعلقاً للارادة والطلب واقعا وربما يكون هناك مانع عن اظهار القيد فلا جرم ان المولى يلقى الحكم على نحو العموم و يؤخر بيان القيد الى زمان ارتفاع المانع فاذن يكون التخصيص واقعاً لا إطلاق العام فيكون الباقي معنوياً بامر عدمى فيما اذا كان التخصيص امراً وجودياً (قلنا) ليس تمام الملاك فى تعلق الحكم مجرد المصلحة فى الفعل اذ ربما يزاحمها مصلحة اقوى فى مقام الجعل وقد عرفت ان مصلحة جعل القانون على نحو العموم مصلحة ملحوظة للمولى فى مقام الجعل ولازم ذلك كون العام تمام الموضوع وليس التخصيص كاشفاً عن كونه بعض الموضوع والا يلزم انتفاء الظهور بعد ورود التخصيص مع ان المتفاهم عند العرف بقاء الظهور واستمراره كما كان فيكشف بطريق الان ان العام تمام الموضوع فى الحكم المجعول على نحو العموم و ليس مفاد التخصيص الا اخراج الخاص عن حكمه لانتقيد الموضوع بنقيضه و من هنا يندفع احتمال المانع عن اظهار القيد ظاهراً او دخله فى موضوع الحكم واقعا لما قد عرفت من ان لازمه ارتفاع الظهور فى تمام المراد بعد ورد التخصيص والواقع خلافه (ولما كان مفاد المقدمة الثانية المذكورة فى كلامه قده رجوع التقييد الى مفاد كان الناقصة و هى مبتنية على كون مفاد التخصيص هو التقييد وتبويب موضوع العام اعرضنا عنها ولا حاجة الى التعرض لها بعد هدم اساسها (قل المقدمة الثالثة ان تقابل الوجود المعنى الذى هو مفاد كان الناقصة و المعنى الاشتقاقي المعبر عنه بالعرضي المحمول من العدم المعنى

الذي هو مفاد ليس الناقصه انما هو تقابل العدم والملكة الى ان فال وهذا بخلاف التقابل
بين نفس الوجود العرضي المعبر عنه بالوجود المحمولى وما هو مفاد كان التامة ومعنى المبدأ
الذي هو عرض غير محمول مع عدمه فانه من قبيل تقابل السلب والايجاب الغير الممكّر
ارتفاعهما لكونهما معروضين لنفس الماهية انتهى ملخصاً وحاصله الفرق بين الوجود والرابع
و السلب الرابط و بين الوجود المحمولى و العدم المحمولى و ان للتقابل بين الاولين تقابل
العدم و الملكة فلا بد من وجود الموضوع في اتصافه بواحد منهما بخلاف الاخيرين فانه
لا يشترط في اتصاف الماهية بالوجود او العدم وجودها في نفسها و هذه المقدمة لا تنصروا
تنفع فيما نحن فيه اذ ليس المقصود استصحاب العلم النعتي كى يقال انه فرع وجود الموضوع
ومع عدمه لايجرى الاستصحاب ولا اثبات العدم النعتي بمعونة استصحاب العدم الازلي كى
يقال انه مثبت (ثم استنتج قدم من مقدماته الثلاث ان الخارج عن العلم و هو عنوان
القرشية حيث انه يقيد الباقي بنقيض هذا العنوان بمقتضى المقدمة الاولى ولا بدوان يكود
هذا التقييد هل ينحو مفاد كان الناقصه بمقتضى المقدمة الثانية ويستحيل تحقق هذا العنوان
المأخوذ في الموضوع قبل وجود موضوعه بمقتضى المقدمة الثالثة فلا يمكن احراز قيد
الموضوع باصالة العدم انتهى موضع الحاجة) و قد عرفت عدم تمامية المقدمة الاولى و هو
العمدة في الاستنتاج و هى الاساس في الاعتراض و قد هدمنا بنيانها فلا وجه للاعتراض (:
قال ثم ان جعله قدس سره الاستثناء من المتصل رديفاً للمنفصل لا يستقيم حتى على مبناء فاء
المخصص المتصل انما يوجب انعقاد الظهور التصديقي في غير عنوان المخصص لامحالة ولا
يسرى اجماله الى العام فكيف يعقل ان يقال ان العام بعد تخصيصه بالمتصل لا يكون معنو
بعنوان خاص انتهى كلامه) وفيه ما قدمنا من ان مفاد اداة الاستثناء لا يزيد على مجرد الاخراج
يكون الاستثناء من الاثبات نفياً لقوله (اكرم العلماء الا الفساق منهم) يكون بمنزلة قضيتين (احديهما
اثبات وجوب الاكرام للعلماء) (والاخرى) نفي وجوب الاكرام عن الفساق منهم و ليس
مفادها تقييد العلماء بغير الفساق بل مفادها اخراج الفساق عن حكم العلماء وقد مرت تحقيق
مفاد الاستثناء سابقاً وهذا وجه عدم تعنون العام بنقيض الخاص في الاستثناء (و اما -
سراية الاجمال الى العام فلان الفساق اذا كان مردداً بين الاقل والاكثر من حيث المفهوم

و المفروض اخراج هذا المفهوم عن تحت العام واستقرار الظهور في الكلام الواحد على وجوب اكرام غير الفاسق بمعنى صرف الظهور الى هذه الطائفة من العلماء وكون الموضوع هؤلاء دون اولئك الفساق و شككنا في دخول مرتكب الصغيرة في هؤلاء او اولئك الفساق فلا جرم ان العام لا ينهض لدفع الشك (فتلخص مما ذكرنا ان العام بعد تخصيصه باداة الاستثناء يصير عنوان الموضوع اشارة الى ذوات الاشخاص الباقية ويستقر الظهور في هؤلاء بلا تعنونه بعنوان تقيض الخاص لاجل استقرار الظهور في الباقي وتردده بين مرتكب الصغيرة وغيره سقط العام عن الحجية بالنسبة الى مرتكب الصغيرة ويبقى حجة في العالم الذي لم يرتكب كبيرة ولا صغيرة وهذا معنى سرية الاجمال الى العام ولاجل عدم تعنونه بعنوان تقيض الخاص يصبح التمسك باصالة العدم الازلي في الشبهة الموضوعية حسبما اوضحنا سبله سابقا فلا اشكال (ثم قال ثم ما افاده قدس سره بحسب ظاهر كلامه من ان العام يكون معنونا بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص مع انه لا يرجع الى معنى محصل اذا العام لا يكون معنونا باحد العناوين الباقية تحتها بعد التخصيص وانما يكون شمول الحكم من جهة عدم التقييد لا انه يكون مقيداً بكل من العناوين الوجودية و تقيضها مناقض لصدر كلامه من ان العام بعد التخصيص لا يكون معنونا بعنوان خاص انتهى كلامه) وفيه ان المراد هو التعميم الى العناوين المنطبقة على العام لا التقييد لوضوح ان العام اذا كان تمام الموضوع ولم يقيد بعنوان تقيض الخاص كان لازمه تسرية الحكم الى افراد العام بكل عنوان يكون منطبقاً عليها سوى عنوان الخاص مثلاً اذا كانت المرأة تمام الموضوع للحكم بالتحريض الى خمسين لا مقيدة بعدم الانتساب الى القریش فلا محالة كل امرأة بكل عنوان منطبق عليها تكون تحت العام و من العناوين كون المرأة غير متحقق فيها الانتساب على نحو مفاد ليس التامة فهما ثبت باصالة العدم الازلي هذا العنوان في المشكوك الانتساب شملها الحكم البية فمراد الاستاد من صدر العبارة نفى تعنون العام بعنوان خاص اعني تقيض الخاص و مراده من ذيلها تسرية الحكم الى كل عنوان منطبق على افراد العام سوى عنوان الخاص و منه عنوان تقيض الخاص على نحو مفاد ليس التامة فح يجدي اصالة العدم الازلي فظهر مما ذكرنا ان عبارة الاستاد صافية عن شوب التناقض وافية بتأدية المراد فلا محصل لهذا الاعتراض (ثم قال ثم ان عدوله قدس سره من اجراء الاصل في نفس عنوان القرشية

المأخوذة فى لسان الدليل الى اجراء الاصل فى العنوان الانتزاعى و هو الانتساب الى القرش
لا وجه له فان المراد من عدم الانتساب المستصحب ان كان هو العدم النعتى فعاله حال عدم
القرشية فى عدم الحالة السابقة له حتى يستصحب وان كان المراد منه هو العدم المحمولى و
بيننا على كفاية استصحابه فلم لايجرى الاصل فى نفس عنوان القرشية بان يقال ان قرشية
المرأة المشكوكه قبل وجودها كانت مسبوبة بالعدم فيستصحب ذلك وبضم الواجدان الى الاصل
يتم الموضوع انتهى . (للامه) وفيه ان الموضوع فى المثال نفس المرأة وليس هناك جزء آخر
كى يكون الموضوع مركباً وجزء جزء منه بالوجدان و جزء منه بالاصل بل المقصود من الاصل
نفى المانية عن حجية العام بان ينطبق عنوان على المرأة المشكوكه يكون تقيضاً لعنوان الخاص
بمعونة الاصل ولازمه سراية حكم العام اليها ويمكن اعتبار ذلك العنوان على وجوه (منها) عدم
تحقق الانتساب بين هذه المرأة و بين قرش (ومنها) عدم تحقق القرشية فى هذه المرأة الى
غير ذلك من العناوين المنطبقة على هذه المرأة على نحو مفاد ليس التامة والعنوان المأخوذ
فى لسان الدليل قد جعل موضوعاً لحكم خاص وهو التحيز الى ستين وليس المقصود نفى
ذلك العنوان الذى هو اعم من التحيز الى خمسين بل المقصود نفى الخاص من حيث كونه
مانعاً عن الحجية و من البين ان عنوان القرشية وعنوان الانتساب المأخوذين على نحو مفاد
كان التامة كليهما انتزاعيان عما وقع فى لسان الدليل وتقيض كل واحد منهما منطبق على
افراد العام فلا ضيرح فى التعبير عن واحد منهما لان المفروض عدم تمنون العام بمفاد دليل
الخاص الذى مفاده الوجود الرابط على نحو مفاد كان الناقصة وعدم سراية هذا الاعتبار الى
افراد العام وليس المانع عن حجية العام الا تحقق عنوان الخاص فى العناوين المنطبقة على
افراد العام على نحو مفاد كان التامة فاصالة العدم الازلى كافية فى ارتفاع المانع عن حجية
العام ومن البين ان هذا العنوان امر انتزاعى عما هو مأخوذ فى لسان الدليل فلا بأس ان يعبر
عنه بتحقيق الانتساب كما وقع فى كلام الاستاد وان يعبر عنه بتحقيق عنوان القرشية والفرق
بين العناوين ان الانتساب ملحوظ بالاستقلال فى عنوان الانتساب وعلى التبعية التى هى معنى
حرفى فى عنوان القرشية لمكان ياء النسبة (قوله ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات
فيما اذا شك فى فرد لامن جهة) (اقول) محل الكلام فيما اذا شك مثلاً فى صحة الرضوء او الغسل

بما يضاف مع اجمال الدليل و عدم نهوضه على بطلانه او صحته كى يتمسك بعموم الدليل لاثبات الصحة او البطلان فيتشبه بعموم الدليل على العنوان الثانوى لاثبات الصحة فيما اذا وقع متعلقاً للعنوان الثانوى كالنذر بان يقال يجب الاتيان بهذا الوضوء و فله النذر لعموم دليله و شموله لهذا الفرد من النذر و كلما يجب الوفاء به يكون صحيحاً لا معالة للقطع بانه لولا صحته لما وجب الوفاء به فظهر ان النزاع فى عموم دليل العنوان الثانوى مع عدم العموم فى دليل العنوان الاولى فالمثبت يتشبه بذلك العموم والمنكر يرجع انكاره الى انكار العموم فالنزع صغرى فليس الشك من جهة التخصيص فى عموم الدليل فى العنوان الاولى ولا فى العنوان الثانوى بل النزاع فى شمول دليل العنوان الثانوى (قوله و ربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفى السفر) (اقول) قد دل الدليل على بطلان الاحرام قبل الميقات و بطلان الصوم فى السفر مطم و قد عرفت ان محل الكلام فيما اذا كان دليل الحكم فى العنوان الاولى مجملان هما كان ظاهراً فلامحالة يقع التعارض او التزام بينه وبين دليل العنوان الثانوى فيما اذا كان له عموم فهذان المثالان خارجان عن محل الكلام و من ثم عبرنا لتأييد (وجه التأييد ثبوت العموم لدليل النذر والافلاوجه للصحة فى المثالين وسيتلى عليك انه لا يابىد فيها اصلاً) (قوله لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام المناوين الثانوية فيما شك) (اقول) المراد بالمناوين الاولى هى الحركات الخاصة الصادرة من الفاعل المعنونة بواحد من العناوانات الخاصة كالوضوء والغسل والصلوة والصوم ونحوها من الافعال الخاصة مباشرة او توليدية والمراد من المناوين الثانوية ههنا هى المناوين العامة المنطبقة على الافعال الخاصة و تكون فى طول تلك المناوين الاولى كالنذر والعهد والشرط والضرر والاطاعة والجرح ونحوها مما لا بد فى صدقها من وجود واحد من تلك المناوين الاولى وهى غير المناوين الثانوية المذكورة فى باب المقدمة و سيأتى ما يزيينهما فى الضابط (فتارة) اخذ فى موضوعات المناوين الثانوية احداً لاحكام المتعلقة بالمناوين الاولى كما هو الحال فى وجوب اطاعة الولد فى الامور المباحة بمعنى ان موضوع اطاعة هو الفعل المقيد بكونه مباحاً و كما فى الوفاء بالنذر فى الامور الراجعة الماخوذ فيها الرجحان و من بين انه لا بد من احراز الموضوع المقيد فى التمسك بالعام ومع الشك فى القيد لاعموم لعدم احراز الموضوع بتمامه ضرورة انه ح

لا يكاد يتوهم عاقل فيما اذن شك في رجحان شئى او حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر والاطاعة فاذن لا وجه للتمسك بعموم دليل النذر لصحة الموضوع بالمابغ المضاف مع الشك في رجحانه بل لابد من احراز رجحانه كى يشمل عموم الوفاء وهذا ظاهر لا ينبغي الارتياب فيه (قوله نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد احراز التمكن منه والقدرة عليه فيما لم يؤخذ) (اقول) فيما لم يؤخذ في موضوعات العناوين الثانوية رجحان او اباحة على نحو التقييد فلا بأس بالتمسك بالعموم في العنوان الثانوى فيما اذا شك في جوازه وشئت بعمونة النعم جوازه لكنه لابد من احراز القدرة فيما اذا كان الدليل منصرفاً الى صورة القدرة كالعهد ونحوه مما يحصل الوجوب بعمونة التزام المكلف وليس تكليفاً ابتدائياً من قبل الشارع فان الظاهر كون الموضوع في الالتزام هو المقدور خاصة بخلاف التكاليف الابتدائية فان القدرة شرط عقلى فلو كان القاء العموم لجعل القانون فلا محالة يجب المبادرة الى امتثاله ولا يجوز التقاعد عن امتثاله بمجرد احتمال العجز و حيث انه لا يجوز امر الأمر مع انتفاء شرط الوجوب فلا محالة لا يتوجه التكليف الواقعى بدون القدرة فلا بد من احرازها ولو بعمونة استقرار بناء العقل على عدم الاعتناء باحتمال طرو العجز مع وجود القدرة حين زمان التكليف وقد مر بيانه في ذلك المبحث فمهما احرز القدرة فيما نحن فيه ولو بعمونة الاصل العقلائى فلا غرو في استكشاف الجواز بركة العموم مثلاً لو قلنا انه لا يشترط الجواز في متعلق العهد وان كنا نعلم بخروج المحرمات عن تحت عموم دليله الا انه مخصص لى لا يمنع عن التمسك بالعموم في مشكوك الجواز صح التمسك بعموم دليل العهد في مشكوك الجواز فيستكشف الجواز بعمونة العموم وهذا بخلاف النذر المشروط في متعلقه الرجحان او اطاعة الوالدين المقيدة بالجواز فلا مجال للتمسك بالعموم لاثبات الجواز ومع الشك لا يصح التمسك بالعموم حسبما مر بيانه مستوفى (قوله وقع الزاحم بين المقتضيين و يؤثر الاقوى منها لو كان في البين و الا لم يؤثر) (اقول) مثله كالموضوع الموجب للضرر المالى فانه ربما يقدم وجوب الموضوع في بعض ا مراتب ذلك الضرر لقوائية مقتضيه وبالعكس في بعض مراتبه الاخر ومهما لم يحرز الاقوى وقع التعارض بين الدليلين سواء احرز المقتضى في كليهما ام لا فان كان هناك ترجيح بحسب الدلالة والا فالمرجع هو الترجيح السندى وقد

تقدم بيانه فى مبحث الاجتماع (ايقاظ) لا يذهب عليك ان العنوان الثانوى واسطة لثبوت حكمه لنفس العناوين الاولى كالمقدمة والفرق ان عنوان المقدمة غير متصفة بالوجوب بخلاف تلك العناوين المتصفة بالوجوب ومن الين ان القائل بالجواز فى مسئلة الاجتماع لا يسمه الالتزام به فى تلك العناوين الثانوية بالنسبة الى العناوين الاولى لوضوح ان مركز الحكم ح يكون نفس العناوين الاولى و العنوان الثانوى واسطة لثبوت حكمه للعنوان الاول فلا وجه للقول بالجواز ح اصلا (والضابطة) فيما يكون واسطة للثبوت هى كل عنوان طولى منتزع عن الافعال الخاصة ولما كان عمومه وسعة مفهومه يكون منطبقا عليها ولا مصداق له فى قبالتها فلا محالة يكون امتثال طلبه باتيان ما هو مصداق له من تلك الافعال الخاصة كاطاعة الوالد والوفاء بالنذر ونحوهما فان اطاعته عبارة عن اتيان ما امر به والوفاء به عبارة عن اتيان ما التزم به والوجوب المتعلق بهما مولوى نفسى لمصلحة فى نفس هذين العناوين اذ ربما لا يكون مصلحة فيما امر به الوالد وقد امر به لدعاوى نفسانية وكذا فى متعلق الوفاء فى العهد والشرط ونحوهما لكن هذه العناوين العامة واسطة لثبوت الوجوب لتلك العناوين الخاصة اذ امتثال طلبها باتيان ما هو مصداق لها ومن ثم يكون الوجوب توصليا وان كان الدأى به تعديا ولا معنى لاقبال وجوبه الى التعبدى اذ المفروض انه فى طول تلك العناوين الخاصة والوفاء انما يتحقق باتيان الراجح بداعى طلبه لا بداعى الامر بالوفاء اللهم الا ان يكون من قبيل الداعى على الداعى (والفرق بين هذه العناوين الثانوية والعناوين الثانوية التى تكون من الافعال التوليدية كالتأديب والتعظيم ونحوهما ان الافعال التوليدية اثار خاصة مترتبة على الافعال المباشرة لها مصداق خاص لكل واحد منها فى قبالة الاخر فيكون مركزا للطلب والحكم بنفسه ويتحقق امتثاله باتيان تلك العناوين الثانوية جسما اوضحنا سبيله فظهر مما ذكرنا ان الافعال التوليدية عناوين اولية بالنسبة الى تلك العناوين الثانوية المبحوث عنها هنا (قوله و اما صحة الصوم فى السفر بنذره فيه بناء على عدم صحته بدونه و كذا الاحرام قبل) (اقول) هنا اشكال من وجهين (الاول) انه كيف يتعلق النذر بالصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات مع كونهما مرجوحين والشرط فى النذر رجحان المتعلق (الثانى) انه لا بد من قصد القرية لان الصوم والاحرام من سنخ العبادات ومع فرض صحة النذر لا يمكن

ايمانهما بقصد القرية والامر بالوفاء توصلي ويتوقف حصول الوفاء على قصد امر متعلقه حسبما
 نيهنا عليه آنفاً (قوله فانما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانها ذاتا في السفر وقبل الميقات)
 (اقول) قد اجاب عن الاشكال بوجوه ثلاثة (الاول) ان يكون الدليل الخاص على صحة الصوم
 في السفر والاحرام قبل الميقات المتعلق بهما النذر كاشفاً عن رجحانها ذاتا واما لم يؤمر
 بهما على نحو الوجوب او الاستحباب لما منع يرتفع مع النذر كالمشقة في الصوم في السفر وفي
 لباس الاحرام وشروطه وتروكه مشقة وفيه قبل الاحرام مشقة زائدة باعتبار زيادة المسافة
 والزمان على الميقات فمهما التزم المكلف بها على نفسه بالنذر ارتفع المانع فمع وجود الرجحان
 وعدم المفسدة في طلبه يقع النذر صحيحاً و يصح عبادة بداعي الرجحان الفعلي (الثاني)
 صيرورتها راجحين لتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كك ويدل على حدوث الرجحان حين
 النذر (قوله عم الاحرام قبل الميقات كالصلوة قبل الوقت) فكما ان صلوة الظهر قبل الوقت
 لا رجحان فيها ذاتا فكذلك الاحرام فهذا الوجه اقرب من الوجه الاول مضاناً الى التزام الائمة
 بترك الصوم في السفر والاحرام قبل الوقت فلو كانا راجحين ذاتا وكانت المشقة سبباً لعدم
 توجيه الطلب اليهما لم يلتزم الائمة بتركهما ولكن يتوجه اشكال على هذا الوجه وهو انه
 لا يجدي صيرورتها راجحين بتعلق النذر بهما في وقوعهما عبادة ضرورة كون وجوب الوفاء
 توصلياً لا يعتبر في سقوطه الا الايمان بالمتعلق والمفروض حصول الرجحان من ناحية النذر
 بالوفا وعدم رجحان ذاتي في المتعلق ولازم ذلك حصول الوفاء باي داع كان ولولم يكن
 بداعي القرية والمفروض عدم حصول الوفاء الا بداعي القرية (والجواب) عن الاشكال بان
 يقال رجحانها انما يكون لاجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم
 لتعلق النذر بهما فلا بد لحصول الوفا من ايمان المتعلق بداعي رجحانه في نفسه المكشوف بدليله
 لان المفروض لتعلق النذر بما هو عبادة شأنية بمعنى انه لا يتحقق في الخارج الا بداعي القرية
 و سياتي بيانه في الوجه الثالث (نقل و تعقيب) قال بعض المحشين قدمه بيان الاشكال ان
 المنذور ان كان نفس العمل فلازمه الوفاء بمجرد العمل بلا قرينة وهو فاسد وان كان العمل
 القريني فتصححه بالرجحان الآتي من قبل النذر لملازمة النذر خارجاً لعنوان راجح غير صحيح اذ
 الالتزام بالحدث بالراجح من قبل تعلق الالتزام به ولو لم يظرف العمل محال لتقدم الشيء على نفسه

نتهى) (وفيه انا نختار ان المنذور نفس العمل ولطرو عنوان راجع على المفردة ينتقى النهى و يبقى
الرجحان المصحح لتعلق وجوب النذره وحيث ان حقيقته عبادة بمعنى عدم حصوله الا بداعى القرية
فلا محالة ان قضية الوفاء اتيان المنذور بداعى القرية ولا يصير فى كون الالتزام بنفس العمل منشاء
لحدوث ذلك العنوان راجع لكنه ليس هلة مستقلة و الا يلزم حدوثه به فى كل عمل غير
راجع بمجرد تعلق النذر به وعدم علمنا بالعلة ليس علة للعدم و محذور تقدم الشئ على
نفسه لازم لجعل متعلق النذر هو العمل القريب والالتزام بالراجع الفعلى ولا داعى لذلك بل
لا معنى لالتزام المكلف بذلك مع عدم احرازه للرجحان الفعلى فى الاحرام والصوم اذ الرواية حجة
فى مقام الانبات على صحتها فيصح الالتزام بهما لله تعالى ومع احتمال التخصيص لارجحان فى مقام الثبوت
ومع احتمال حدوثه حين النذر لارجحان فعلا قبل النذر فكيف يلتزم بالراجع مع عدم احراز الرجحان
(قوله لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان فى متعلق النذر بهذا الدليل) (اقول) هذا هو الوجه
الثالث و توضيحه انه قد تقدم فى مبحث النهى عن العبادات فى مقام تصوير تعلق الحرمة
الذاتية بالعبادة ان الماهيات التى اخترعه الشارع على قسمين عبادات و غيرها والمراد من
العبادة هو ما لو تعلق الامر به لكان امره عباديا كالصلوة والصوم والحج ونحوها مما كانت
عبادات فى الشرايع السابقة فحقيقته لا تتحقق فى الخارج الا بداعى القرية ومع طرو عنوان
ذى مفسدة غالبية عليها تصير محرمة ذاتا لكنها عبادة شائية بمعنى انه لو تعلق الامر بها لكان
امرا عباديا ولو كان تعلق الامر بها ممتنعاً فعلا فمهما فرضنا طرو عنوان ذى مفسدة على الصوم
فى السفرو الاحرام قبل البيقات كانا مجرمين بالذات و اذا تعلق النذر بهما ودل دليل خاص
على صحة النذر فبناء على جملة مخصصات للعمومات الدالة على اشتراط الرجحان فى متعلقه
يرتفع اشكال شرط الرجحان ولا بد من حدوث مصلحة بالنذر بهما يسقط ملاك النهى عن التأثير الفعلى
فيرتفع النهى لكى لا يلزم اجتماع الامر والنهى و حبقى اشكال عدم القدرة على الوفاء لما ذكرنا من
انها عبادات لا تتحقق فى الخارج الا بداعى القرية والمفروض عدم الرجحان فى المتعلق لكى يتمكن من
اتيانه بداعى رجحانه فى نفسه (والجواب) بان يقال بكفاية الرجحان الطارى عليهما من قبل وجوب
النذر فى عبادتهما فانه و ان لم يتمكن من اتيانهما كك قبل النذر الا انه يتمكن من الوفاء
بعد الامر بالوفاء فمتى اتى به بداعى امر النذر وقم عبادة لوضوح ان كل امر توصلى صار

داعيا على اتيان متعلقه وقّع عبادة وهنا لابد من قصد الامر التوصل الى لان المفروض انحصار طريق
الوفاء على ذلك بخلاف الوجهين السابقين هذا بناء على الحرمة الذاتية في الصوم في السفر
والاحرام قبل الميقات واما بناء على الحرمة التشريعية فالامر اوضح لوضوح ارتفاعها بقيام
الدليل الخاص على صحة النذر ويرتفع اشكال عدم القدرة بحصولها بنفس الامر بالوفاء ولا
يعتبر في صحة النذر الا التمكن من الوفاء ولو بسببه (وهاتان الحرمتان الذاتية والتشريعية
تنسحبان في الوجه الثاني لوضوح ان المصلحة الحادثة الملازمة لعنوان النذر يمكن اجتماعها
مع المفسدة الموجبة للحرمة الذاتية وغلبتها على المفسدة وبها يرتفع ملاك النهي عن المتعلق
فيصروا جارا جبا بالنذر هذا في الحرمة الذاتية وارتفاع الحرمة التشريعية بمعونة ترخيص الدليل
الخاص ظاهر ويشكل انسحاب الحرمة الذاتية في الوجه الاول لان المفروض كون المفسدة
في نفس الامر كالمشقة الحاصلة من الالتزام ومعها يرتفع الامر فيكون الاتيان بالمتعلق حراما
تشريعيا لا ذاتيا كما لا يخفى (ولعل قوله فتأمل جيدا اشارة الى تمامية هذا الجواب على كلتا
الحرمتين) وربما يترأى من بعض المحشين الجواب عن الاشكال بكون المتعلق عبادة ذاتية
كالتعظيم فانه بذاته اجلال للمولى وحين في نفسه وان كان مبغوضا له احيانا بالعرض وعند ارتفاع
المبغوضية يترتب على فعله القرب و لولم يامر به كما هو شأن العبادة الذاتية انتهى ملحضا (
) وفيه ان حقيقة العبادة الذاتية تتحقق في الخارج بدون قصد القربة فلو كان النذر متعلقا بها
وقلنا بكفاية الرجحان الذاتي الكامن في حقيقتها لزم الوفاء بمجرد الاتيان بالصوم والاحرام
لا بداعي القربة ومن البين اشتراط قصد القربة فيهما بالضرورة وليس كما السجود لله تعالى بلام
الصلة فان الوفاء يحصل باضافة السجود له لا بداعي القربة لكنه لا يحصل القرب منه تعالى
فالتحقيق ما ذكرنا من كون متعلق النذر هو العبادة الشانية التي لو امر بها لكان امرها عابدا
وحقيقتها لا تتحصل في الخارج لا بداعي القربة و اوضحنا سبيله فانحصر طريق التفتي عن الاشكال
بواحد من الوجوه الثلاثة (نقل و تعقيب) قد استشكل في حاشية الدرر في الوجه الاول
(قال فيه ان مطلق الرجحان الذاتي وان لم ينضم اليه الامر التشريعي غير كاف في صحة
النذر لعدم تحقق الطاعة مع عدم الجعل المذكور ومالم يتحقق الطاعة لم يتعد النذر الاتري
عدم صحة نذر صلوة الظهر في اربع ركعات من آخر الوقت ومن هنا يظهر الاشكال

في صحة نذر النافلة في وقت الفريضة فينحصر الجواب في سائر الامثلة في الوجه الاخير و هو التخصيص انتهى كلامه) وظهر كلامه الاخير الاشكال في كلا الوجهين (وفيه ان ماورد في بعض الاخبار مع ابتلائه بالمعارض تخصيص منفصل بالنسبة الى عومات الكتاب كقوله تعالى (وليو فوئسورهم) والقدر المتيقن هو الراجح الاخرى الخالص عن الفسدة والنهي التشريعي في الوجه الاول لا ينافي الرجحان كك وانما يكون مانعاً عن قصد القرية ومع رجحان المتعلق بنقد النذر ويرتفع النهي التشريعي فيحصل التمكن من قصد القرية هذا بالنسبة الى الوجه الاول والمفروض حدوث المصلحة الغالبة بطر وعنوان ملازم للنذر و بها يرتفع النهي و لو كان ذاتيا ولازمه انعقاد النذر وحصول التمكن من قصد القرية معاً فلا اشكال والنقض بنذر صلوة الظهر مدفوع بعدم الرجحان الخالص فيها كيف وقد افنى الشارع هذا الوقت لها عند المزاحمة (بقي الكلام) في التطوع في وقت الفريضة بناء على حرمة وهذا خارج عما نحن فيه لعدم قيام دليل بالخصوص على صحته و من البين ان تعلق وجوب النذر بالنافلة في وقت الفريضة موقوف على مشروعيتها ورجحانها ومشروعيتها فرع وجوبها لانها غير مشروعة مادامت متصفة بالنفل حسب الفرض فيلزم الدور (و من ثم يستشكل في شمول نذر مطلق الصلوة نافلة لفعليها في وقت الفريضة لانه اذا فرض عدم مشروعيتها في وقت الفريضة كان لازمه اختصاص النذر المتعلق بالنافلة بغير ذلك الوقت (و يمكن الجواب عن الاشكال بان الحكم بعدم المشروعية انما تعلق بالنافلة بمعنى المتصفة بالنفل لولا التحريم فمضى تحريمها هو ان الصلوة التي لو فرض وقوعها في غير هذا الوقت كانت منصفة بالاستحباب غير مشروعة في هذا الوقت و من البين ان النذر اذا تعلق بالنافلة بقول مطلق فلا يصدق عليها انه لو فرض وقوعها في غير وقت الفريضة لكانت مستحبة بل واجبة فلا تكون متصفة بالتحريم اذا وقعت في وقت الفريضة نعم لو كانت الحرمة متعلقة بالصلوة النافلة بمعنى المتصفة نوعاً بالنفل بحسب اصل الشرع وان كانت واجبة بالعرض لصدق عليهما انها لو فرض وقوعها في غير وقت الفريضة لكانت نافلة ذاتاً فتكون محرمة اذا وقعت في وقت الفريضة فلا يوجب طرو الوجوب بالنذر تغيير عنوان المحرم و تبدله الى عنوان آخر فيمتنع شمول النذر لها وهذا بخلاف النافلة بالمعنى المذكور فان طرو الوجوب بالنذر على الطبيعة توجب انقلابها من النفل الفعلي

الى الوجوب فلا يكون فعلها في وقت الفريضة متصفاً بالنفل فيرتفع الحرمة بتغير الموضوع و يدل على هذا المعنى اطلاق النفل عليها في الروايات فانه ظاهر في الصلوة المتصفة بالنفل فعلا لولا الخصوصية الموجبة للحرمة نعم لا بد ان يكون متعلق النذر نفس الصلوة التي لولا النذر لكانت مطلوبة بالامر الندي بحيث يقع الوجوب في عرض الطلب الندي فيصير الوجوب آكد لا الصلوة المطلوبة بالامر الندي بحيث يكون الوجوب في طول الطلب الندي بمعنى ان النافلة المطلوبة بالامر الندي يكون موضوعا للنذر ولا يزمه حصول الوفاء بداهي الطلب الندي فلا بد من وجود الطلب الندي في كل فرد اراد المكلف الوفاء بآتيانه والمفروض انه لا امر بالنافلة في وقت الفرض فلا يشمل النذر هذا الفرد لكن الكلام ليس فيه (وماذا كرنا ظهر عدم نهوض هذا الجواب لرفع الاشكال عن نذر التطوع في وقت الفريضة لوضوح ان الطبيعة كانت راجعة في نفسها هناك و بعد تعلق النذر بها تخرج عن عنوان التطوع و تصير واجبة ففعل الصلوة المنذورة في وقت الفريضة فعل الواجب لا فعل المندوب و ليس التنفل في وقت الفريضة راجعا بل يكون حراما حسب الفرض ولو بالحرمة التشريعية فيمتنع تعلق النذر بها كي ينقلب عنوان التطوع الى عنوان الواجب و مجرد الرجحان الثاني المجامع مع عنوان الحرام لا يكفي لصحة النذر بل لا بد من الرجحان الخالص ولو لم يكن هناك طلب فعلي (نقل و تعقيب) قال بعض الاعلام في تقريراته في باب الترتب و ما عن السيد الفقيه الطباطبائي « قد » من ان اللازم في متعلق النذر ان لا يكون محلا للحرام ولو بلحاظ وجوب الوفاء به نظراً الى جواز نذر الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر و التطوع في وقت الفريضة فيظهر ضعفه مما ذكرنا من ان اللازم هو عدم كون نفس المتعلق محلا للحرام لا بلحاظ حكمه المشروط بذلك مضافا الى ان لازمه حلية جميع المحرمات بالنذر و اما استشهاده « قد » بالموارد المذكورة فيرده ان المثالين الاولين بعد قيام الدليل على ذلك من باب التخصيص في ادلة حرمة الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر لا محالة و اما الثالث فهو من جهة خروج الفعل عن عنوان التطوع بعد النذر و المفروض ان الحرمة انما ثبتت لهذا العنوان ففعل الصلوة المنذورة قبل الفريضة فعل الواجب لا فعل المندوب انتهى كلامه (اقول ما اورده على السيد « قد » في محله فان الظاهر من الروايات كون الرجحان شرطا في

متعلق النذر بمعنى كونه راجحاً بنفسه مع قطع النظر عن النذر و لو قيل بكفاية طرو
الرجحان حين العمل (و اما جوابه فقدم عن اشكال التطوع فى وقت الفريضة (فقيهان
فعل الواجب انما يصدق فيما اذا دعه خطاب اوفوا بالنذر ومع كونه محرماً فعلاً لا يكاد يعبه
(بيانه ان النهى اذا تعلق بالنافلة صارت مخرمة ذاتاً كما هو الشأن فى النهى فى العبادات وبه
يتنفي الطلب الندبى بطرو النهى ولا يكون الرجحان فعلياً مع غلبة المفسدة ويبقى هناك
قضية تعليلية وهى انه لو لم يكن حراماً لكان مندوباً لكنه حرام فلا يكون ندباً و من البين
انه مع كونه منهياً غير راجح فعلاً ليس مشهوراً للامر بالوفاء فلا يصدق عليه فعل الواجب ضم
لوفرض بقاء الرجحان الذاتى وكفى لعمه الخطاب فلا مخالفة ينقلب تلك القضية الى تعليلية
اخرى وهى انه لو لم يكن حراماً لكان واجباً لاندبا فح يصدق عليه فعل الواجب لا المندوب
فينقلب الموضوع لا مخالفة (لا يقال عنوان التنفل مركز للنهى لاذات النافلة وهو حاصل من اتيان
الفعل بداعي الطلب الندبى فلا ينافى بقاء الرجحان الفعلى فى نفس الفعل فيعمه خطاب النذر
فينقلب عنوان التنفل الى عنوان الواجب (لانا نقول فاذن يكون اتيانه بداعي التنفل صحيحاً
وان كان عاصياً بصدور التنفل عنه فلا يكون النهى موجباً لفساده وهذا خروج عن محل الكلام
(ولا يخفى ان الالتزام بالنهى التشريعى لا ينهض للجواب لما مر فى مبحثه ان النهى التشريعى
يدل على عدم المشروعية عند الشارع فلا ينعقد نذر النافلة الغير المشروعة فى وقت الفريضة
(قوله هل يجوز التمسك باصالة عدم التخصيص فى احراز عدم كون ما شك فى انه) (اقول)
هنا صور تلك (الصورة الاولى) ما تقدم فى ذيل التخصيص الذى فى مثل لعن الله بنى امية
من انه اذا شك فى واحد منهم فى ايمانه جاز لعنه لمكان العموم وكل من جاز لعنه لا يكون
مؤمناً فينتج من ذلك ان ذلك الرجل المشكوك فى ايمانه ليس بمؤمن فيجوز ترتيب اثار
غير المؤمن عليه و من البين ان الشك يرجع الى حكم الفرد المتيقن الدخول بمعنى ان ذلك
الرجل المتيقن كونه من بنى امية قد وقع الشك فى جواز لعنه فيصح التمسك بالعموم لدخوله
فى حكم العام و يحرز به مراد المتكلم كما هو الشأن فى جميع موارد التمسك بالعموم وحيث
ان لازم جواز اللعن عدم كونه مؤمناً والظهور حجة فى اللوازم للمدلول المطابق كما
هو الشأن فى الامارات الكاشفة عن اللوازم فاذن لا غرو فى ترتيب اثار عدم كونه مؤمناً اللهم

الا ان يمنع عدم انعقاد الظهور في اللوازم او عدم حجته نظراً الى كونه دليل الحجة وهو بناء العقلا لياً ولكن المنع المذكور ضعيف جداً (الصورة الثانية) ما اذا دل الدليل على حرمة اكرام زيد مثلاً وادار الامر بين ان يكون المراد منه هو زيد العالم او زيد الجاهل والمفروض ان المسمى بهذا الاسم متعدد فلا شك انه يصح التمسك بالعموم في قوله اكرم العلماء لدخول زيد العالم في حكم العموم وبه ينحل العلم الاجمالي بحرمة واحد منهما كما يقال هذا عالم وكل عالم واجب الاكرام فهذا واجب الاكرام لو وضوح ان اندراج الفرد المتيقن في حكم الكبرى الاستفادة من العموم ارتكازي لكل عاقل ولو لم يكن له التفاوت تفصيلي ومهما ثبت له الحكم الوجوبي ارتفع عنه الحرمة بالملازمة ولازمه تعيين الحرمة في زيد الجاهل بناء على حجة الظهور في استكشاف اللوازم وهذا الشك ايضاً يرجع الى استكشاف المراد (الصورة الثالثة) ما اذا دل الدليل على حرمة اكرام زيد وكان المسمى بهذا الاسم منحصر في واحد وشك في انه عالم كى يكون تخصيصاً للعام او جاهل كي لا يرد تخصيص على العام فهل يحكم عليه بمعونة اصابة عدم التخصيص انه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الاحكام بمعونة عكس النقيض كان يقال كل عالم واجب الاكرام ومن ليس بواجب الاكرام ليس بعالم فهذا الرجل المشكوك في علمه ليس بعالم فيترتب عليه احكام من ليس بعالم ومن البين عدم الشك في المراد في هذه الصورة لو وضوح عدم وجوب اكرام زيد سواء كان عالماً في الواقع ام لا فيكون مشكوك الفردية وغير مشمول لحكم العام على عكس الصورتين السابقتين ومن البين ان العكس النقيض للقضية الانشائية ليس قضية خبرية بان يكون المولى بصدد الاخبار من عدم كون زيد عالماً في الواقع وليس شان المولى الاخبار عن ذلك فلامحالة يكون من باب تنزيل المشكوك في علمه منزلة عدم كى يترتب حكم غير العالم عليه ولازمه كون العام متعرضاً للحكم الواقعي والظاهري بان يكون حكم زيد على تقدير كونه عالماً في الواقع عدم وجوب الاكرام بحكم الاستثناء وبوصف كونه مشكوك العلم وجوب ترتيب احكام عدم العلم عليه سوى عدم وجوب الاكرام ومن البين ان العام مسبق لبيان الحكم الواقعي فقط مضافاً الى ان دليل حجة الظهور ليس الا السيرة وبناء العقلا ولم يعلم استقرار بنائهم على التمسك باصال عدم التخصيص في احراز عدم كون المشكوك من مصاديق العام وهذا نظير ما مر من التمسك

بالعام في الشبهات المصادقية لكن ذاك من باب تنزيل المشكوك منزلة الداخل وهذا من باب تنزيل المشكوك منزلة الخارج (نقل وتعقيب) قال في مقالات الاصول ومنه ايضاً تمسكهم باطلاقات ترتب الانار على الصلوة مثل كونها ناهية عن المنكر وقربان كل تقى وامثالها لانبات ان الفاسدة منها ليست بصلوة ومن المتمسكين بذلك في مسئلة الصحيح والاعم لانبات مدعاء من وضع الصلوة للصحيحة اوستادنا الاعظم في كفايته ومع ذلك انكر حجية اصالة العموم في المورد في بحث العام من الكفاية ولقد اجاد فيما افاد في هذا المقام بان اصالة العموم مدرك حجيتها السيرة وهي دليل لبي يقتصر على القدر المتيقن انتهى كلامه) وفيه ان الصلوة من المجموعات الشرعية التي ابداعها وتسميتها بيد الشارع بخلاف علم زيد في قوله لا تكرم زيدا لمشكوك في علمه فان كون زيد عالماً او جاهلاً امرواقي ولا تصرف فيه من الشارع الا بالجعل التنزيلي في المشكوك من حيث كونه مشكوكاً فيرجع الى جعل الانار ولا كك الامر في الصلوة فانها بنفسها مجعولة فمهما كان الشارع في مقام بيان انار الحقيقة المخترعة واخبر بان خاصية الصلوة كونها ناهية عن المنكر ومن البين دلالة هذه القضية الخيرية بان ما ليس لها هذه الخاصية ليست من الحقيقة المخترعة ومن المعلوم ان العكس النقيض للخيرية يكون خيرية فتكون اخبار عن تلك الحقيقة وهنا لا حاجة الى التحمل على التنزيل اصلاً وليس فيه محذور الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بمعونة ظهور واحد وهذا نظير قول المخترع لمعجون موسوم باسم ان المعجون المصنوع له خاصية كذا وكذا فان لازم هذه القضية ان ما ليس له تلك الخاصية ليس بذلك المعجون والعلم بخروج الفاسدة عن ذلك الحكم ليس بضائر هنا مع فرض الشك في دخول الفاسدة في الماهية المخترعة اذ لا طريق لرفع هذا الشك الا من ناحية المولى وهذا ايضاً واحد من طرق البيان كما ان التصريح بالوضع ايضاً طريق آخر نعم هنا بعض من الاشكالات الاخر قد نبهنا عليه في مبحث الصحيح والاعم (قوله هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه خلاف وربما نفى الخلاف عن) (اقول) ذهب الاكثرون الى عدم الجواز وادعى عليها الاجماع كما هو المحكى عن الحاجي في المختصر والمعيدي في المنية والعلامة في التهذيب وعن الغزالي نفى الخلاف ونسب الجواز الى جمع من العامة واختاره من متأخر المتأخرين جماعة كالشيرازي والفاضل التوني في الوافية وشارحها السيد صدر الدين (والمراد من عدم الجواز عدم

الرخصة في العمل بالعام قبل الفحص (اما من جهة طرو الاجمال على العام بالعلم الاجمالي بالمخصصات ومع عدم الظهور لامقتضى للعمل بالعام عرفاً) او من جهة عدم بناء العقلاء على اتباع الظهور فيكون عدم الرخصة عرفياً مستنداً الى المانع (او من جهة تنجز الاحكام الالزامية المدلول عليها بالمخصصات فيكون عدم الرخصة عقلياً مستنداً الى المانع ايضاً) قوله والذي ينبغي ان يكون محل الكلام في المقام انه هل يكون اصالة العموم (اقول) قد اخذ الاستاد لتحرير محل النزاع قيوداً (الاول) ذون اعتبار اصالة العموم من باب الظن النوعي لاجراخ اعتبارها من باب الظن الشخصي الذي ذهب اليه من يقول بحجية الظن المطلق كصاحب القوانين فانه يقول بوجوب الفحص لتحصيل الظن الفعلي نظراً الى وجود العلم الاجمالي بالمخصصات ومعه لا يحصل الظن بالحكم من العام وله مبحث آخر يبحث فيه عن حجية الظواهر بالخصوص من باب الظن النوعي (الثاني) كون الحجية عاماً للمشافة وغيره لاجراخ اختصاصها بالمشافة كما ذهب اليه بعضهم وجعل ثمره البحث عدم حجية ظهور الخطابات لغير المشافهين فان لهذا ايضاً مبحثاً آخر سيتلى عليك من ذي قبل ومن المعلوم انه لا ينقطع البحث بمجرد اختيار الطرف المقيض من القولين بمعنى انه لو بنينا على الظن النوعي او على التعميم لغير المشافهين لم يكن نتيجة ذلك القول بحجية العام قبل الفحص لا مكان الاستناد الى المانع عن حجية ظهوره قبل الفحص و من ثم تمس الحاجة الى عقد هذا الباب لهذه المسئلة (الثالث) عدم كون العام من اطراف ما علم تخصيصه اجمالاً وميتين لك وجه اعتبار هذا الفيد بما يتلى عليك فقول (نارة) يدعى ان العلم الاجمالي يكون مانعاً عن انعقاد الظهور التصديقي لا التصوري الانباقى فانه لا شبهة في انعقاده لكون اللفظ قالبا له (واخرى) يدعى كونه مانعاً عن حجية الظهور اما عقلاً او لعدم بناء العقلاء على الحجية فهذه صور ثلث (الصورة الاولى) وهي عدم انعقاد الظهور التصديقي وربما يترأى من تقارير بعض الاعلام (قال ان حجية اصالة الظهور انما هو لكشفه عن مراد المتكلم وحيث اننا نعلم بعد المراجعة الى الادلة ان ديدن الشارع كان على ابراز مقاصده بالقرائن المفصلة فلا يكون للعمومات ظهور تصديقي كاشف عن المراد قبل الفحص وما لم يكن لها ظهور كك لا تكون حجة وبالجملة حجية العمومات متقومة بجريان مقدمات الحكمه و اذا انهدم اساسه بالعلم بالديدن المذكور فلا نكون لها حجة قبل الفحص

عن المخصصات انتهى ملاحظاً) وهذا كما ترى مبنى على قصر المراد على الجدي وانكار المراد الاستعمالي وقد سبق بيانه وسيمر عليك في مبحث المطلق ان المراد يكون المتكلم في مقام البيان هو مجرد عدم نصب القرينة متصلة بالكلام و بهذا ينعقد الظهور التصديقي ومن هنا ظهر انه يسع المجال في انكار حجية العلم قبل الفحص مع الاعتراف بانعقاد الظهور التصديقي في العمومات لامكان الاستناد الى المانع عن حجية الظهور التصديقي فبعد البناء على انعقاد الظهور التصديقي يقع الكلام في حجية الظهور التصديقي من جهة وجود المانع (الصورة الثانية) ان يكون العلم الاجمالي مانعاً عن حجية الظهور عقلاً وهذا ابهم يترأى من تقريرات بعض الاعلام وجعله مانعاً مشتركاً بين العمومات والاصول العملية (قال اما الوجه المشترك بين المقامين فهو العلم الاجمالي بوجود مخصصات كثيرة للعمومات الواردة في الكتاب والسنة ومقتضى ذلك عدم جواز العمل بها الا بعد الفحص عن المخصص انتهى كلامه) وهذا كما ترى مبنى على عدم انحلال العلم الاجمالي المردد بين الاقل والاكثر والافقه مقتضى ذلك هو الفحص حتى يحصل الظفر بالمقدار المتيقين و بعده لا يكون هناك وجه للزوم الفحص مع ان ظاهر الاصحاب وجوب الفحص في عام واحد ولو بعد الظفر بالمخصصات فظهر من ذلك ان الدليل على لزوم الفحص لو كان هو العلم الاجمالي لكان اخص من المدعى وقد تفتن قده لهذا الاشكال (و اجاب عنه) بما ملخصه ان الانحلال يتوقف على كون المعلوم مردداً بين الاقل والاكثر وعدم كونه معنونا بعنوان آخر و اما اذا كان المعلوم معنونا بعنوان آخر غير ملحوظ فيه الكمية فلا يعقل فيه الانحلال انتهى) و مراده من العنوان كون المخصصات فيما بايدينا من الكتب و هذا عنوان للمعلوم بالاجمال و هو موجب للنتجz بمقدار سعة عنوان المعلوم فيكون المخصصات المعلومة مع قطع النظر عن مقدار كميتها ذات عنوان و علامة وقد صرح بذلك في كلامه السابق (و قل ونظير ذلك ما اذا كنت عالماً بانك مديون لزيد بمقدار مكتوب في دفتر يعلم مقداره بالمراجعة اليه فهل يساعد وجدانك على ان تكفي بمراجعة مقدار من الدفتر يكون فيه القدر المتيقن من الدين وهل عدم الاكتفاء الامن جهة العلم باستغفال الذمة بمجموع ما في الدفتر انتهى كلامه) وفيه ان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة التي نشأ عنها العلم الاجمالي بناء على طريقها وعدم جعل السبية ولا جعل الحكم المماثل على طبق

موديها كما هو الحق لاثار للعلم الاجمالي بها بما هي طرق محضة بل يكون الاثر عقلا للاحكام الواقعية المشتملة على الاحكام الالزامية على خلاف مودى العمومات ويكون التنجيز وصحة العقوبة على مغالفتها لاعلى مخالفة الطرق ومن البين ان ما في الكتب عنوان وعلامة للطرق وهي الدونة فيها باعتبار دلالة الكتابة عليها، وعاء الاحكام الواقعية حاقي الواقع ونفس الامر لا الكتب فليس للاحكام الواقعية المعلومة بالاجمال المنجزة عند العقل عنوان وعلامة اصلا و يدور امرها بين الاقل والاكثر ومهما ظفرنا على طرق تكون حجة على الواقع على خلاف العمومات تكون مخصصات لها بحيث ارتفع العلم الاجمالي فلا محالة ينحل العلم الاجمالي ولو حكما بالظفر بذلك القيد نظير قيام البينة على بعض اطراف العلم الاجمالي فاذن لا يبقى وجه للزوم الفحص عن العمومات الباقية بعد الانحلال فهذا الوجه اخص من المدعى فظهر وجه هذا القيد في كلام الاستاد اعني قوله (ولم يكن من اطراف ما علم تخصيصه اجمالا) لوضوح انه لا وجه لتعميل لزوم الفحص في العلم المذكور بالعلم الاجمالي المفروض انحلاله مع بناء الاصحاب على لزوم الفحص بعد الانحلال ايضاً (ومما ذكرنا ظهر الفرق بين مانع في التمثيل بالديون المكتوبة في دفتر فان ما فيه مقطوع الصدور والدلالة فيكون المكتوب في الدفتر عنوانا وعلامة لها فلا ينحل العلم الاجمالي بالظفر على مقدار منها بخلاف الاخبار المودعة المظنون الصدور والدلالة وكون حجيتها من باب الطريقة المحضة لما ذكرنا انه لا اثر للعلم الاجمالي بها بما هي طرق و تمام الكلام في محله (الصورة الثالثة) ان يكون العلم الاجمالي مانعا عن الحجية بعد انعقاد الظهور التصديقي نظراً الى عدم استقرار بناء العقل على الاخذ بالظهور مع وجود العلم الاجمالي بورد مخصصات ومن البين ان كون العمومات معرضا لذلك كاف في ذلك ويكون ذلك العلوم الاجمالي سببا لحصول المعرضية كما ان القطع ببناء الشارع على التخصيص بالمنهصل سبب آخر لحصول المعرضية فبمعونة القيود الثلاثة قد تحرر محل النزاع وظهر انه لا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل بالعلم قبل الفحص عن المخصص كالاستدلال بعدم الظن فعلا قبل الفحص كما في القوانين فانه فاسد من اصله مضافا الى خروجه عن محل النزاع لما نبهنا عليه سابقا وكالاستدلال بان اصله الظهور حجة في حق المشافه فلا بد من تحصيل العلم او ما يقوم مقامه بارادة العموم في حقه لكي يثبت

في غير المشافه بدليل الاشتراك ولا يعلم بارادة العموم الابد الفحص فانه مضافا الى فساده في نفسه خروج عن حريم النزاع حسبما مريانه وكالاتدلال بالعلم الاجمالي بصدور التخصصات وقد تقدم تقريره وما فيه الى غير ذلك مما هو مذكور في المطولات (ايظالا بدلتنجز العلم الاجمالي من تعلقه بتخصصات مشتملة على الاحكام الالزامية كالوجوب والحرمة لكي يكون الاقتحام فيها مستتبعا لاستحقاق العقاب) واما العمومات (فتارة تكون مشتملة على احكام ترخيصية كالاباحة والندب والكراهة فعدم جواز العمل بها قبل الفحص ظاهر) واخرى على الاحكام الالزامية فوجه الفحص انها تكون معرضا لتخصيصها بحكم الزامي على خلافها بان يكون عموم التحريم مخصصا بخصوص الوجوب في بعض الافراد وعموم الايجاب مخصصا بخصوص التحريم هذا في التوصل الى واما في التبدي فلكون الامر الثاني متمما لليان يجب الفحص من جهتين من احتمال كون التخصيص على خلاف الوجوب ومن احتمال كونه يانا للتبعية ولو في بعض الافراد ومن هنا ظهر ان قصرو وجوب الفحص على ما اذا كان العام مشتملا على الحكم الترخيصي كما هو المحكى عن بعض لوجه له هذا كله في مقام العمل بالعام (و اما مقام الافتاء فلا تفصيل فيه اذ لو فرض ان التخصصات مشتملة على احكام ترخيصية باسرها لوجب الفحص للافتاء وهذا خارج عن حريم النزاع اذ عدم العلم بالحكم موضوع لحرمة الافتاء بخلاف العمل بالعام فان الشك في التخصيص ليس موضوعا للحرمة بل المحذور وقوع المكلف في مخالفة الواقع فلاوجه للتعميم كما صدر عن بعض (قوله وقد ظهر لك بذلك ان مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضة له) (اقول) يكفي للخروج عن المعرضة استقصاء باب اخبار الطهارة للعمل بعمومات ذلك الباب مثلا وهكذا بل يكفي لذلك الرجوع الى الكتب الفقهية المفصلة كالجواهر ونحوه فضلا عن الوسائل لان المتأخرين قدبا لغوا في ضبط الاخبار وجمعها في كل باب من ابواب الفقه حتى انهم تعرضوا لذكر خبر يناهض باب الطهارة مثلا مع كونه من اخبار لباس المصلي مثلا وبذلك قد انجبر نقصان تقطيع الروايات الحاصل في زمان المشايخ الثلاثة قدس الله اسرارهم وشكر مساعيهم (قوله كما ان مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدلت بها من العلم الاجمالي) (اقول يختلف مقدار الفحص اللازم بتفاوت سعة اطراف العلم الاجمالي وضيقه فلو ادعى ان دائرة العلم الاجمالي

بالمخصصات لعمومات باب الطهارة مثلا منحصرة بذلك الباب فلا محالة يكفى الفحص عن
 المخصصات في ذلك الباب خاصة ويكون الشك بدويا بالنسبة الى احتمال التخصيص في باب
 آخر ويتمسك في دفع احتماله باصالة عدم التخصيص كما ربما يترأى من عبارة تقريرات الشيخ
 ره (ولو ادعى) ان دائرة العلم الاجمالي منحصرة في الاخبار المدونة في الكتب فلا مخصص
 من استقصاء الفحص في جميعها حتى يحصل القطع او الاطمينان كما ربما يترأى من عبارة
 تقريرات بعض الاعلام لكنه اكتفى في ذيل كلامه بالمراجعة الى الابواب المناسبة وادعى حصول
 القطع بعدم بعد عدم الوجدان فيها والعهد على مدعيه (ولو ادعى) سعة دائرة العلم الاجمالي
 الى المخصصات اللفظية في الكتاب والسنة و الى المخصصات اللبية بعونة الاجماع والعقل
 وغيرها من الامارات فلا مخصص لحجية الظن بعدم المخصص عن التثبت بذيل دليل الانسداد
 في الاحكام الشرعية كما ربما يترأى من صاحب القوانين ومن هنا يظهر ان المقدار اللازم
 من الفحص على القول بالظن المطلق ان يستقصى حتى يحصل الظن بعدم التخصيص مع حصول
 الظن الفعلي من العام بالحكم الواقعي بعد الفحص اذ المفروض عدم الظن الفعلي قبل الفحص
 على هذا القول فلا بد من حصوله بعد الفحص كي يكون حجة على الحكم الواقعي ولكن
 حصوله مشكل جدا لان من مقدمات لزوم العسر والخرج من استقصاء الفحص في جميع الابواب
 وليس لازم نفيه حصول الظن الفعلي كما لا يخفى و من هنا توجه النظر الى ما في القوانين
 (قل فان قلت) ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهر فلا يجب
 البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل الظن (قلت) ان المراد من الظاهر هو الراجح
 الدلالة المرجوح خلافا و بعد احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالة نعم
 الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولاتها وهولا
 يكفى لنا اننا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الأدلة بعد البحث والفحص
 لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك القطع بعدم المعارض
 بل يكفى الظن انتهى (وجه النظر ان نفي العسر والخرج من جملة مجموع
 الأدلة التي لا بد من ملاحظتها لحصول الظن والنتيجة تابعة لآخر المقدمات وليس نفي
 العسر من اسباب حصول الظن ولو بالضميمة فلا يحصل الظن من ملاحظة المجموع ولو اريد

من المجموع ما عدى دليل الحرج ففيه انه ربما ينتهى الفحص الى حد الحرج مع عدم حصول الظن فقضيته عدم وجوب الفحص نعم لو ادعى حصول الظن من الظواهر انفسها قبل الفحص واحتاج حجيته الى الفحص وبعده ثبت حجيته لاقبله لم يتوجه اليه هذا الاشكال ولكن دعويه مع وجود العلم الاجمالى بالمخصصات مشكلة جدا و لعله يقول قد حصل الظن بالحكم الواقعى بعد الفحص وجدا نى و العهدة على مدعيه (قوله ثم ان الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال انه كان ولم يصل) (اقول قد عرفت ان السانع عن حجية ظهور العلم هو كون العلم معرضا للتخصيص المنفصل لمكان العلم الاجمالى به و بناء الشارع على تاخير بيان المخصص و هذا مفقود ههنا لان المفروض احتمال عدم الوصول اليها مع ذكره متصلا بالعلم فهذا الاحتمال ناش من احتمال خطأ الناقلين او قلة مبالاتهم و محافظتهم فى نقل الروايات و من البين بناء العقلاء على حجية الظهور بعد نقل الثقات من الرواة و عدم الاعتناء بذلك الاحتمال اصلا و هل اصابة عدم القرينة اصل مستقل فى قبالة اصابة الظهور سيأتى تحقيقه فى محله انش (واما احتمال التجوز فقد اتفقت كلمتهم على عدم الاعتناء به و الاخذ بالظهور و جعله طريقا لاستكشاف مراد المتكلم و من ثم تمسك المنكرون للزوم الفحص بانه لو وجب طلب المخصص فى التمسك بالعلم لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة مع انه ليس بواجب اتفاقاً و لم ينكر القائلون بلزوم الفحص دعوى الاتفاق بل اجابوا بالفرق بين المقامين (قوله لا يذهب عليك الفرق بين الفحص ههنا و بينه فى الاصول العملية) (اقول) قد استدلى على وجوب الفحص فى الاصول العملية فى الشبهات الحكمية بالادلة الاربعة و العدة من بينها هو العقل (فتارق) من طريق العلم الاجمالى بثبوت الاحكام فى الشريعة ولا يخلوا عن المناقشة و قد اشرنا اليها فى مسألة الفحص عن المخصص و سئل الكلام يطلب من محله (و اخرى) من طريق استقلال العقل باستحقاق عقاب من ترك التعلم مع القدرة عليه بعد الالتفات الى بناء الشارع على تبليغ الاحكام على النحو المتعارف بين العقلاء فى تبليغ مقاصد هم فليس للمكلف الاقتحام فى الشبهات قبل الفحص تشبهاً بذيل اصابة البرائة و لو بعد انحلال العلم الاجمالى و لتحقيقه محل آخر (و الكلام هنا فى ابداء الفرق بين الفحص فى المقامين و انه فى مسألة الفحص

عن المخصص عما يزاحم الحجة فيكون الفحص عن المانع مع وجود المقتضى لما تقدم من وجود الظهور فى العمومات قبل الفحص و المعرضه للتخصيص مانعة عن الحجية بخلافه فى الاصول العملية فانه بدون الفحص لاحجة فى الاقتحام فى الشبهة ضرورة ان العقل بدون الفحص يستقل باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع فلا يكون العقاب على المخالفة قبل الفحص بلايمان هذا فى البرائة العقلية و اما فى الاصول اللفظية كالبرائة الشرعية و الاستصحاب فالاجماع قائم على تقييد اطلاق ادلتها بالفحص فظهر مما ذكرنا انه لا مقتضى للحجية فى الاصول قبل الفحص (و قال المحشى الشيخ على قدس سره و فيه ان الامر فى العقلية كما ذكره فان كان المراد من وجود المقتضى هو الظهور الذى يكون موضوعاً للحجية فهو موجود فى الاصول العملية العقلية ايضاً والاجماع انما يمنع من حجيتها لاعتبار ظهور ادلتها غاية الامر عدم الحجية فى الاصل اللفظى كان لعدم احراز بناء العقلاء و فى الاصل العلمى للاجماع نعم الظفر بالمخصص فى اللفظى لا يرفع الموضوع و الظفر بالامارة فى الاصل العلمى يرفع الموضوع و هو الشك بناء على ورود الامارات على الاصول و الى ذلك اشار بقوله فانهم انتهى كلامه ملخصاً) و فيه ان تقييد الشك الذى هو الموضوع بالفحص بمعونة الدليل اللبى يرجع الى ان الشك المستمر الى ما بعد الفحص يكون موضوعاً للاصول العملية العقلية لا مجرد حدوث الشك فيكون الموضوع بمعونة قيام الاجماع على التقييد هو الشك الباقى و من البين ان البقاء عين الوجود الاول و ليس كالعوارض المتاخرة عن الموضوع فهمها حدث الشك و شك فى بقاء هذا الشك الى ما بعد الفحص كى يكون مجرى للاصل او ارتفاعه بالفحص كى لا يكون مجرى الاصل كان هذا من باب الشبهة الموضوعية فيرجع الشك الى شمول الظهور لهذا لفرد المشكوك فى موضوعيته فليس هناك مقتضى للحجية اصلاً نعم ان كان التقييد بمعونة الدليل اللفظى المنفصل ولو كان ذلك اللفظ معقداً للاجماع لم يكن كاشفاً عن تقييد الموضوع و يكون الموضوع مطلق الشك و ان كان المراد الجدى هو المقيد كما هو قضية تقديم دليل المقيد على المطلق (و بما ذكرنا يتضح ان الموضوع للبرائة العقلية هو الشك الباقى الى ما بعد الفحص اذ الحساکم بالبرائة اعنى العقل هو الذى قيد موضوعها به فلا وجه لما احتمله بعض المحشين قده من ان

القنضى للبرائة نفس عدم الحجة وان الفحص انما هو لتحقيق عدم المانع (و فيه ان عدم الحجة و عدم البيان انما تتم بالفحص وعدم الظفر على الحجة فلا يكون الشك البدوي موضوعا للبرائة ولعل قول الاستاد فافهم اشارة الى ما ذكرنا (قوله هل الخطابات الشفاهية مثل يا ايها المؤمنون مختص بالحاضر مجلس) (اقول) الشفاء بالكسر جمع شفه والمشافهة من المفاعلة مصدر جعلى من الشفة واصل الشقة هو الشففة والمنسوب اليها شففى لاشفوى وليست من النواقص على قول الجوهرى وحاصل معناها مقابلة الشفة للشفة وهى حالة بين المتكلم والمخاطب فى حالة التغاطب ويكون موضوع هذه المسئلة الذى يعبر عنها بالخطابات الشفاهية هو التراكيب والجملات التى يقصد بها القاء الخطاب الى الكثيرين والنزاع انما فى شمولها للمعدومين اعنى من تاخر وجوده عن زمن الخطاب قبل فى شمولها للغائبين بمن مجلس الوحي ايض على ما صرح فى القوانين بوقوع الاختلاف فى ذلك ايض وقد ظهر مما ذكرنا ان محل الكلام ما يشتمل التركيب الكلامى على ما يدل بصيغته على الكثرة من صيغة الجمع كلفظ المؤمنون او اسم الجمع كلفظ الناس و نحوها مما يدل على الكثرة الشاملة للمعدومين فيخرج منه الخطاب الى شخص او اشخاص مخصوصة كقوله تعالى (يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا) وكقوله تعالى (لا تر فموا اصواتكم فوق صوت النبى ص) فليس مثل هذه الخطايا الخاصة محلا للنزاع (ثم الخطاب قد يتحقق بمعونة الادوات وقد يتحقق فى الخارج بنفس القاء الكلام الى المخاطب بلا اقترانه باداء الخطاب كالجواب عن سئلك عن قدوم الحاج مثلا فتقول قدم الحاج فان مفهوم الخطاب يصدق عليه بالحمل الشائع مع عدم انشائه بالاداة وقد لا يتحقق فى الخارج اصلا كقوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فهذه ثلاثة اقسام (و فى القسم الاول ثلاثة محاذير التى نبه عليها الاستاد (المحذور الاول) عدم امكان تعلق التكليف الفعلى بالمعدومين بمعنى بعثهم وزجرهم فعلا وهذا لا يختص بالخطاب بل يشمل القسم الاخير ايض لوضوح ان بعث المعدوم المستطيع الى الحج لا يجوز عند العقل (المحذور الثانى) عدم صحة المخاطبة مع المعدومين ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة الا اذا كان موجودا وكان بحيث يتوجه الى الكلام ويلتفت اليه و يشترك فى هذا المحذور ما عدى القسم الاخير كما لا يخفى (المحذور الثالث) عدم استعمال الخطابات الالهية فى

معانيها الحقيقة اذ قد عرفت ان حقيقة الخطاب توجيه الكلام نحو الغير القابل للفهم والادوات موضوعه لانشاء حقيقة الخطاب فمع ارادة العموم بالنسبة الى المعدومين يلزم التجوز فيها وهذا المحذور لا ينسحب فيما عدى القسم الاول والذي جعلوه عنواناً في هذه المسئلة هو القسم الاول كما عبر به الاستاد في صدر كلامه وجعل بعضهم البحث فيها لغوياً فيكون دليله على عدم العموم لزوم التجوز كما نبهنا عليه وعم بعضهم البحث الى الجهتين لغوية وعقلية واستدل على عدم العموم بالوجوه الثلاثة المتقدمة آنفاً فيكون دليلهم اعم من المدعى لما عرفت من عدم اختصاص ماسوى محذور التجوز بالقسم الاول الذي هو محط البحث عندهم ولاغضافة في ذلك بخلاف العكس وهو كون الدليل اخص من المدعى هذا كله في تحرير محل الكلام (قوله فان الانشاء خفيف المؤنة فالحكيم ينشأ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شئ قانوناً) (اقول) هذا جواب عن المحذور الاول وهو لزوم تكليف المعدوم بمعنى يثبته او زجره فعلاً فيما اذا كانت الخطابات شاملة للمعدومين (و خاصل الجواب) الالتزام بمرتبة الانشاء التي يشترك فيه العالم والجاهل والعاجز والموجود والمعدوم ولعل قوله فتدبر اشارة الى الفرق بين صدور العموم قانوناً في باب التخصيص و صدور الحكم قانوناً بحيث يشمل المعدومين فان الخاص الخارج عن حكم العام مراد بالارادة الاستعمالية خاصة بخلاف المعدومين فان الارادة قبل الانشاء متعلقة بهم لكنها شانية بحيث تصير فعلية عند وجودهم و علمهم بالخطاب وقد مر تحقيق الارادة الشانية في مبحث الواجب المشروط (قوله ونظيره من غير الطلب انشاء التملك في الوقف على البطون فان) (اقول) كما ان الطلب يتقوم بالمطالب والمطلوب والمطلوب منه كك الملكية تتقوم بالمالك والملوك والمملوك له وحيث ان الملكية امر اعتباري وليست من مقولة الجدة الحقيقية كيلا تتقوم الا بالموضوع الموجود فلاغرو في انشاء الملكية للبطون اللاحقة فان المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بانشاء الواقف ويثقل الملكية من الواقف وكك الطلب امر اعتباري وليست من مقولة الكيف النفساني فلا مانع من حصوله بمجرد تعلق الانشاء به ويصير بعنواناً زجراً بالنسبة الى المعدومين بعد وجودهم ووجدانهم للشرائط هذا تقرير كلامه (ويشكل) بان الانشاء لا بداعي البعث لا يصير بنفسه بمثابة وجود المعدوم الجامع للشرائط لوضوح عدم تمامية الطلب من ناحية لمولى وكونه في نفسه مرتبة ناقصة من الطلب فكيف يترقى

من النقصان الى الفعلية بمجرد وجود المكلف (و يمكن ان يجاب عن الاشكال بان الطلب مشروط بوجود المكلف فى مقام الثبوت وتكون الارادة شأنية بحيث تصير فعالية عند وجوده كما فى ارادة الشبان و ان كان الحكم الانشائى مطم فى مقام الانبات لكنه انشائى لا فعلى وصيرورة الانشاء فعليا بعد وجود الشرط بمكان من الامكان نعم تصوير مرتبة الانشاء بالنسبة الى العلم والجهل لا يخلوا عن الاشكال اذ اشتراط الحكم و مباديه به ممتنع و اشتراط مرتبة الفعلية بالعلم بمرتبة الانشاء ممكن لكنه لا يخلوا عن التوالى الفاسدة و قد مر بيانها فى مبحث الاجزاء (تنبيه لا مانع من كون الطلب انشائياً شأنياً بالنسبة الى المعد و مين و فعلياً بالنسبة الى الحاضرين اذ تلك الخطابات من نسخ القضايا المحصورة فلا معالة تنحل الحكم فيها الى احكام متكررة تكون فعلية منشأ لاتنزاع البعث بالنسبة الى الحاضرين و شأنية بالنسبة الى المعدومين اذ مفهوم البعث خارج عن المدلول الذى هو طلب ايقاعى منتزع عنه باعتبار فعالية الحكم فلا يلزم الاستعمال فى المعنيين كما ظنه بعضهم (قوله لكن الظاهر ان مثل ادواة النداء لم يكن موضوعاً لذلك بل للخطاب الايقاعى) هذا جواب عن المحذورين الاخيرين اعنى امتناع الخطاب عقلا للمعدوم و عدم صحته وضماً ولازمه ان يكون الادوات قرينة على تخصيص العام الواقع فى تلوها بالوجودين بل الحاضرين فى مجلس الخطاب والا يلزم التجوز واستعمالها فى غير الموضوع له و هو خلاف الاصل (وتقرير الجواب ان اداة الخطاب موضوعة للخطاب الايقاعى لا للخطاب الحقيقى لوضوح ان تفهيم المخاطب وتفهمه ليس مقوما لحصول الخطاب كما فى الخطاب الى غير ذوى العقول تحيراً كقوله (ايا منازل سلمى اين سمالك) او تعسراً وتعزناً كقوله (يا كو كبا ماكان اقصر عمره) او شوقاً كقوله ياناك جنى فى السير) و نحو ذلك فيكون تفهيم المخاطب واحداً من الدواعى الخارجة عن الموضوع له ولاغرو فى تسميته خطاباً حقيقياً عند كون الداعى هو التفهيم كما يسمى الاستفهام حقيقياً عند كون الداعى طلب الفهم مع حصول الاستفهام الايقاعى الذى هو معنى حرفى بمجرد ابداعه بداعى آخر و كذا التمنى والترجى بداعى اظهار الياس والرجاء مع كونهما موجودين فى النفس فيسميان ح حقيقين بخلاف ما اذا او قما لا بذلك الداعى (والوجه فى ذلك كله ثبوت الظهور انصرافاً فى الحقيقى الواقعى منها كانصراف الطلب المنشأ بالصيغة الى ما

يكون ناشيا عن الارادة الجدية مع انها واحدة من الدواعى وقد مريان ذلك كله فى اوائل مباحث الاوامر (ولكن يمكن دعوى عدم الانصراف فى الخطابات الواقعة فى كلام الشارع لوضوح عدم اختصاصها بالحاضرين فى مجلس الخطاب وكان يقول النبى صم (فليبلغ الشاهد الغائب) بناء على كون المراد منه تبليغ عين الخطاب القرانى لا مضمونه (قوله و يشهد لما ذكرنا صحة النداء بالادوات مع ارادة العموم من العام الواقع تلوها) (اقول) هذا دليل على وضع الاداة لايقاع الخطاب لا الحقيقى (بيانه انه لا بد فى التجوز من رعاية المناسبة واستعمال اللفظ فى غير المعنى الحقيقى بملاحظة العلاقة و من البين عدم الالتفات فى المحاورات عند ايقاع الخطاب الى غير من قصد انهماه الى العلاقة اصلا و لو كان الالتفات ارتكازيا فضلا عن الالتفات التفصيلى لوضوح ان الاتكازى بصير تفصيليا عند التوجه والتفتيش عن المرتكزات الذميه ولا كك الامر ههنا (قال اهل المعانى واصل الخطاب ان يكون لمعين فان الخطاب هو توجيه الكلام الى حاضر فيكون معينا وقد يوجه الخطاب الى غير معين ليعم كل مخاطب (نحو ولو ترى اذالمجرمين ناكسوا رؤسهم) لا يريد بالخطاب مخاطبا معينا ولا يختص به رؤية راء دون راء فلا يختص به مخاطب قالو وهو فى القران كثير انتهى كلامهم ملخصا) فالخطاب فى قوله تعالى ايقاعى بداعى تفضيع حال المجرمين و انه بلغت حالهم الفطية فى الظهور الى حيث يمتنع خفائها فلا يختص بها رؤية راء دون راء و من البين عدم التجوز و عدم لحاظ العلاقة فى استعمال لفظ ترى فى غير الخطاب الحقيقى فيكون الاداة موضوعة للالاعى و هو المطلوب (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات الشيخ ره و الاظهر عندى القول بإمكان الشمول على وجه الحقيقة ان اريد من المجاز المبحوث عنه فى المقام المجاز فى اداة الخطاب وتحقيق ذلك ان اداة الخطاب انما هى موضوعة لان يخاطب بها والمخاطبة انما تقتضى ان تكون الى مخاطب يتوجه اليه الخطاب و ذلك لا يعقل فى حق المعدم الا بعد تنزيله منزلة الموجود و ادعاء انه الموجود و مجرد ذلك يكفى فى استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبة من دون استلزام لتصرف آخر فى اللفظ باستعماله فى غير معناه و هل هذا الامثل استعمال الاسد فى الرجل الشجاع بادعاء انه الحيوان المفترس حقيقة انتهى كلامه ملخصا) و فيه ان العام الواقع فى تلو الاداة مستعمل فى معناه الحقيقى بحيث يشمل المعدمين على

وجه الحقيقة بخلاف لفظ الاسد فى قوله رأيت اسدا يرمى فانه استعمال فى الرجل الشجاع وليس معنى حقيقيا له فلا بد من تنزيل الرجل بمنزلة افراد الاسد وادعاء ان الرجل الشجاع من افراد كى يصح استعمال لفظ الاسد فيه ولا كك الامر فيما نحن فيه بل تنزيل المعدومين منزلة الموجودين نظير تنزيل المنيبة فى قولهم (انشبت المنية اظفارها) منزلة السبع ثم اثبات بعض لوازم السبع لها كالانشاب والظفر والمنكرون للحقيقة الادعائية معترفون بعدم التجوز فى هذا المثال فى شئ من الفاظه الواقعة فيه و فيما نحن فيه بعد تنزيل المعدومين منزلة الموجودين قد استعمال الاداة فى معناها الحقيقى كاستعمال الظفر فى ذلك المثال فى معناه الحقيقى بلا حاجة الى الحقيقة الادعائية و المقصود المناقشة فى التمثيل مع تسليم عدم لزوم التجوز فى الاداة بعد التنزيل المذكور (وهذا بخلاف ما اذا شبه الخطاب الى المعدومين بالخطاب الى الموجود ثم استعمال الاداة الموضوع للخطاب الحقيقى فيه فانه ح يلزم التجوز فى نفس الاداة و نظير ذلك قوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) (فتارة) يقدر تشبيه العداوة والحزن الحاصلين بعد الالتقاط بعللة الالتقاط الحقيقية اعنى المحبة والتبني فلامحالة يكون لام التعليل الموضوع للعللة الغائية مستعملة فى معناها الحقيقى (واخرى) يشبه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط بترتب العلة الغائية عليه ثم يستعمل لام التعليل فيه فيلزم التجوز فى لام التعليل لان المفروض استعمال اللام الموضوع للعلية فى ترتب العداوة وهذه ضابطة كلية فى استعمال الحروف تارة على نحو الحقيقى واخرى على نحو التجوز (فنلخص من جميع ما ذكرنا ههنا طريقتين للتفصلى عن لزوم التجوز فى اداة الخطاب مع ابقاء العلم الواقع تلوها على عمومته للموجود والمعدوم (الطريقة الاولى) ما افاده فى تقريرات الشيخ و حاصلها تنزيل المعدومين منزلة الموجودين ثم استعمال الاداة فى معناها الحقيقى بلا لزوم تجوز اصلا لافى الاداة ولا فى العمومات حسبما اوضحنا سبيله آنفا (والطريقة الثانية) ما افاد الاستاد من كون الاداة موضوعة للايقاع من الخطاب و تكون مستعملة دائما فى ذلك مع اختلاف الدواعى نعم ربما يتوقف حصول الداعى فى نفس متكلم على تنزيل الجماد مثلا منزلة العاقل كقوله (فياجبلى نعمان) وهذا التنزيل يكون مقدما طبعا على ايقاع الخطاب و يمنع استعمال الاداة فيه لتأخر الخطاب عنه وليس علاقة مصححة للتجوز فى الاداة اذ قد عرفت أنه

لا يلزم فيها التجويز اصلاً بعد التنزيل المذكور (قوله وتوهم صحة التزام التعميم في خطاباتہ تعالى لغير الموجودين فضلاً عن الغائبين لاحاطة) (اقول) هذا قول المحشي على المعالم ملا صالح قدس سره (قال لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده تعالى سواء وما يؤيد ذلك قوله تعالى (الست بربكم) والقول بان الخطاب هنا تعلق بالمثل مشترك والجواب بان خطابه سبحانه لما كان بتبليغ الرسول كان من لوازمه اشتراط وجود المخاطبين لا يخفى ما فيه فان التبليغ انما يكون بذلك الخطاب على ما هو في نفس الامر و اذا كان الخطاب عاماً وجب ان يكون التبليغ ايضاً عاماً و امتناع تعلق خطاب الرسول نفسه بالمعدومين لا ينافي تعلق خطاب الله من حيث التبليغ بهم انتهى كلامه) (و بيان فساد التوهم ان محل الكلام هو خطاب المكلفين بوجودهم الزماني الجسماني لا بوجودهم المثالي او العقلي لان التكليف المنوط بالاختيار القابل للاطاعة والمخالفة انما يمكن توجيهه الى هؤلا خاصة ومن ثم (قالو بلى في جواب الست بربكم) في عالم المثل مع ان طائفة منهم انكروا ربوبيته تعالى في عالم الاختيار كما ان المراد من الخطاب هو القرآن بوجوده اللفظي التدريجي المتصرم الوجود لا بوجوده في اللوح المحفوظ فاحاطته بكل شئ لا توجب صلاحية المعدوم للخطاب اللفظي لان التصور في ناحية المعدوم لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى كما ان الخطاب اللفظي لكونه متصرم الوجود قاصر عن ان يكون موجهاً نحو المعدوم (قوله هذا لو قلنا بان الخطاب يمثل يا ايها الناس اتقوا في الكتاب حقيقة الى غير النبي ص بلسانه) (اقول) لاشك ان الخطاب بلسان النبي ص ليس مثل ايجاد الصوت في الشجرة ونحوها مما يكون آلة محضة لايجاد الكلام لوضوح انه حين تكلمه مع الناس لم يلق الله تعالى ذلك الخطاب الشخصي الى الناس بلسانه بل كان النبي ص مسبقاً بالوحي اليه فيكون النبي ص موجوداً لذلك الخطاب اللفظي بعد انصرامه و حاكياً لما خوطب به الناس وهذا هو المراد من الخطاب حقيقة الى غير النبي بلسانه وهذا محل النزاع بين الاعلام (قوله و اما اذا قيل بانه المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقة وحي او الهاماً فلا محيص) (اقول) في الكافي في حديث طويل فقال ابو جعفر ع و يحك يا فتادة انما يعرف القرآن من خوطب به) ومن اليبين انه لا بد من حمل الخطابات على الايقاع لا الحقيقي

لوضوح عدم اختصاص التكليف المشتمل عليها الخطابات بالنبي ص بل بعضها يختص بغير النبي ص نظير قوله اياك اعني واسمعي يا جارة فاذن لا مانع من ارداة العموم من الالفاظ الواقعة فى تلو الاداة اذ المانع كان من جهة كون الخطاب حقيقة الى المعلومين والمفروض توجيه الخطاب اليه ص لا الى المعلومين مع ارادة جعل الاحكام لجميع الناس الى يوم القيمة فكانه قال تعالى يجب على الناس كذا وكذا ايها النبي او يجب عليك وعلى الناس كذا وكذا (حكاية ودراية) قد احتمل بعض المحققين فى الخطابات القرآنية مع القول باختصاصها بالمعاضرين شمولها للفائمين لقيام الكتاب والمبلغون واحداً بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود فكان الكتابة نداء مستمر من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكسبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى فمن حيث هو قار متكلم ومن حيث انه من المقصودين للخطاب مستمع ومخاطب انتهى المحكى من كلامه) ويمكن توجيهه بعد تمهيد مقدمة وهى انه (تارة ليس للكلام صادر من متكلم الاجهة صدور مشتركة بلاجهة مائزة فى مواده وكيفية تأليفه اصلا كالكلمات المتعارفة فى المحاورات مثلا زيد قائم من حيث انه لفظ متعزم الوجود يكون متجدد الوجود فى كل مرة صدر عن متكلم واحد فضلا عن المتكلم الآخر فيكون قيامه بوجود المتكلم قيام صدور وليس فى مادته وتأليفه امتياز خاص زائداً على جهة الصدور (و اخرى) يكون للكلام علاوة على تلك الجهة امتياز فى مادته وهيشته وخصوصياته المحتوية بحيث لا يضاف الا الى متكلم خاص بل ربما لا يقدر غيره على ذلك التأليف بتاتا فيزيده الامتياز والاختصاص فالكلام المخصوص يضاف الى ذلك المتكلم الخاص وان صدر عن غيره سواء قصد حكايته ام لا وفى صورة نسبتته الى نفسه يسمى سرقة ومن ثم ان نوع هذا الكلام المحتوى على المزاي الخاصة مضاف الى مبتكره ومبدعه من اى شخص صدر وان كان شخصه من حيث صدوره مضافا الى من يتلفظ به فمهما قصد المتلفظ حكاية ذلك كان قارياً من حيث صدوره عنه ومستمعا من حيث اصفائه لنوعه المتحقق فى ضمن هذا الفرد اذا تمهدت هذه المقدمة (فتقول لاشك ان الخطابات القرآنية محتوية على مزاي خاصة عجز البشر عن الاتيان بمثلها وبهذا الاعتبار لها اضافة خاصة الى الله تعالى وهى كلام الله المجيد من اى شخص صدرت ولا تتخلع عنها هذه الاضافة ابداً فكل من تلفظ بها

يقصد الحكاية فهو قار ومتكلم ومن حيث انه من المقصودين للخطاب مستمع ومخاطب فلم يخاطب بها الا الموجود لا المعدوم وحيث ان لكل شئ وجوداً عينياً وذمناً ولفظياً وكتيبياً فلا غرو ان يكون الكتابة نداء مستمراً من لدن صدور الخطاب الى انتهاء التكايف لان الكتابة دالة على الوجود اللفظي وهو دال على المعنى فللقران وجود علمي في مرتبة العلم الازلي وفي اللوح المحفوظ ووجود ذهني في الازمان العالية ووجود لفظي تجددى عند تجدد القراءات ووجود كتيب وهو ما بين الدفتين وصدق القران على هذه المراتب كصدق الموجودات الحقيقية على مراتبها (وما ذكرنا ان دفع اعتراض صاحب القوانين (قال و كما ان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لا تنافي احد المنتسبين فكذلك في الازمنة المتأخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله تعالى لا بقطاعة وامتداده بحسب الازمنة اول الدعوى فلم يبق الانبليغ نفس الحكم وهو مسلم (قوله فمن حيث قار متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتكلم لا انه مخاطب بكسر الظاء انتهى كلامه) وجه الاندفاع ان للخطابات وجوداً نوعياً في الازمنة المتأخرة في ضمن الوجودات الشخصية الحاصلة بالقرائة فتكون ممتدة غير منقطعة والقارى حاك لا مخاطب بالكسر بل مخاطب بالفتح والله هو المخاطب بالكسر (وما ذكرنا يظهر انه لا منافات بين نوعية الخطاب والقول باختصاص الخطابات بالشافهين كما هو مختار هذا المحقق لان هذا قضية القول بوضع اداة الخطاب للخطاب الحقيقي الذي لا يتحقق الا بوجود المستمع الفاهم له فوجود الخطاب الشخصي في الخارج بلسان النبي ص متوقف على وجود المخاطبين ولا يشمل المعدومين (ثم لا يذهب عليك ان الخلاف في وضع اسم القرآن غير مرتبط بقالة هذا المحقق لما عرفت من اشتمال كلام الله على المزية الخاصة التي بها لا ينقطع عنه شأن الاختصاص اوجب له حق البقاء بوجوده النوعي سواء كان اسم القران موضوعاً لوجوده النوعي ام لا لكن الظاهر بدليل النبأ دانه موضوع للموجود النوعي لا للشخص النازل على النبي ص المتصرم المنقطع واصلاقه على المكتوب لكونه مرآة له واطلاقه على الموجود العلمي وما في اللوح المحفوظ على نحو الحقيقة بناء على وضع الالفاظ للمعاني العامة المتفاوتة بالمرتبة وقد مر بيانه في اواخر مبحث المشتق (وفي تقارير الشيخ ره قد اورد على المحقق المذكور (بعد نقل كلامه بان ما ذكره في السريس

امرا ظاهراً لا يقبل المنع لاحتمال الانتقال من الكذب الى المعنى من دون توسيط اللفظ فينتفى اعتبار الخطاب باللفظ انتهى) وفيه ان الكتابة مرآة للفظ وهو مرآة للمعنى كالمرآة المتعابلة للمرأة المنطبعة فيها الصورة العاكية لدى الصورة فالانتقال منها الى اللفظ ضرورى وان لم يحصل الالتفات التفصيلي اليه و مع القس عن ذلك فلا اقل انه نظير الخطاب مع النفس فمعنى الخطاب الحاصل فى الذهن خطاب معنوى الهى مع النفس و مع الاغماض عن ذلك كله فلا اقل من ان الوعاظ على المنابر يلقون خطابات الله الى المستمعين و يفسرون لهم و بهذا يتحل عقدة الاشكال بهذا فيره (وربما يترأى من ظاهر عبارة الفصول موافقته فى النوعية) قال والاظهر انها من قبيل الخطاب بالالفاظ النوعية من الوجودين حال الخطاب والحاضرين لا بالكتابة لعدم نزولها على الظاهر كك و ان كان فى بعض الايات دلالة عليه ولا بالالفاظ الشخصية لان الشخص انما كان يبلغ غير المخاطبين بها غالباً من جبرئيل او النبى ص و انما كان يبلغ المخاطبين حكاياتها فيستدعى توجه الخطاب اليهم على هذا الخروج عن الظاهر بارتكاب التاويل بتنزيلهم منزلة الحاضرين ولا ريب ان حمله على النوع اقرب اليه ومع ذلك فهو وفق بما هو المقصود من تعميم الاحكام فتعلق خطاباتهم بكل من يصلح لان يخاطب بها عند وقوعه عليه من الغائبين و المعنومين كمتعلقها بالوجودين والحاضرين من لهم اهلية الفتوى وغيرهم و ان توقف بناء غيرهم فى تعيين مراده تعالى و لو غالباً على تقليد هم انتهى كلامه) لكنه قدس سره قال فى صدر كلامه ولا يخفى ان تسمية ما عدى توجيه الشخص اللفظ المعين خطاباً مجاز لكن لا يستلزم التجوز فيما خوطب به مالم تكن من الالفاظ الموضوعه للخطابات انتهى) و انت خبير بان النوع اذا تحقق فى الشخص عند حكاية اللفظ فى كل زمان تحقق الخطاب الحقيقى الذى هو توجيه الخطاب الى الشخص الحاضر الفاهم ولو كان المستمع شخص اللفظ نعم تسمية نوعه بما هو نوعه خطاباً مجاز بناء على وضع الادوات للخطاب الحقيقى بخلاف ما اذا كانت موضوعة للايقاعى حسبما مريانه مستوفى) وقال فى الفصول فى ذيل البحث واعلم ان حكاية الخطاب خطاب الى من خوطب بالحكاية وليس المحكى خطاباً اليه بل الى من خوطب به اولاً وكذا لو ترتبت الحكايات انتهى كلامه) و وجهه ان الخطاب الحقيقى يتحقق بحكاية الخطاب الاول فتكون حكاية

الخطاب خطابا الى المحكى له و ليس المحكى خطابا اليه لانه لم يكن حاضراً فى محضر الخطاب الاول بل هو خطاب الى المخاطب الاول دون الثانى و هكذا الكلام فى الثالث و الرابع و هذا كما ترى مبنى على الخطاب النوعى لوضوح ان الخطاب الحقيقى مقصور على الاول بناء على الشخصية و هو متصم بمشخصه فى الزمن الاول و يتمتع تحققه ثانياً بالحكاية عند تلفظ اللفظ و من هنا يتقدح الاشكال فى الخطابات الصادرة من النبى صم بانها حكاية عن خطابات الله بناء على الشخصية فالمشاهدون الحاضرون فى محضر النبى صم و الغائبون بل المعدومون سيان فلا معنى للبحث عن اختصاص خطابات القران بالشافهين اذ لا مشافهة لغير النبى صم لتلك الخطابات كى يبحث عن الاختصاص و قد عرفت انه على النوعية تعم المعدومين بلا لزوم تجوز اصلا مع انخفاض كون الخطاب حقيقيا اللهم ان يكون لسان النبى صم بمنزلة الشجرة يكون آلة لانشاء خطابات الله تعالى او يقال ان النبى صم من حيث انه خليفة الله يقوم مقامه تعالى فى انشائها ثانياً بعد استماعها اولاً فيكون خطابه صم فى حال مظهريته لله تعالى عين خطاب الله (تنبيه) لا يذهب عليك ان الخطاب كما ينقسم الى الشخصى و النوعى كك المخاطب فالخطاب النوعى الى الشخص مثل قوله تعالى فى القرآن (يا ايها النبى) بناء على كون خطابات الله نوعية فكلما تلفظ به القارى حدث خطاب جديد من الله الى النبى صم و هذا على حقيقته لان النبى يسمع و يرى و هو حى حاضر بمحضر القارى و الخطاب النوعى الى النوعى مثل خطابات الله الى الناس و هى ايضا باقية على حقيقتها حسيما اوضحنا سبيله و الخطاب الشخصى الى النوعى مثل تلك الخطابات بناء على شخصيتها و هذه غير جارية على حقيقتها بالنسبة الى المعدومين الا ان يقال بوضع الادوات للايقاعى منها و هذا القسم محل الكلام بين الاعلام و قد اشبعنا الكلام فيه بما لا مزيد عليه و الخطاب الشخصى الى الشخص كنوع الخطابات فى المعارات و من النوعى الى النوع الخطابات المكتوبة فى الكتب كاعلم و نحوه (اما كون) الكتابة خطابا فلكونها موضوعاً للالالة على اللفظ و اما كونها نوعية فلان المصنفين انما يقصدون توجيه نوع مرسومه الى الناظرين اليه حتى ان النسخ المأخوذة من نسخهم ايضا موجهة الى الناظرين اليها لتحقيق النوع بالفرد المنسوخ و اما كون الخطاب نوعا فلو وضوح كون الخطاب الى نوع الناظرين الى كتبهم

فى كل زمان (قوله الاولى حجة ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين) (اقول) توضيحه انه اذا كانت الخطابات شاملة للمعدومين كانت ظهورها حجة للمعدومين لان المفروض كون الشارع فى مقام البيان مع عدم نصب القرينة على خلافه فتى تمت مقدمات الحكمة فى المطلقات وفى الالفاظ الواقعة فى تلواذات العموم بالنسبة الى المعدومين فلا جرم انهم يتمسكون بظهورها بلا حاجة الى التشبث بذيل دليل الاشتراك وهذا بخلاف صورة اختصاصها بالمشافهين فان قضية الاختصاص عدم تمامية مقدمات الحكمة بالنسبة الى المعدومين فاذا نوجب عليهم الفحص والتحري فى تحصيل ما فهم المشافهون اولاً ثم التشبث بدليل الاشتراك لاثبات حكم المشافهين للمعدومين (قوله) و فيه انه مبنى على اختصاص حجة الظواهر بالمقصودين بالافهام و قد (اقول) هذا انكار لترتب هذه الثمرة (بيانه) انه قد حقق فى مبحث حجة الظواهر عدم الفرق فى حجة الظهور بين من قصد افهامه بالخطاب وبين غيره فكما ان الظهور حجة فى حق المشافهين المقصودين بالخطاب كذلك الظهور حجة لغيرهم فيتسنى لهم الاخذ بتلك الظواهر بلا حاجة الى التشبث بدليل الاشتراك (قوله) بل الظاهر ان الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون كذلك و ان لم يعمهم الخطاب (اقول) اما كون المعدومين مقصودين بالفهم من الخطابات الغير المصدرة بادوات الخطاب كقوله تعالى (الله على الناس حج البيت) ونحوه فظاهر ويمكن دعوى القطع بذلك فيما عداها ايضاً حتى فى مثل لا تنقض اليقين بالشك الذى هو خطاب الى شخص ضرورة فضلاء عن العمومات فى تلواذات اختصاص الادوات وضعاً او عقلاً بالمشافهين لا يوجب اختصاص القصد بهم مع كون المعدومين مكلفين بمقادها ويومى الى ذلك غير واحد من الاخبار مثل (حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة و حرامه حرام الى يوم القيمة) و ان حكم الله تعالى فى الاولين هو حكم الله فى الآخرين (و انما عبر بالاياء دون الدلالة نظراً الى احتمال ان يكون المراد عدم تطرق النسخ الى دين خاتم النبيين ص كما وقع فى الاديان السابقة فلا تدل على بقاء كل واحد من الاحكام بالنسبة الى الآخرين فلا تدل على كون المعدومين مقصودين بكل واحد من الخطابات (فظهر من ذلك كله انه يصح للمعدومين التمسك بالاطلاقات وان لم يعمهم الخطابات فلا يترتب هذه الثمرة (لا يقال) لا يصح التمسك بالاطلاق فى نفى قيد يكون المشافهون واجدين له دائماً لوضوح عدم لزوم

نفذ الغرض من ترك القيد في هذه الصورة ويصح للمشافهين التمسك بالاطلاق ضرورة ان الواجب المشروط يصير مطلقا عند حصول القيد والفروض انتفاء ذلك القيد في الزمان المتأخر عنهم مثلا نفرض ان صلوة الجمعة مشروطة بحضور النبي ص او نائبه الخاص والمشافهون كانوا اجدين لهذا الشرط فيكون الواجب المشروط مطلقا في زمانهم ولا يلزم قبح على الشارع في ترك هذا القيد بقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله) بخلافه على العموم فانه لا بد من التقييد في مقام البيان لقبح الخطاب على نحو الاطلاق مع ارادة القيد وهذه ثمرة عموم الخطاب للمعدومين (لا نناقول) اولا نمنع الصغرى نظرا الى انتفاء قيد الحضور للمشافهين احيانا فضلا عن الغائبين فلا بد من بيان القيد لكيلا يتمسكوا بالاطلاق (وثانيا) كون المعدومين مقصودين بالافهام وان لم يعمهم الخطاب يكفي للزوم التقييد لوضوح جريان ملاك القبح في ترك القيد بالنسبة الى المعدومين المقصودين بالافهام وكيف يصح للشارع ترك القيد مع قوله تعالى (لينذركم و من بلغ) فانه ظاهر في كون من بلغ مقصودا بالافهام و ان لم يعمهم الخطاب (قوله و عدم صحة على عدمه لعدم كونها ح متكفلة لاحكام غير المشافهين) (اقول) هذه الثمرة محكية عن فوائد المحقق البهباني قدس سره حاصله انه لو قلنا بشمول الخطابات للمعدومين لزم وجوب صلوة الجمعة عليهم عملا باطلاق الآية وبعبارة الاطلاق ينفي احتمال مدخلة حضور السلطان بخلاف ما لو قلنا باختصاصها بالمشافهين فان اللازم من ذلك عدم وجوبها عليهم لان مستند الوجوب عليهم اما اطلاق الآية او الاشتراك في التكليف الثابت بالاجماع ولا سبيل الى شئ منهما اما الاول فلعدم كون الخطاب معهم (و اما الثاني) فلان الاشتراك في التكليف مشروط باتحاد المكلفين في الصنف و معنى اتحادهم في الصنف ان لا يكون غير من ثبت عليه التكليف على وصف وقع النزاع في اتحاد حكمه مع حكم من ثبت عليه التكليف او وقع الاجماع على عدم اتحاد حكمه كما لو كان من ثبت عليه التكليف حاضرا وقع الخلاف في المسافر او كان مختارا وقع الخلاف في المضطر وهذا الشرط منتف في المقام لوقوع الخلاف فوجوب الجمعة على غير المشافهين بعد الاجماع على وجوبها عليهم وهذا الخلاف يكشف عن عدم الاتحاد في الصنف انتهى) (قوله و لا يذهب عليك انه يمكن اثبات الاتحاد وعدم دخل ما كان

البالغ الان (اقول) هذا انكار للثمره الثانية (توضيحه انك قد عرفت آتفا انه يتسنى للمعدومين في زمان الخطاب التمسك بالاطلاقات حين صيرورتهم بالعين مكلفين و بيركتها يثبت عدم دخل كل قيد مفقود فعلا شك في دخله مما كان المشافهون واجدين له فح يثبت اتحاد الصنف لوضوح تحقق مشاركتهم معهم بمعونه الاطلاق ولا معنى للاتحاد في الصنف الا ذلك اذ ليس المراد بالاتحاد في الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الاحكام سواء كان قيداً للمكلف او قيداً للحكم او قيداً في الموضوع والاول كالسافر والحاضر والثاني كوجوب الحج المشروط بالاستطاعة والثالث كالاستقبال ونحوه من شرايط الواجب فالاختلاف بالقيود يوجب اختلاف الصنف كالجهاد المشروط باذن السلطان المفقود في الغائبين و كاستقبال عين الكعبة المفقود لهم الى غير ذلك فانها توجب اختلاف الصنف فمهما علم اعتبار القيود في خصوص المشافهين دون المعدومين حصل اختلاف الصنف فلا يصح للمعدومين اسراء ذلك الحكم الى انفسهم و هذا بخلاف ما اذا كان المعدومون واجدين لتلك القيود باسرها فانهم ح متحدون في الصنف فمتى كان هناك اطلاق صح التمسك للمعدومين بذلك الاطلاق في نقى قيد زائد على القيود المعلومه لما مر آتفا من حججه المطلقات بالنسبة الى المعدومين بلا حاجة الى التثبت بذيل ادلة الاشتراك فظهر ان الاطلاقات تنهض دليلاً على اتحاد الصنف بعد احراز الاتحاد في القيود المعلومه بلا حاجة الى ادلة الاشتراك فلا يترتب هذه الثمره ايضاً (قولهم و كونهم كك لا يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيّد منه فيما يمكن ان (اقول) مراده من الامكان ليس الامكان الذاتي لوضوح تحققه فيما لا يتطرق اليه ذلك وان كان ذلك القيد غير منفك عنهم اذ الامكان الذاتي يجتمع مع عدم الانفكاك في الخارج بل المراد من الامكان هو الاحتمال كما في قول شيخ الرئيس (فدره في بقعة الامكان) فدراه ان وجدان القيد مع احتمال فقدانه لا يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيّد بل لا بد من التسليم على القيد بخلاف القيد الذي لا يتطرق اليه فقدان فانه يصح الاطلاق مع ارادة المقيّد و صح التمسك للمشافهين بالاطلاق فيما اذا كانت الخطابات مختصة بالمشافهين مع كونهم مقصودين بالافهام و هذا بخلاف ما اذا كان المعدومون مقصودين بالافهام ايضاً فانه لا يصح الاطلاق مع ارادة المقيّد و لو كان القيد غير منفك عن المشافهين جسماً اوضحنا سبيله سابقاً (قوله لا الاتحاد

فيما كثر الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بين الانام بل فى شخص واحد) (اقول) قد تكون القيود متنوعة او مصنفة بحيث يختلف الاحكام الشرعية بحسب اختلافها بخاصية فى الاشخاص بحيث لو كان المشافهون موجودين فى زماننا لكافوا مشمولين لذلك الحكم النوعى او الصنفى و كذا بالعكس و قد عرفت انه لا بد للشارع من التنبيه عليها ولا يصح الالهال فى مقام البيان و قد تكون تلك القيود راجعة الى احوال الاشخاص بخصوصياتهم و ليس المراد من الاتحاد فى الصنف الاتحاد فى تلك القيود التى كثر الاختلاف بحسبه بين الانام بل فى شخص واحد من لدن بلوغه الى اران شيخوخته والا لما ثبت بقاعدة الاشتراك حكم للمعدومين لوضوح ان دليل الاشتراك انما ينفع فى تعميم الحكم الذى هو مفاد الخطابات المختصة بالمشافهين و من البين انه متفرع على احراز حكم المشافهين بالقطع او بالظهور و لو على القول بحجية من باب الظن المطلق كى يثبت ذلك الحكم لغيرهم فمهما انسد باب القطع و احتمل اختصاص المشافهين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معدومين بذلك العنوان لشك فى شمول الخطابات لهم ولم يكن هناك طريق لرفع ذلك الشك لم يكن دليل الاشتراك ح مجدياً فى التعميم لان المفروض عدم احراز حكم المشافهين كى يعم غيرهم بدليل الاشتراك المولا الاطلاق لكى يكون طريقاً لاثبات عدم دخل ذلك العنوان الخاص لما افاد دليل الاشتراك و مع الاطلاق لاحاجة الى دليل الاشتراك لمامر من حجية الاطلاق لغير المشافهين ولو على القول باختصاص الخطابات بالمشافهين و لعل (قوله فتأمل جيداً) اشارة الى ما نهينا عليه من صحة التمسك بالاطلاقات لنفى قيد غير منفك عن المشافهين نظراً الى كون المعدومين مقصودين بالانهم ولو لم يعمهم الخطابات حسب ما مر بيانه سابقاً فظهر مما ذكرنا عدم ترتيب الثمرة الثانية ايضاً (قوله لا يكاد تظهر الثمرة الا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه) (اقول على قول من يقول حجية الظواهر مختصة لمن قصد افهامه كصاحب القوانين مع قصرها على المشافهين لوجه لتمسك غيرهم بالاطلاقات فلا بد من التحرى والاجتهاد فى تحصيل ما فهمه المشافهون ولو بضميمة الاصول العقلانية كاصالة عدم السقط والتحرير و عدم القرينة الحالية على خلاف الظاهر فاذا ثبت حكم المشافهين ولو بمعونة الظن المطلق ثبت ذلك الحكم لغيرهم بدليل الاشتراك (نقل

وتعقيب) ربما يترأى من ظاهر القوانين انكار الثمرة الثانية وانها من فروع الثمرة الاولى وتركتنا نقل كلماته لمانها من الاطئاب والاطالة (وفيه) مامر من انه يمكن ظهور الثمرة فى قيد غير منفك عن المشافين كحضور السلطان فانه يجوز الاهمال وارسال الخطاب على نحو الاطلاق مع ارادة المقيد ولكون الواجب المشروط مطلقا عند وجود القيد لا باس بتمسك المشافين بالاطلاق ومن البين انه لا يثبت بذلك الاطلاق كون الوجوب مطلقا كى يثبت لغيرهم بقاعدة الاشتراك وهذا ناش من اختلاف الصنف وان المشافين صنف مدرك للحضور دون غيرهم واما اذا كان الخطاب يعم غيرهم صح لهم التمسك بذلك الاطلاق لنفى احتمال الاشتراط ولا يرد اشكال لزوم هدم اساس الشريعة لعدم تطرق هذا الاحتمال فى جميع الاحكام بل يجرى فى خصوص مسئلة وجوب الجمعة ونحوه مما يحتمل الاشتراط بالحضور ولا يثبت به حجية الاجماع اذا لاجماع منعقد على القاعدة وهى قابلة للتخصيص وهو قدس سره منع الصفرى فى المثال المذكور بمعنى عدم ثبوت قيد الحضور دائما للمشافين حسب ما مريانه فى كلامنا (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام ان ثمرة البحث انما تظهر فى عموم الحكم للقاتين بل المعدومين بنفس الخطاب بناء على عدم اختصاص الخطاب بخصوص المشافين واما اذا قلنا بالاختصاص فيحتاج فى اسراء الحكم منهم الى غيرهم الى التمسك بذيل قاعدة الاشتراك فى التكليف وهى انما تجرى مع الاتحاد فى الصنف فلو احتملنا اختصاص الحكم بخصوص الحاضرين مجلس الخطاب او الموجودين فى المدينة او فى عصر النبى ص فلا يمكن اسراء الحكم منهم الى غيرهم نعم احتمال الاختصاص بخصوص الحاضرين فى المسجد او المدينة فى غاية البعد ولكن احتمال الاختصاص بخصوص زمان الحضور بمكان من الامكان الى ان يقول وبالجمله اذا فرضنا اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالمشافين سواء كان حجية الظواهر مختصة بمن قصد افهامه ام لا فلا محالة نحتاج فى اثبات الحكم فى غيرهم الى دليل آخر الى ان يقول فى ذيل كلامه وهذه ثمرة مهمة جداً وليت شعري كيف غفل المتوهم قدس سره عن ذلك وبنى على ان الثمرة انما تظهر على قول المحقق القمى قدس سره ليس الا انتهى كلامه) (اقول قد يكون الحكم مختصا بصنف يكون ممتازا عن الصنف الآخر بالذات كالرجل والمرأة سواء كان الدليل المتكفل للحكم مصدرا باداة الخطاب ام لا كقوله على

المرئة كذا وكذا ففي اسراء حكم الرجل الى المرئة نفس الحاجة الى التشبث بذيل دليل الاشتراك ولو على القول بحجية الظواهر لغير من قصد افهامه لوضوح ان حكم الرجل يثبت بمعونتها لاحكم المرئة فلا بد من اسراء حكمه اليها من التشبث بدليل آخر والفرق بين القولين انما يكون فى طريق اثبات حكم الرجل فعلى قولنا من طريق الظن الخاص وعلى قول صاحب القوانين من طريق الظن المطلق وهذا الصنف ليس محل الكلام اذا الكلام فى منافع الاداة للعموم وضعا او عقلا مع صلاحية مدخولها لان يعم غير المشافهين بحيث لا يولاهم لعم غير المشافهين ولازم ذلك كون وصف الصنفية عرضياً لا ذاتياً فمهما كان له دخل فى الحكم فلا معالة يجب على المتكلم الحكيم بيانه اذا كان ذلك الوصف فى معرض الزوال عن المشافهين فيما اذا كانوا مقصودين بالافهام دون غيرهم فيصح لغيرهم التمسك بتلك الظواهر بناء على عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه كما هو الحق عنده قدس سره و عندنا وكذا اذا كان الوصف دائماً فيما اذا كان غيرهم مقصودين بالافهام ايضاً ولو مع قصور اداة الخطاب عن الشمول لعدم جواز الاهمال مع توجه القصد الى غيرهم الفاقدين لذلك الوصف وبيركة التمسك بتلك الاطلاقات يثبت اتحاد الصنف ايضاً (واما احتمال) الاختصاص بزمان الحضور فتارة يرجع الى احتمال انتهاء زمان الحكم وحصول النسخ فى زمان النبى ص وهذا ليس وصفاً صنفياً للمشافهين مخصوصاً بهم وقد اجمعوا على استصحاب عدم النسخ لولا العمومات الدالة على الاستمرار (واخرى) ان يحتل الاختصاص بكونهم حاضرين عند النبى ص سواء فرض هذا العنوان دائماً ام لا فقد عرفت انه لا يجوز الاهمال على الشارع مع كون غيرهم مقصودين بالافهام فيصح لغيرهم التمسك بتلك الاطلاقات واما احتمال الاختصاص باشخاص الحاضرين من حيث اشخاصهم بلا دخل عنوان منوع او مصنف فلا وجه له اصلاً مع ان لازمه عدم اجراء قاعدة الاشتراك فى نفيه لما اسمعناك ان تلك القاعدة متفرعة على احراز حكم المشافهين كى يثبت لغيرهم والمفروض عدم دافع لهذا الاحتمال من اطلاق ونحوه فليس هناك حكم ثابت لهم مع هذا الاحتمال كى يثبت لغيرهم فظهر ان ما افاده الاستاد حق لا يشوبه وهم (ثم انه قدس سره بنى عموم الخطاب للمعدوم على كون القضايا حقيقية لا خارجية) قال ضرورة ان الخطاب مع الغائب او المعدوم لا يحتاج الى ازيد من تنزيلها منزلة الوجود وهذا

التنزيل انما هو مقوم كون القضية حقيقية لا امر زائد يكون مدفوعا بالاصل انتهى موضع الحاجة) وفيه انه لم يوضع القضية لخصوص الحقيقة دون الخارجية بل كلاهما سيان ويعلم ارادة احديهما بالقرائن بخلاف اداة الخطاب فانها موضوعة للخطاب الحقيقى حسب الفرض ومع امتناع حصوله فى الحقيقة يكون قرينة على اعادة الخارجية اللهم الا ان يدعى القطع بعدم اختصاص الاحكام بالمشائين وح يكون القضايا حقيقية ولا بد من التنزيل المذكور (تنبيه) لا يخفى ان كون القضايا حقيقية تنهض دفعا لمحدور توجيه البعث والزجر الى المعدومين اما على هذا فانه قدم من كونها اشائية شأنية قبل وجود الموضوع وصيروتها فعلية بعد وجوده خطاه و اما على مذاقنا من كونها قضايا بنية فالجواب عن المحدور المذكور بان الموضوع حيث انه واجد لجميع قيوده الدخيلة فى ملك الحكم فى عالم احاط المولى بحيث لو فرض تحققه بقيوده فى الخارج لكان عنوان الموضوع منطبقا عليه بالاحالة منتظرة فلامحالة لا يكون مؤذن الخارج الا وعاء التطبيق والامثال ومن البين تاخره عن موطن الحكم رتبة وزمامه بيد المكلف بعد استجماع جميع الشرايط فيه فيكون انشاء الحكم تاما من ناحية المولى فاذا ن لاغرو فى صدور الخطابات بداعى البعث والزجر اذ ليس المراد منهما هـ والتجريك الخارجى كالسكر والانكسار بل المراد كون الحكم تاما من قبل المولى قابلا للتجريك العبد عند وجوده و ارادته للامثال و قد مر تحقيقه فى مطاوي كلماتنا غير مرة (قوله هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده يوجب تخصيصه به اولا فيه خلاف) (اقول) ذهب الشيخ ره والعلامة فى احد قوليه والحاجبى الى انه لا يوجب التخصيص و ذهب العلامة فى محكى النهاية الى التخصيص والمحكى عن السيد المرتضى التوقف واختاره صاحب المعالم ومحل الكلام حسبا يترأى من تشليلهم فيما اذا كان العام والضمير فى كلامين مستقلين او فى كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه واستفناؤه عن عود الضمير اليه (والاول) نحو (قوله تعالى والمطلقات يترهن الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن) فان العام وقع فى كلام مستقل وضمير (بردهن) وقع فى كلام آخر والمطلقات يشمل البائنات والرجعيات كليهما والضمير فى قوله بردهن يرجع الى الرجعيات خاصة اذ لا حق للزوج فى الرجوع الى غير الرجعيات اجماعا فهل يوجب ذلك تخصيص المطلقات بخصوص الرجعيات او يبقى على عمومها والثانى نحو اكرم العلماء و

خدامهم اذا علم اختصاص وجوب الاكرام بغدाम العدول منهم وهذا بخلاف ما اذا كان العام في كلام مع عدم استقلاله بما حكم عليه وعدم استثنائه عن عود الضمير اليه كما اذا كان مثل (والمطلقات ازواجهن احق بردهن) فان جملة ازواجهن خبر للمطلقات ويكون ذلك حكم العام ولا بد من الرابطة في الجملة التي وقعت خبراً فانه لاشبهة في تخصيص العام بذلك الضمير الخاص بالبعض لاحتفاف الكلام الواحد بما هر ظاهر في التخصيص اذا تجرد محل الكلام فلا بد لكشف المرام من تقديم مقدمة في المقام (وهي ان الاستخدام حسبما صرحوا به في علم البديع هو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما سواء كانا حقيقين او مجازين او مختلفين ثم يراد بضميره الراجع الى ذلك اللفظ معناه الآخر) او يراد باحد ضميريه احد المعنيين ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر مثال الاول كقول الشاعر (اذا نزل السمل بارض قوم رعيناه و ان كانوا غضابا) اراد بالسمل النبت و بالضمير الراجع اليه النبت ومثال الثاني قول البخترى (فسقى الفضا والساكنيه و ان هم شيوخ بين جوانحي وضلوعي) اراد باحد الضميرين الراجعين الى الفضا وهو المجرور في الساكنيه (المكان وبالآخر وهو المنسوب في شيوخه) النار والفضا اسم شجر واسم مكان ايضاً والشاعر دها للفضا وساكنيه بالسقيا و قوله شيوخه اي اضره و الجوانح والضلوع التي تلى الصدر والمعنى او قدوا بين جوانحي نار الفضا اي نار العشق التي تشبه نار الفضا (ولا يذهب عليك انه لا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين لان الضمير الغائب انما يقضى قدم ذكر المرجع ولو حكما ولم يستعمل المرجع في كلا المعنيين بل اريد من الضمير المعنى الآخر من ذلك اللفظ (و هل الاستخدام مجاز (التحقيق انه ليس بمجاز) بيانه انا قد اسمعناك في مبحث الوضع في صدر الكتاب ان الشخصات العاصلة من التكلم والتخاطب و تذكير الغائب في الضامير ليست مأخوذة في الموضوع له لاشطراً و لاشطراً و ليس يقع الاستعمال فيها ايضاً بل هذه الشخصات انما تكون من كفيات الاستعمال متأخرة رتبة عن الاستعمال و حيث ان الوضع صدر من الواضع حين لحاظ هذه الشخصات على نحو القضية الحينية لم يجز للمستعمل التخطي عن ذلك ولا يصح استعمالها في تلك المفاهيم الكلية بلا اعتبار تلك الشخصات والوجه في كون الضامير معارف هو افتراق المستعمل فيه بالشخصات العاصلة حين الاستعمال و يكون تعين المعنى في ضمير الغائب بواسطة معهودية المرجع عند المتكلم

والمخاطب ولا يشترط سبق اليهودية والذكر لفظاً بل يكفى حصول اليهودية عند المخاطب ولو بالقرينة المتأخرة فضلاً عن المقرنة (ويشهد لما ذكر تصريح اهل البيان فى ضمير الشأن قالوا (هى هندمليحة) وقوله تعالى فانها لانعمى الابصار) هذه ضمير الشأن والاضمار فيها خلاف مقتضى الظاهر واما وضع الضمير مكان المظهر اعنى الشأن والقصة ليتمكن ما يعقبه فى ذهن السامع لانه اذا لم يفهم السامع من الضمير معنى لمسم سبق ذكره انتظره ليفهم منه معنى فمرجع الضمير مفهوم من المذكور بعده وقد يكون وضع الضمير موضع المظهر لاشتهاره وضوح امره كقوله تعالى (انا انزلناه فى ليلة القدر) ونحو هو الحق الباقي انتهى كلامهم ملخصاً) فظهر ان سبق الذكر لفظاً ليس شرطاً لصحة استعمال ضمير الغائب (وصرخوا فى علم النحوان مرجع الضمير قد يكون مذكوراً لفظاً وقد يكون مذكوراً معنى كقوله تعالى (اهدلوا هو اقرب للتقوى وقد يكون مذكوراً حكماً كقوله تعالى (ولا يوبه لكل واحد منهما السدس) بل ربما يترأى من صاحب الفصول كفاية التعين عند المتكلم فقط وان الضمائر موضوعة للعود الى مرجع معين عند المتكلم واما كونه متعينا عند المخاطب فغير متغير فى وضعها و ان كان على خلاف الظاهر من اعتبار التعين ولهذا اذا تعدد المرجع و صلح الضمير عند المخاطب للعود الى كل واحد و اراد المتكلم معينا منها لم يكن مجازاً اصلاً بل كان حكمه حكم المشترك اذا تجرد عن قرينة التعيين انتهى كلامه ملخصاً) وفيه ان كون الضمير معرفة انما يكون بالتعين عند المخاطب ولا يكفى مجرد التعين عند المتكلم و الا يلزم ان يكون رجل فى قوله جاء رجل معرفة مع كونه متعينا عند المتكلم فلا بد ان يقصد المتكلم مرجعاً معيناً عند المخاطب وان حصل الاجمال بالعرض عند المخاطب من تعدد المرجع و نحوه اللهم الا ان يقال ان قصد المتكلم الى مرجع معين و الاشارة الذهنية اليه كاف فى صحة الاستعمال كما فى (قول عقيل حيث امره معاوية لع ان يلعن علياً فصعد المنبر و قال ان معاوية امرنى ان العن علياً الا فلعنوه) فاشار اشارة ذهنية الى معاوية لع و جملة مرجعاً للضمير وح يدفع النقص باليثال لان المتكلم لم يقصد رجلاً معيناً ولم يشر اشارة ذهنية اليه و ان كان معينا عنده فى الواقع (و كيف كان فالضمير فى مورد الاستخدام مستعمل فى معناه الحقيقى لانه متعين عند المتكلم و المخاطب و وقع الاشارة

الذهنية الى ذلك المعين و ان لم يكن مذكورا في اللفظ المتقدم ولم يستعمل المرجع فيه (فالقول بكونه مجازاً و ان وضع الضمير على المطابقة للمرجع و اذا خالفه لم يكن جارياً على مقتضى الوضع كما يترأى من صاحب المعالم بعيد عن الصواب) نعم ظهوره في ذلك عند اتقاء القرينة على الخلاف مسلم لا يقبل الانكار و لعله ناش عن غلبة الاستعمال فيه (وربما يترأى من تقارير بعض الاعلام ان لزوم الاستخدام في ناحية الضمير بارادة خصوص الرجعيات منها انما يبتنى على ان يكون العام المتخصص مجازاً حتى يكون رجعيات معنى آخر للعام فيكون المراد من المرجع المعنى الحقيقي و من الضمير المعنى المجازى واما بناء على كونه حقيقة فلا يلزم الاستخدام انتهى) و فيه ان محل الكلام في لزوم مخالفة الضمير للمرجع عند ارادة العموم من العام و ارادة البعض من الضمير المستلزم لارتكاب خلاف الظاهر لولا التجوز سمى استخداماً ام لا مضافاً الى ان المراد من الضمير خصوص الرجعيات و هي بهذا العنوان ليس معنا حقيقة للعام فان افراد المطلقات مدلوله للعام لا العناوين الخاصة و من ثم لو اريد من العام خصوص الرجعيات لاعلى نحو التخصيص كان مجازاً (اذا تمهد ذلك فلنشرع في شرح كلمات الاستاد قدس سره) قوله و التحقيق ان يقال انه حيث دار الامر بين التصرف في العام بارادة خصوص (اقول) الامر دائر بين تخصيص العام باخراج غير الرجعيات عنه و جعل الضمير المراد به ذلك تخصيصاً له او التصرف في ناحية الضمير اما بارجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه بان يجعل مرجع الضمير هي الرجعيات المشمولة للعام مع ابقاء العام على عموميه و يسمى ذلك بالاستخدام او بارجاع الضمير الى تمام مدلول العام مع التوسع في الاسناد باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة الى الكل توسعاً و تجوزاً في الاسناد فيكون التجوز عقلياً تغليباً للرجعيات على غيرها و المراد التوسع في اسناد الرد في (قوله تعالى بردهن) مع بقاء الاسناد الى العام في صدر الكلام على حقيقته (و هنا احتمالان آخران بان يقدر لفظ بعض اي بردهن او يراد بالعام و ضميره العموم ويرتكب التخصيص بطريق الاخراج في الضمير خاصة) قوله كانت اصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير و ذلك (اقول) قد اختار ترجيح التصرف في الضمير و ابقاء العموم على حاله و عدم تخصيص العام بالضمير لوضوح ان المراد من الضمير معلوم وهو الرجعيات سواء خص العام به ام لا بخلافه

فى جانب العموم فانه لو ابقى على عمومه كان المراد لزوم التربص لجميع المطلقات الرجعية وغيرها ولو خص بالرجعية لم يشمل الحكم غيرها نعم غير المدخوة و التى لم تبلغ و التى شئت عن الحيض خارجة عن العموم و ح اللازم من التصرف فى العام اختلاف المراد بالتصرف فى الضمير و انما يتفاوت فيه كيفية الاستعمال و انه على نحو الحقيقة فيما اذا خص العام بالبعض الذى يختص به حكم الضمير فانه يوجب ابقاء الضمير على حقيقته لانه موضوع للرجوع الى مدلول المرجع و مطابقتها له وقد حصل ذلك بتخصيص العام (او على نحو التجوز فيما اذا ابقى العام على عمومه مع التصرف فى الضمير و القدر المتيقن من بناء العقلاء و اتباع الظهور فى تعيين المراد لافى تعيين كيفية الاستعمال و قضية ذلك ابقاء العموم على عمومه و التصرف فى جانب الضمير باحد الوجوه المذكورة (و لعل تفوه الاستاد بالتجوز فى الضمير عند مخالفته مع المرجع للمباشرة مع القوم و قد عرفت ان التحقيق عدم لزوم التجوز فيه و ان كان خلاف الظاهر و بعد صيرورة ظهور العام قرينة على كون المراد من الضمير هى الرجعية يكون ظاهراً فى عموم الرجعية و يكون عمومها حجة فيما اذا شك فى ثبوت حق الرجوع فى بعض افراد الرجعية بخلاف ما اذا كان الضمير تجزئاً فى الرجعية حسبما مرفى العام المخصص من عدم حجتيه فى الباقي بناء على كونه مجازاً فى الباقي و عدم اعتبار اقربية الباقي (و ربما يتراى من عبارة المحشى الشيخ على قدس سره الاشكال فيما افاده الاستاد (قال الا ان يقل بكون الشك فيما نحن فيه راجعاً الى خصوصية المراد من كونه واجداً لخصوصية كونه تمام المراد من المرجع المعتبرة فى الموضوع له او فاقداً لها و يلتزم باصالة الظهور فى تعيين الخصوصية ايضاً انتهى موضع الحاجة) و فيه ان هذا يرجع الى دعوى استقرار بناء العقلاء على حجية اصالة الظهور فى تعيين الخصوصية ايضاً فيمدور بين ظهور الضمير فى المطابقة للمرجع و بين ظهور العام فى العموم و حيث ان بناء العقلاء دليل لبي لا عموم له كى يتثبت بذيله فالقدر المتيقن ثبوته فى تشخيص المراد فقط و مع النزول فانما يتم بناء على التجوز فى الاستخدام و لعل اشكاله مبنى على التجوز و ليس يظهر من الاستاد الالتزام بالتجوز و ان تفوه به مباشرة معهم اذ ليس فى مقام البيان من هذه الجهة و لعل قوله فانهم اشارة الى ما ذكرنا (قوله قد اختلفوا فى جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق على الجواز)

(اقول) لاجدوى في الاتفاق على جواز التخصيص بالمفهوم الموافق في هذه المسئلة الغير
الفرعية فلا بد من اقامة الدليل على ذلك (قال في تقريرات الشيخ ره والوجه فيه ان السر
في دلالة اللفظ على ثبوت الحكم في غير محل النطق مع انه ليس مدلولاً مطابقياً له هو
ان المذكور في محل النطق انما دل عليه باللفظ توطئة للوصول الى حكم غيره فكان المذكور
طريقاً اليه وانما قصد به مجرد الارادة فيكون دلالة اللفظ عليه اظهر من دلالة العام على العموم
و ان لم يكن من مداليل اللفظ على وجه الصراحة والمطابقة حتى انه يمكن ان يقال ان دلالة
اللفظ على المفهوم اظهر من دلالة على المنطوق و ان كان مدلولاً التزامياً لانه المقصود
بالافادة الى ان يقول ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون النسبة بين المفهوم والعموم عمداً وما
من وجه كما في فوالتكريم الفاسق و اكرم خدام العلماء فالعارض انما هو في العالم
الواجب الاكرام بالمفهوم ومعهم الاكرام بالعموم او كان المفهوم اخص كما اذا قيل اكرم
خدام العالم الفاسق (اما الاول فلان المفهوم في المقام قضية لية لا يمكن التصرف فيها بنفسها
بالتخصيص وانما هو يتبع المنطوق فلا بد اما من التصرف في المنطوق بالقول بان قولنا اكرم
خدام العلماء انما لا يراد منه وجوب اكرام الخدام باخراجه عن الظاهر بالمرة اذ على
تقديره فلا معنى للمنع عن ثبوت الحكم للمفهوم لاستقلال ثبوت الحكم على وجه
الاولوية و اما القول بالتخصيص فهو متعين و ان لم يكن شايهاً (و اما الثاني فيظهر
الوجه في وجوب تقديم المفهوم على العموم فيه مما تقدم مضافاً الى كون المفهوم اخص مطم
ايضاً و بالجملة فاللازم تقديم المفهوم الموافق على العموم لعدم معقولية التصرف فيه بنفسه
فيصور الامر بين التصرف في العام او في المنطوق ولا ريب ان الاول ارجح مضافاً الى ما تقدم من ان اللفظ
مستوفى لبيان ظهوره في المفهوم اولى من ظهور العام في العموم انتهى كلامه ملخصاً (و ربما يترأى)
من عبارة تقريرات بعض الاعلام الاعتراض عليه (قال والمفهوم الموافق (تارة) يكون بالاولوية
(واخرى) بالسواة والاول انما يتحقق فيما اذا كانت الاولوية من المدر كالتقليدية واما اذا كانت
عرفية كما في آية الاف فيخرج عن المفهوم و يدخل في المداليل اللفظية و الثاني يتحقق في
منصوص العلة و يقتضى به ما كان العلة المذكورة فيه واسطة في العروض لثبوت الحكم
للموضوع المذكور في القضية بان يكون الموضوع الحقيقي هو العنوان المذكور في التعليل

ويكون ثبوته له من جهة الانطباق كما فى قضية لا تشرب الخمر فانه مسكروا ما اذا كان المذكور واسطة فى الثبوت وداعيا لجعل الحكم على موضوعه فلا يسرى الحكم الى غير المورد لاحتمال خصوصية فى اسكار الخمر غير موجودة فى غيره وقد يتحقق المفهوم بالمساواة فى غير منصوص العلة فيما اذا احرز مناط الحكم من الخارج يقينا وهذا القسم نادر التحقق جدا ثم قال بعد نقل شطر من كلمات صاحب التقريرات بالمعنى ولكن التحقيق ان المفهوم اذا كان معارضا للعموم فيستحيل ان لا يكون المنطوق معارضا والسرفيه ان الحكم الثابت فى المنطوق كما انه يثبت حكما آخر بالا ولوية فكذلك نفى الحكم عن المفهوم الذى هو مقتضى العموم يكون مستلزما لنفى الحكم عن المنطوق ايضا بالاولوية فبالاخرة يقع التعارض بين المنطوقين فان كان المنطوق اخص مطم من العموم كما اذا ورد لا تنكروا النساء وورد اكرم فساد خدام العلماء الدال بمفهومه على وجوب اكرام العلماء ايضا فان قدم ح المنطوق على المفهوم فى مورد التعارض فدخل خادم العالم ولو كان فاسقا فى موضوع وجوب الاكرام فيقدم المفهوم الثابت بالاولوية القطعية على العموم ايضا واما اذا قدم العموم على المنطوق فاخرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب الاكرام وخصص الوجوب بالمدول من الخدام فلا يثبت بالاولوية الا وجوب الاكرام للمدول من العلماء دون فسادهم هذا هو حق القول فى المفهوم بالاولوية انتهى كلامه ملخصا وفى كلماته مواقع للنظر (الاول) فى جعل الاولوية العقلية من صنع المفهوم و اخراج العرفية عن دائرة المفهوم المتوافق مع ان الامر بعكس ذلك حسبما صرح الفوم به و مثل سلطان العلماء فى هاشية المعالم بآية الاف فالحق ما افاده فى التقريرات من ان المفهوم المتوافق من المداليل اللفظية وان كانت التزامية وان المنطوق انما يكون توطئة للوصول الى المفهوم مضافا الى ان باب التعارض مقصور على المداليل اللفظية ونحن لا نؤاخذه على تغيير الاصطلاح ولكن الخطب فى ترك التعرض لهذا القسم فى كلامه مع ان اشكاله لا ينسحب فيه حسبما يأتى بيانه انشأ الله والاولوية العقلية تسمى بالقياس بالاولوية والقياس الجلى واللاك فيه ان يحصل من ملاحظه الفرع ان الفارق الذى يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية يكون ملفى لان الفرع اشد مناسبة للحكم عند العقل فيتعدى اليه بترتيب القياس وربما يكون طريق اثبات الجامع بالدوران او السبر والتقسيم وقد

سبق فى صدر مباحث المفهوم عدم تمامية هذه الطريقة و هذا بخلاف المفهوم الموافق فان الملاك فيه الدلالة الالتزامية بلا حاجة الى ترتيب القياس اصلا والا قلية بالنسبة الى ما فوق ثابتة عند العرف و ان لم يكن كك عند العقل و خصوصية ان فهم الاقلية عرفا هي الاساس للدلالة على المفهوم ولكن المحكى عن العلامة فى التهذيب ان تعذية الحكم فى تحريم النأيف الى انواع الاذى الزايد من باب القياس الجلى و انكره المحقق (الثانى) قد جعل منصوص العلة من المفهوم بالمساوات مع انه خارج عن المفهوم حسبما صرحوا بذلك لوضوح ان انطباق المسكر الذى هو الموضوع حقيقة للحرمة على الخمر و غيره يكون من قبيل انطباق الطبيعة على افرادها على طريق الشكل الاول و ليس هذا من باب الواسطة فى العروض اصلا لان الملاك فيها ان يكون المارض عرضاً للواسطة حقيقة لالذى الواسطة و ينسب الى ذى الواسطة بنحو من التوسع و المجاز و قد صدر منه قدس سره فى صدر الكتاب فى بيان الموضوع ما يقرب من ذلك و نبهنا على وجوه الخلل فى كلماته فراجع و لام التعليل داخل على الموضوع فى قوله الخمر حرام لانه مسكر كقول القائل لاناكل الرمان لانه جامض و لام التعليل بعم تارة و بخصص اخرى و التعميم و التخصيص انما يكون لانطباق الموضوع على مصاديقه و ليس من المفهوم اصلا (الثالث) فى التحقيق الذى ذكره و انه يقع التعارض بين المنطوقين فانا نمنع وقوع التعارض بينهما اذا لكلام فى المقام بين الاعلام فى المفهوم الاصطلاحي الذى يكون مدلولاً عليه بالدلالة الالتزامية و يكون المنطوق توطئة لافادة ذلك المفهوم و قد مثل سلطان العلماء بقول القائل (ان دخل زيد دارى فلا تقل له اف) فان مفهومه يكون مخصصاً لعموم (كل من دخل دارى فاضربه) لان قوله فلا تقل له اف مسوق لافادة عدم جواز ضرب زيد و ليس جواز قول اف مفهوم ما عرفيا (لمقوله كل من دخل دارى فاضربه) ولا تكون هذه القضية ظاهرة ولو بالالتزام فى جواز قول اف لزيد لكى يقع التعارض بين المنطوقين و ان كان الجواز ثابتاً بالاولوية العقيلة اذ ليس كل ما يستقل العقل بادراكه من المفاهيم الالتزامية العرفية ومع عدم معارضة العموم للمنطوق لاشك فى كون المفهوم مخصصاً وكذا الكلام فى المثال المضروب فان المنطوق فيه مسوق لبيان المفهوم ولا كك الامر فى جانب العموم بل يمكن منع الاولوية القطعية فى هذا المثال

اذ ربما يحتمل في الغدाम خصوصية منتفية في ذويهم وان كانت مفهومة عند العرف ومما ذكرنا
يظهر عدم المعارضة بين المنطوقين ولو كان بينهما عموم من وجه (ان قلت ليس المفهوم
اصرح من المنطوق ومن البين وقوع المعارضة عند التصريح بالمفهوم فيما اذا كان بينهما
عموم من وجه (قلنا) عند التصريح لابد من التعبير عنه بلفظ يكون ظاهراً في العموم فلا جرم
انه يقع التعارض بين الظهورين بالاستقلال ولا كك الامر فيما اذا كان تبعاً للمنطوق فان
الظهور في المفهوم ظهور تبعي يكون في طول ظهور المنطوق فلا بد من ملاحظة التعارض
مع المنطوق والمفروض عدم التعارض معه فيكون المفهوم امراً لياً سليماً عن المعارض (هذا
كله في المفهوم المصطلح فلو فرضنا هناك اولوية قطعية في الجانبين فلامحالة يقع التعارض
بين المنطوقين للعلم الاجمالي بكذب احدهما في مادة الاجتماع فلا بد من تقديم العلاج بينهما
اولاً ومن المعلوم ان قضية تقديم المنطوق تخصيص العموم بالمفهوم (قوله اذا ورد العلم
وماله المفهوم في كلام او كلامين ولكن على نحو يصلح ان يكون) (اقول) مثال الاول
(قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصبوا قوماً بجهالة) فان مفهومه عدم وجوب
التبين في خبر العادل و تلقيه بالقبول و قضية العموم ان اصابة القوم بجهالة امر مرغوب عنه
مطلقاً ولو كان في خبر العادل لاحتمال الاصابة فيه ايضاً وربما يقال بتقديم العموم لاجل كونه
بالوضع دون المفهوم لان ثبوته انما يكون بمعونة مقدمات الحكمة فيرفع اليد عن المفهوم
بظهور العموم (ومثال الثاني هذا المفهوم بالنسبة الى الآيات الهامة عن العمل بالظن كقوله
تعالى (لا تقف ما ليس لك به علم) وربما يقال بتقديم المفهوم نظراً الى خروج الخبر
الواحد من جهة حجتيته عن موضوع تلك الايات اذ ليس العمل بخبر العدل بمحججه عملاً
بالظن بل عمل بالقطع بالحجية وهنا مباحث مهمة موكولة الى مبحث حجية خبر الواحد و
بقوله (ولكن على نحو يصلح) يخرج نحو اكرم العلماء ان كانوا عدولاً فان قضية التقييد
بالمنطوق كـون المفهوم مختصاً للعلم (قوله فالدلالة على كل منهما ان كانت بالاطلاق
بمعونة مقدمات الحكمة او بالوضع) (اقول) ان ظهور العلم و ظهور المفهوم (تارة)
وضعيان كلفظة كل و نحوها مما هي موضوعة للعموم و اداة الحصر ونحوها مما هي موضوعة
للمفهوم و اخرى) اطلاقاً كالنكرة في سياق النفي و البناء على كون دلالتها على الاطلاق

بمعونة مقدمات الحكمة و مفهوم الشرط بنسأ على ذلك (و ثالثة) مختلفان كالعموم بلفظة كل و مفهوم الشرط وعلى كل تقدير تارة كلاهما في كلام واحد و اخرى في كلامين مستقلين فان كانا متحدين وضعاً او اطلاقاً فلا اشكال في تساقطهما و صيررتهما مجملين في كلام واحد او بحكم الاجمال في كلامين و انتفاء ظهورهما الاستقراري لكن فيما اذا لم يكن احدهما اظهر كما اذا كان واحد منهما في تلولام التعليل مثلاً والا كان مانعاً عن انعقاد الظهور في كلام واحد او استقراره في كلامين لغير الاظهر و انما ينفي استقرار الظهور في كلامين لان المفروض انهما على نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة على الآخر فمع عدم الاظهرية في البين لا ينمقد الظهور لهما اصلاً في كلام واحد ولا يستقر الظهور البدوي في كلامين والمراد من الاظهرية كون احدهما اظهر بالنسبة الى ثبوت الظهور البدوي في الآخر في كلامين لافي كلام واحد لعدم انعقاد الظهور البدوي في الآخر حتى يقال ان احدهما اظهر من الآخر ففي اطلاق الاظهر في عبارة الاستاد مسامحة ومهما كانا مختلفين فلا اشكال في تقدم الوضعي على الاطلاقي لان ظهوره يكون بياناً للاطلاقي المعلق على عدم البيان و هذا القسم داخل في قوله احدهما اظهر (قوله وقد انقدح الحال فيما اذا لم يكن بين ما دل على العموم وماله المفهوم ذلك) اقول لو كانا في كلامين ليس بينهما ذلك الارتباط والاتصال فلا بد من ملاحظة الاظهر منهما معطماً بالوضع او بالحكمة او مختلفين لان البيان المتم للظهور الاطلاقي خصوص البيان في كلام يقع به التخاطب لا البيان الواقع في كلام آخر فاذا ينمقد للمطلق ظهور استقراري يكون معارضاً للعموم فيدخل المفهوم والعام في باب المتعارضين ومع فقدان الجمع الدلالي لا محيص عن الرجوع الى المرجحات السندية ولا يصيران مجملين لان المفروض عدم الارتباط والاتصال بين الكلامين بحيث يكون احدهما قرينة على الآخر (قوله الاستثناء المتعقب لجمل متعددة هل الظاهر هو رجوعه الى الكل) (اقول) لا بد لتحرير مجمل الكلام من تمهيد مقدمة في المقام (وهي انه تارة تتعدد العمومات بالذات مع اتحاد الحكم المتعلق بها كقوله اكرم العلماء والادباء والشرفاء الازيداً او مع تعدد الحكم المتعلق بها كقوله اكرم العلماء و اضعف الادباء و اخلع الشرفاء الازيداً) (و اخرى) تتعدد العمومات بالذات مع تعدد الحكم المتعلق بها كقوله اكرم العلماء و اضعفهم و اخلعهم الازيداً وربما يترأى من بعضهم دعوى الاتفاق على خروج القسم الاول عن حريم

النزاع اعني تعقب المخصص بمفردات متعاطفة حيث ان الشافعية القائلين برجوع الاستثناء الى الجميع استدلوا على مذهبيهم بان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا و زنوا الا من تاب فى قوة قولنا اضرب الذين هم قتلوا وسراق و زناة انتهى) فان التفريل منزلة المفردات يدل على خروجها عن محل النزاع مضافا الى تصريح المستدل على الخروج ولكن صرح بعضهم بالشمول وكيفما كان فينبغى اخراج هذا المثال ونجوه عن محل الكلام لوضوح ان العام فيه واحد ذاتا وهو الموصول وحكمه واحد ايض وهو وجوب الضرب اذ الجمل اللاحقة تكون صلات للموصول متمات له والتائب مستثنى عن الموصول لانه جمل الصلة بالاستقلال لان الواو الجمع فيها يقتضى اعتبار اجتماع الصفات الثلاث وهى القتل والسرقة والزنا فى موضوع الحكم وقضية ذلك خروج التائب عنها باجماعها عن ذلك الحكم فهذا المثال قسم رابع وهو الذى اتحد فيه العام ذاتا وحكما وان كانت الجمل فيه متعددة صورة نعم لو غير مكان هذا المثال بقوله اضرب الذين قتلوا والذين سرقوا والذين زنوا لا من تاب لكان داخلا فى حريم النزاع هذا كله فى بيان المراد من العام المذكور فى عنوان المبحث الذى عبر عنه الاستاد بقوله (لجمل متعددة) اذ المراد منها هى العمومات لا المطلقات (و اما) المراد من الاستثناء فهو مطلق الاخراج بمعونة الاداة نحو الواو حاشا حرف جز او بمعونة الافعال مثل ليس وما عدا وما خلا او بمعونة الاسماء نحو غير وسوى ونحوهما (وهل الاستثناء من المتعدد اخراجات متعددة حسب تعدد الجمل المتعاقبة او اخراج واحد يتعدد اضافته بتعدد تلك الجمل) التحقيق هو الثانى وربما يترأى الاول من بعضهم كصاحب القوانين والدليل على المختار اما بناء على عموم الوضع والموضوع له فى الادوات فواضح ضرورة ان تعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً فى ناحية الاداة اصلا اذ معناها هو مفهوم الاخراج المجهول آلة لحال المستثنى بالنسبة الى المستثنى منه سواء كان متعدداً او كان واحداً فان المتكلم يجمع الجمل المتعددة فى لحاظ واحد عند جعل مفهوم الاخراج آلة لحالها وان كانت وجوداتها اللفظية متعاقبة (واما) بنا على عموم الوضع وخصوص الموضوع له فلان معنى الاداة هو النسبة الابقاعية بين المستثنى والمستثنى منه من حيث كون احدهما مغترجا عن الآخر ومن البين انها وجود واحد ابداعى بين الشيئين الملحوظين فى عالم الذهن

ولست النسبة من سنخ العرض الخارجى لكى يتعدد بتعدد الموضوع فمهما كانت الجملة ملحوظة بلحاظ واحد امكن ايقاع نسبة واحدة ينهلون بين المستثنى فيكون المجموع موضوعا واحداً لها فلا جرم ان النسبة الايقاعية على نحو الاخراج ايضاً واحدة ذاتا وان كانت تنحل الى اخراجات متعددة باعتبار تعدد المخرج عنه او المخرج او كليهما فالتعدد فى اضافات الاخراج الواحد لا فى نفسه ومما ذكرنا يظهر انه لا يلزم استعمال الاداة فى ازيد من معنى واحد كما ربما يترأى من بعضهم ولا الخروج عن مورد رخصة الواضع وهو الوضع حال الانفراد كما يظهر من صاحب القوانين قدس سره (قال لا يعمل ان الوضع انما هو لا افراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق لا تقييد فيه لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبار الوحدة بل نقول انه لم يشب من الواضع الا الوضع فى حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا فى مبحث المشترك انتهى كلامه ملخصاً) وفيه ما ذكرنا من ان الاخراج واحد ذاتا وقد اريد من الاداة واحد من الاخراجات و لم ترد منها اخراجات متعددة كى يكون خروجاً عن مورد رخصة الواضع فنلخص من ما ذكرنا ان الاخراج واحد وان كانت الجملة متعددة متعاقبة متصرمة مشتملة على نسب متكررة هذا كله فى توضيح المراد من الاخراج (و قال فى الفصول الظاهر ان مراد هذا القائل (يعنى القائل بالعود الى الجميع) اخراج واحد متعلق بالجميع لا اخراجات متعددة انتهى) ثم اعلم انهم اشترطوا فى ذلك صحة العود الى الجميع و الى الاخير احترازاً عن عدم الصحة اذ مع عدمها لا وجه للنزاع المذكور اصلاً (فنقول) عدم الصحة قد يكون لقرينة عقلية كقوله يجب اكرام العلماء ولا يجب اكرام الفساق الا زيداً مع كون زيد متصفاً بالعلم و الفسق معاً فان قضية عوده الى الجميع عدم وجوب اكرام زيد و وجوب اكرامه وكما فى (قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله آلها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق) فان الاستثناء فيه يتمتع رجوعه الى الجملة الاولى اذ الحق لا يتصور فى دعوى تعدد الآلهة وقد يكون لمنع لقوى كما اذا كان المستثنى مشتركاً لفظياً على القول بعدم جواز استعماله فى اكثر من معنى واحد نحو (قوله اكرم العلماء و احسن الى الادباء الا زيداً) فيما اذا كان هناك زيدان احدهما من العلماء والاخر من الادباء و متى اريد من زيد المسمى بزيد كان صالحاً للعود الى الجميع وقد يكون لخصوصية فى المستثنى

كقوله (احسن الى الصالحاء واكرم العلماء الا الفساق) فان الفساق لا يندرجون في الصالحاء كي يصح الاستثناء وقد يكون لذكر المستثنى (نحو اكرم العلماء واعط الفقراء الارجل او الواحد) لان النكرة لا تصلح لان يراد منها فردان كذا قال في الفصول (وفيه نظر لان معنى النكرة مفهوم فرد ما ويكون كلياً لا فرداً خارجياً مردداً فلا مانع من صدقها على فردين من العامين على التبادل و كيف كان فالصلاحية للعود الى الجميع على وجوه كثيرة لاجابة الى تعدد ما فانها في مقابلة عدمها الذي قد عرفت انحائها (وربما يكون صلوحه للعود الى الجميع بتقييد المستثنى على تلك العمومات كقوله اكرم العلماء واكرم الادباء الا الفساق) وكان فساق احد العمومين غير فساق الآخر فيتحمل رجوع الاستثناء اليها على نحو المجموع والتقييد ويعتدل عوده الى الاخير على نحو الاستيعاب والشمول وربما يكون صلوحه للعود الى الجميع باعتبار كل واحد على نحو الشمول لا على نحو التقييد (نحو اكرم العلماء واكرم الادباء الا الفساق) فان مفهوم المشتق صادق على نحو الكلي على كل واحد من افراد الفاسق الموجودين في العمومين و هذا بخلاف لفظ الفساق فانه حار لتلك المصاديق الندية فيهما فيكون رجوعه الى العمومين على نحو المجموع والتقييد (و مما ذكرنا ظهران تفسير العضدي الرجوع الى الجميع بكل واحد ليس في محله لما عرفت ان الاستثناء قد يرجع الى العمومات على نحو المجموع) ثم هل المراد من الظهور الواقع في عنوان المسئلة هو الظهور الناشئ من الوضع او الاعم من الظهور الاطلاقى وعلى الاول هل المراد هو الوضع الافرادى او الوضع الهئى بمعنى ان النزاع واقع في وضع الاداة و ماهو بمنزلة الوفى وضع الهيئة التركيبية الكلامية وربما يظهر من صاحب القوانين ان النزاع في الهيئة التركيبية الحاصلة من انضمام اداة الاستثناء مع المستثنى الى العمومات المتعقبة بها لا في وضع الاداة (وفيه اولا ان الصحيح التي اقاموها على مدعا هم تنادى باعلى صوتها ان النزاع في وضع الاداة (وثانيا) انه لا معنى لكون النزاع في الهيئة لموضوع ان الاستثناء والاخراج انما يكون مدلول الاداة لغة وعرفا وليس الاخراج مدلول الهيئة التركيبية ولمواريد به كون الهيئة موضوعة للرجوع الى الاخرة او الى الجميع (ففيه ان مفهوم العود امر انتزاعى من مدلول الاداة عند تعلقها ببعضها او كلها و بعد تحقق النسبة الايقاعية بالاستعمال على نحو الاخراج ينتزع منها مفهوم الرجوع الى الاخرة او الجميع فيكون

متأخراً رتبة عن الاستعمال و يمتنع الوضع لما هو متأخر عن الاستعمال (والتحقيق ان النزاع في الظهور الافرادى الاعم من الناشئ من الظهور الاطلاقى لخصوص الظهور الوضعى حسبما يشهد بذلك احتجاجاتهم من الطرفين هذا تمام الكلام فى تحرير محل النزاع بين الاعلام (قوله اقوال) اقول المحكى عن الشيخ ره والشافعية ان الاستثناء المنعقب للجمل ظاهر فى رجوعه الى الجميع والمحكى عن ابى حنيفة واتباعه انه ظاهر فى العود الى الاخيرة والمحكى عن السيد ره انه مشترك بينهما فيتوقف على ظهور القرينة وعن الغزالى التوقف (واستدل الشافعية بان حكم الجمل العاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب فى قوة قولنا اضرب الذين هم قتلهم وسراق وزناة انتهى) وفيه ما نبهنا عليه سابقا ان هذا المثال خارج عن محل النزاع مضافا الى انه مبنى على كون ذلك متفقا عليه فى المفردات ولم يثبت الاتفاق على ذلك لارسلم فلا دليل على حجية هذا الاتفاق فى باب لظهور الاطلاقى اللهم الا ان يكون على المعنى اللغوى الوضعى (نيرد عليه بعد تسليم الوضع فى الاداة الظهور فى العود الى الجميع فى خصوص المفردات منع الظهور فى الجمل فان الظاهر هو العود الى الاخيرة مع صلاحيته للعود الى الجميع بخلافه فى المفردات فان الظاهر من الاستثناء هو العود الى الجميع فيما اذا لم يتخلل جملة بينهما نحو اكرم العلماء والشرفاء والادباء الازيد اذا كان المسمى يزيد متعدد احوالا فى الجميع واريد منه المسمى ومتى كان واحداً فان كان متصفاً بالاولى وصافى الثلاثة فلا اشكال فى عوده الى الجميع وان متصفاً بواحد منها فالأخراج مقصور عليه ووجهه ظاهر (والشاهد على الفرق بين المفردات والجمل هو مساعدة العرف على ذلك كما يظهر بالمراجعة اليهم (وللهولاء حجج اخر واهية مذكورة فى المطولات مع اجوبتها) واستدل الحنفية بما نه لوجاز تعليق الاستثناء بما عدى الاخيرة بعد تعليقه بها لاجاز تعليق المستقل بغيره والتالى باطل (بيان الملازمة انه بعد تعليقه بالاخيرة لوعلق بغيرها يضمن كان تعليقاً للمستقل وهو المراد بالتالى) واما بطلان التالى فلان المقضى للتعليق انما هو عدم الاستقلال اذ المستقل لا يتعلق بغيره انتهى (توضيحه ان مفاد الاول ما هو بمنزلة ما معنى نسبي مقوم بالحاشيتين اعنى المستثنى والمستثنى منه وليس معناه مستقلاً بنفسه كما عانى الاسماء فبعد رجوع الاستثناء الى الجملة الاخيرة تقوم النسبة الاستثنائية بالحاشيتين فيها وتستقل ولا يحتاج الى ما تقوم به فاذا تمتنع تعلفها بالجملة الاولى اذ المقضى للتعلق

بالغير هو عدم الاستقلال والحاجة الى التقوم بالغير والمفروض حصول التقوم بالاخيرة وارتفاع
لاحتياج فهذا مانع عقلي لا مانع لغوي (والجواب) ان هذا الدليل مبني على كون التعليق
تدرجيا وليس كذلك بل هو دفعي بمعنى ان المتكلم بعد ايقاع الجملات بما فيها من النسب
بلاخطها دفعة و يعقبها بالاستثناء فيتعلق بالجميع دفعة و تقوم النسبة الاستثنائية بها باجماعها
استدلوا ايضا بان الاستثناء اذا عاد الى كل جملة فان قدر معها لزوم مخالفة الاصل والالزم
عدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد وهو باطل بنص سيبويه وهو حجة (و الجواب
منع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل العامل فيه اداة الاستثناء كما ذهب
ليه جماعة من النحويين و مع النزول لانسلم عدم جواز تعدد العامل على معمول واحد اذ ليس
ذلك من منخ التأثير و التأثير لكي يمتنع اجتماع علتين على معلول واحد بل انواع الاعراب
علامات جعلية من قبل الواضع ولا ضير في اجتماع العوامل على معمول واحد وليس مانعا لغويا
كما يشهد به نص الكسائي والفراء على جوازه (واحتجوا بجحجج اخرى مدخولة مذكورة في الكتب
(احتج السيد به بان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في وقوع الاستعمال في الاخراج عن
الكل مرة (كما في قوله تعالى اولئك جزاءهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين
خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا) والاخراج عن الاخيرة
مرة اخرى (كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه
فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه) من غير قرينة على التجوز انتهى المحكي
من كلامه) و الجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولا يخفى ان دهورى الاشتراك انما يتم بان
يقال قد وضع الادة تارة للاخراج عن الجملة الواحدة و اخرى للاخراج عن الازيد منها
و الاشتراك مع كون الاخراج في كلتا الصورتين اخراجا واحدا جامعا بينهما وان كان ممكنا
بان يعتبر الاخراج عن الاخيرة بشرط لا و عن المجموع بشرط شيئي فيتعذر الوضع بهذين
الاعتبارين لكنه بعيد جدا سواء كان على نحو الوضع العام و الموضوع له العام او على
نحو الوضع العام و الموضوع له الخاص لوضوح ان الاستعمال في كلتا الحالتين في متحد
المعنى اعني الجامع بلا انسياق الاعتبار المذكور الى الذهن اصلا (بقي هنا اشكال في الآية
بناء على رجوع الاستثناء الى الاخيرة وهو انه يلزم خلاف المقصود اذا استثناء من الاثبات

و هو قوله (فانه منى) نفى فيلزم نفى من اعترف غرفة عن قوله (فانه منى) مع ان المقصود اثباته ومن ثم ارجعه المفسرون الى الجملة الاولى (ويمكن الجواب عن الاشكال بانه استثناء من المفهوم لامن المنطوق فان مفهومه و من طعمه فليس منى الامن اعترف غرفة فيسقيم المعنى ولعل عوده الى المفهوم الاولى بناء على عدم كون الاعتراف شربا مقصودا فلا يكون داخلا فى الشرب كى يصح الاستثناء والشاهد على ذلك (قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا منهم) حيث استثنى القليل عن و اوالجمع و نفى الشرب عنهم مع انهم كانوا مغترفين غرفة فالاغتراف ليس بشرب فالمراد من الشرب هو الشرب الرافع للعطش لامطلق الشرب (قوله ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة اهل المجاورة) (اقول) قد عرفت سابقا ان محل النزاع فيما يصلح الاستثناء للرجوع الى كل واحدة من الجمل و الى الجميع و معه لا وجه للرجوع الى غير الاخيرة فلا يخلوا اما ان يرجع الى الجميع او الى الاخيرة خاصة الا ان تقوم قرينة على الرجوع الى واحدة منها خاصة كقوله اصف العلماء واعط العبدول الالفاسق فانه يرجع الى الاولى خاصة وقد مر شطر من ذلك فى تحرير محل النزاع (قوله انه محل الاشكال والتأمل) (اقول قد مهد صاحب المعالم مقدمة مقادها كون الوضع عاما والوضوع له خاصا فى رد الاشتراك الذى ذهب اليه سيده و مقصوده انه لا مانع من استعمال الاستثناء فى الجميع وفى الاخيرة خاصة و ان كان المتيقن منه العود الى الاخيرة لان الاخراج من الجميع اخراج واحد كالاخراج من الاخيرة وقد استعمل الاستثناء فى فرد من الاخراج فيكون استعمالا فى الموضوع له كما هو قضية كون الوضع فيه عاما والموضوع خاصا وهذا بخلاف القول بالاشتراك ادع عليه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك فى معنيين معا وقد عرفت ان الحنفية ذهبوا الى الاختصاص بالاخيرة فصحة الرجوع الى الكل محل الاشكال والتأمل عند هؤلاء لا عند صاحب المعالم (قوله و تعدد الخارج او الخارج عنه خارجا لا يوجب تعددا ما استعمل فيه) (اقول) وحدة المفهوم المستعمل فيه الاسماء البعيدة للاستثناء كغيره وسوى ونحوهما ظاهرة لا ريب فيها لعموم الموضوع له كعموم الوضع فيها وكذا فى الحروف على مختاره و على القول بكون الموضوع له فى الحروف خاصا يكون الاخراج عند العود الى الجميع واحدا فى الخارج و ان كان متحلا الى اخراجات متعددة حسب تعدد الجمل خلافا لصاحب القوانين وقد مرت تحقيقه

عند تحرير محل النزاع (قوله فانه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع) (اقول الصلوح فى مقابلة عدم الصلوح قديرا به عدم المانع العقلى واللغوى من العود الى الجميع لكنه ليس بمثابة يصح الاعتماد عليه فى مقام التخاطب كما اذا كانت الجملة الثانية منقطعة عن الاولى لبا و ان كانت متصلة بها لفظاً بان لا يتشارك الجملتان فى غرض واحد و تكونان مختلفتين بالفعلية والاسمية كقوله اكرم بنى تميم والنحاة هم العراقيون (الازيد) فان الاولى انشاء والثانية اخبار ففى هذا المثال لامانع عقلا واعة من العود الى الجميع لكن هذا المقدار من الصلاحية لا يكون بمثابة يصح الاعتماد عليه فى القرينية لمكان اضراب المتكلم عن الاولى ولو كان غرض المتكلم عود الاستثناء الى الاولى ابضم لوجب نصب القرينة عليه ففى هذه يصح التمسك بالاطلاق فى الجملة الاولى و لو كان فيها الفاظ العموم كان بياننا للاطلاق فى ناحية الاستثناء بمعنى كون العموم قرينة على رجوع الاستثناء الى الاخيرة خاصة و قد يكون الصلوح بمثابة يصح اعتماد المتكلم عليه فى مقام البيان كقوله) اكرم العلماء و اضفهم (الازيد) فان جعل لفظ العلماء موضوعا لتلك الاحكام و ارجاع الضماير اليه يصلح لاهتمام المتكلم عليه للقرينية القائمة على العود الى الجميع و ان كان يحتمل قصر الاستثناء على الاخيرة و مع الصلوح لا يصح التمسك بعموم العام فى ماعدى الاخيرة فضلا عن الاطلاق (ولعل قوله تتامل اشارة الى التفصيل فى الموارد حسبما نبهنا عليه لكنه علق فى الهامش ما ربما لا يغفلوا عن الاشكال (قال فيه اللهم الا ان يقال ان مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه غير صالح للاعتماد الم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهرا فى الرجوع الى الجميع فاصالة الاطلاق مع عدم القرينة محكمة لتمامية مقدمات الحكمة انتهى) فيرد عليه ان من جملة مقدمات الحكمة عدم القرينة و المفروض الشك فى قرينية الوجود بحيث يصلح الاعتماد عليه فى مقام التخاطب فح لم يحرز بناء العقلاء على جريان اصاله عدم القرينة فى هذه الصورة بخلاف ما اذا لم يكن صالحا عرفا للاعتماد عليه فان اصاله عدم القرينة جارية عندهم (ولعل قوله فانهم اشارة الى ما ذكرنا) (وما ذكرنا توجه النظر فيما فى تقريرات بعض الاعلام (قال ان توهم كون المقام من قبيل اكتشاف الكلام بما يصلح للقرينية غير صحيح الى آخره) و فيه ما عرفت ان الصلاحية على قسمين فمهما كانت بحيث يصلح الاعتماد

عليها في مقام التخاطب عرفا لم ينعقد الظهور في العموم في غير الاخيرة كما هو الشأن في كل ما يكتنف بالكلام مما يصلح للقرينة اللهم الا ان يقال بحجية اصالة عدم التخصيص تعبداً لا من باب الظهور (اقول) لا يخفى ان الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما ناسخا ومخصصا (اقول) لا بد لكشف الظلام عن وجه المرام من تقديم مقدمة في المقام وهي في بيان تصور التخصيص الوارد بعد حضور وقت العمل في مقام الثبوت (و اما) تصور النسخ الوارد قبل حضور وقت العمل به فسيأتي عند تعرض الاوسناد (والمراد من حضور ذلك الوقت دخول زمان الحاجة و انقضاءه و ان لم يحصل فيه العمل على نحو العمد بمعنى مجرد مخالفة الخطاب و لو كان خطاب وضع او تكليف غير الزامي و لو كان اباحة لا خصوص مخالفة التكليف الزامي ايجابا او تحريما والمراد من التخصيص اخراج المورد عن الاعيان في قبال النسخ الذي هو عبارة عن اخراج المورد عن الازمان (وربما يعلل وجه قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بمنافاته لقاعدة اللطف (توضيحه ان بيان مخالفة الفرد الخاص لسائر افراد العام في الحكم في موضع حاجة المكلف اليه يجرى في الحسن مجرى بيان الحكم الواقع في موضع الحاجة اليه و كما ان بيان الحكم الواقعي من دون مانع يمنع منه كالتقية في حق الامام ع و لا مصلحة اقتضت اختفائه واجب من جهة اللطف كك يكون ترك البيان راسا او تأخيره عن وقت الحاجة قبيحا لمنافاته لقاعدة اللطف (والتحقيق ان اللطف الواجب هو ما يحصل الغرض به و يلزم من تركه نقض الغرض حسبما نص عليه العلامة الطوسي في التجريد فلو علم المتكلم من حال المخاطب انه لا يعمل بالعام عند حضور وقت العمل في خصوص مورد الخاص المتأخر لا اعتقاده حصول التخصيص للعام بذلك الخاص فح لا ممانع من كون الخاص المتأخر مخصصا كاشفا عن كون المراد بالعام ماعدى ذلك الفرد و الاستناد في منعه الى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة غير سديد لان المفروض انه لا يستبعد تركه وقوع المكلف في مخالفة الواقع من حيث العمل فلا يلزم من ترك البيان نقض الغرض فاصدر من بعض المحشين للقوانين من منع ذلك استناداً الى قاعدة اللطف لا يخلو عن الخل فظهر مما ذكرنا ان وجه قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة هو لزوم نقض الغرض بسبب وقوع المكلف في خلاف الواقع ولا قبح في تأخير البيان عن وقت الخطاب وان كان فيه ايقاع المكلف في اعتقاد الخلاف

(والبيان وقت حضور العمل واجب عقلا مع فرض عدم المانع عن البيان فلو كان هناك مصلحة فى اخفاء الخصوصيات او مفسدة فى ابدائها لم يكن ح قبح فى تاخير البيان كاخفاء غير واحد من التكاليف فى الصدر الاول كما كان يقول صم (قولوا لاله الا الله تفلحون) ومع فرض المانع عن ابداء الخاص المتأخر يكون العام المتقدم مستعملا فى العموم بارادة استعماله وان لم يكن ذلك الخاص مراداً جديداً من العام وقد قدمنا شطراً من الكلام فى تصوير الارادة الاستعمالية فى مبحث حجبة العام المخصص (ولا يذهب عليك ان الموضوع فى العام هو العنوان الواقعى ويكون مسوقاً لبيان الحكم الواقعى لوضوح ان اللفظ بمفهومه منصرف الى العناوين الواقعية لا لاعم من الثانوية الخاصلة من ملاحظه الشك واخذه فى الموضوع فلا يكون حكم العام بالنسبة الى الخاص الخارج عن المراد الجدى حكماً ظاهرياً و بالنسبة الى الافراد الاخر حكماً واقعياً مضافاً الى امتناع لحاظ الشك المتأخر عن الحكم الواقعى فى مرتبة الحكم الواقعى واخذه قيداً فى مقام الحكم بالنسبة الى بعض الافراد دون بعض آخر ولا حاجة الى الالتزام به لدفع الاشكال اذ وجود المانع عن ابداء الحكم بالنسبة الى الخاص المتأخر ينهض عندها للمولى لتأخير البيان عن وقت الحاجة ولا يجب عليه عقلاً جعل الحكم الظاهرى على طبق العموم بالنسبة الى ذلك الخاص والمفروض عدم مصلحة خاصة فى جعل الحكم على طبق العام بالنسبة الى ذلك الخاص و انما تكون المصلحة فى القاء العموم لضرب القانون ليس الا ولا يكون هناك مصلحة اخرى فى مجرد الجعل على خلاف المصالح الواقعية فى نفس الافعال الخارجية والا يلزم ان يكون الخاص ايضاً مراداً جديداً من العام لوضوح كون حكم العام بالنسبة الى الى ذلك الخاص حكماً واقعياً حقيقياً لا ضرورياً اذ لافرق فى كون الحكم حقيقياً بين ان يكون المصلحة فى الفعل او فى جعل الشارع والا يلزم ان يكون جل الاحكام لو لم يكن كلها ضرورية ومن البين ان الخاص المتأخر اذا كان مراداً جديداً من حكم العام امتنع كونه تخصيصاً اذ هو عبارة عن خروج الخاص عن حكم العام من اول الامر بحيث لا يكون مراداً جديداً من العام ومع كونه مراداً جديداً يكون مستغنياً عن تخصيصه فظهر مما ذكرنا انه يتمحض الخاص المتأخر للتخصيص فيما اذا كان هناك مانع عن ابداء الحكم بالنسبة الى الخاص ويكون مراداً بالارادة الاستعمالية وان كانت الافراد الاخر مرادة بالارادة الجدية ولاضير فى اجتماع الداعين

هناك حسبما اوضحنا سبيله في المباحث السابقة (نقل و تعقيب) قال في مقالات الاصول وليس المقصود من الحكم الظاهري كونه مراداً من العام كى يتوهم ابناء الظهور المذكور عن افادة الحكم الظاهري الماخوذ في موضوعه الشك بالواقع بل المقصود منه الحكم الناشئ عن دليل حجته في هذا الحال ولو من جهة الشك في مطابقة الظهور للواقع انتهى) وانت خير بان دليل حجية الظهور انما ينهض دليلاً على كون الحجية حكماً ظاهرياً يكون موضوعه الشك في مطابقة الظهور للواقع في جميع افراد العام على السواء ولا ينهض دليلاً على كون حكم الخاص حكماً ظاهرياً خاصة دون غيره ويكفى عموم الحكم الظاهري المستفاد من قوله ٤ (كل شئ لك حلال) ونحوه بلا حاجة الى الالتزام بجعل الحكم الظاهري في خصوص الخاص الخارج عن عموم قوله تعالى (واحل لكم) ونحوه ولعل من تفوه بالحكم الظاهري كالشيخ قده في مبحث التمايز اراد به ذلك الحكم الظاهري اذا تمهد ذلك فلنشرع في شرح كلمات الاوستاد (قوله ان كان مقارناً مع العام او وارداً بعده) (اقول) قد يكون التقارن حقيقياً و يتصور ذلك في الخاص الفعلي المقارن للعام القولى (كما لو قال ٤ يجب جواب السلام لمن سلم) حين ورود يهودى مسلم عليه ٤ ولم يرد الجواب لعدم رد الجواب دليل على تخصيص العام باليهودى وفي الخاص التقريرى (كقوله ٤ لاصلوة في دم غير ما كول اللحم) مع اشتغال واحد من الحاضرين بالصلوة في لباس فيه دم اقل من الدرهم بمراى منه ٤ مع عدم الردع وقد يكون التقارن عرفياً كما قال ٤ اكرموا العلماء فقال واحداً في لا اكرم النجومى قال الامام ٤ لا بأس فان قوله ٤ لا بأس مقارن عرفاً للعام لاحقية ولا اشكال في كون الخاص مخصصاً في صورة المقارنة وكذا في صورة التأخر قبل حضور وقت العمل به اما بناء على امتناع النسخ كك فظاهروا اما بناء على امكانه فالأظهر التخصيص لكثرة وقلة النسخ لاسيما قبل حضور وقت العمل بحيث يكون التخصيص مركزاً في الاذهان خصوصاً في هذه الصورة (قوله فيما اذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعى واللكان الخاص ايضاً مخصصاً) (اقول) قد عرفت انه انما يتمحض الخاص المتأخر عن حضور وقت العمل للتخصيص فيما اذا كان هناك مانع عن ابداء الحكم بالنسبة الى الخاص بحيث يكون داخل في العام بالارادة الاستعمالية لا بالارادة جدية وهذا بخلاف النسخ فان هذا الفرد داخل في العام بالارادة الجدية وكان الطلب بالنسبة

الى جميع افراد العالم صادراً بداعى البعث فمع احراز كون العالم وارداً لبيان الحكم الواقعى بالنسبة الى جميع الافراد يمتنع التخصيص بعد حضور وقت العمل فيكون ناسخاً لا مخصصاً ولو على القول بتجوز التخصيص بعده لان المفروض احراز كون العالم مسوقاً لبيان الحكم الواقعى بالنسبة الى الخاص و التخصيص اخراج الخاص عن حكم العام من اول الامر (واما) مع عدم احراز ذلك فتارة يحرز ورود العالم لضرب القانون كما هو الحال فى غالب العمومات فلا اشكال فى التخصيص (واخرى) يشك فى ذلك فيدور الامر بين كون الخاص ناسخاً او مخصصاً (قال المحشى الشيخ على قده ولا يبعد ان يقال بتقديم النسخ فى هذه الصورة بايداع النبي ص علم الناسخ عند الامام ع بان يظوره عند تمامية امد الحكم الواقعى حيث انه بناء على النسخ يكون ظهور العام فى كون وجه صدوره لبيان الحكم الواقعى الاولى مع ظهوره فى الاستيعاب باقياً بحاله بغلانه بناء على التخصيص (لا يقال) بناء عليه يكون ظهوره فى العموم الاستمراري بالنسبة الى الافراد التى تكون محكومة باقياً بحاله فيتعارض الظهوران فى طرف العام (لا نا قول) ان اصالة الظهور فى الاستمرار الزماني ليست بحجة بالنسبة الى الفرد الخاص للملم بعدم ارادته من العام بعد الظفر بالخاص من حين وروده او من اول الامر فيبقى اصالة الظهور فى العموم الافرادى بحاله نعم لو كان الخاص ظاهراً فى ثبوت حكمه من ابتداء الشريعة لكان اقوى من العام فيحكم بالتخصيص فى الحقيقة يقع التعارض بين ظهور الخاص فى ثبوت حكمه من اول الشريعة وبين ظهور العام فى كون جهة الصدور هو بيان الواقع وظهوره فى العموم الافرادى انتهى موضع الحاجة) وفيه ان الكلام فى هذا المقام فى الدوران بين التخصيص والنسخ وهذا انما يتصور فى الخاص لذى له ظهور فى ثبوت حكمه من اول الشريعة لوضوح ان الخاص المنفصل الذى ليس له ظهور كك لا يكون بياناً للعام اذ القدر المتيقن منه كونه بياناً للظهور الاستمراري ويكون مزاحماً لجحيته لالحجية ظهور العام فى العموم الافرادى فمهما كان للخاص ظهور فى ثبوت حكمه من اول الشريعة فعلى القول بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لا بد من التصرف فى ظهور الخاص وقصره على قطع الاستمرار فيكون نسخاً لا مخصصاً وعلى القول بالجواز يتردد بين تخصيص العام لشيوعه حتى قيل ما من عام الا وقد خص و بين النسخ لكون دلالة العام على حكم الخاص

بالوضع بخلاف دلالة على استمرار حكمه فانه بمعونة الاطلاق وكذا دلالة الخاص على ثبوت حكمه من اول الشريعة يكون بالاطلاق بالنسبة الى الازمنة السابقة واللاحقة فيقدم عليه عموم العام فيتعين النسخ (لكن التحقيق ان يقال انه يتعين التخصيص لان الظهور في الاستمرار بمعونة الاطلاق مشروط بوجود الظهور في العموم وكذا حجتيه لوضوح ان الحكم الثابت في كل فرد قابل للاستمرار بالنسبة الى ذلك الفرد فمع عدم الظهور الإفرادي او عدم حجية ذلك الظهور في فرد يمتنع استمراره في الازمان اذ بقاء حكم فرد في الزمان فرع اصل حدوثه فيه فمتى كان الخاص بظهوره مزاحما لحجية ظهور العام في العموم بالنسبة الى ذلك الفرد والمفروض تقديمه عليه لاختصاصه ارتفع حجية الاطلاق في الاستمرار قضاء للتبعية المذكورة فاذن لادوران بين ظهوره وظهور الاطلاق اصلا ولا بين ظهور العام في العموم وبين ظهور اطلاقه في الاستمرار ولا بين حجيتهما اصلا (ثم ان صاحب الفصول قد مثل فيه لما نحن فيه بمثالين لا يخلوا كلاهما عن المناقشة) (قال) كما لو قال اكرم كل عالم او قال اكرمهم في كل خميس ثم قال لا تكرم زيد العالم بعد اكرامه انتهى موضع الحاجة) اما المناقشة في المثال الاول فلان مفاد هيئة الصيغة ليس الا صرف الوجود والحاصل بالاثبات باول الوجود والمفروض تحقق اكرام زيد ومعه لا اقتضاء للعام لتكرر الاكرام بالنسبة الى زيد الذي هو فرد واحد للعام فلا معنى لنسخ حكمه اذا المفروض سقوط حكمه بالاثبات باول الوجود لطبيعة الاكرام فحرمة اكرامه حكم ابتدائي لا قطع لاستمراره والظهور الاستمراري انما يكون بثبوت حكم العام في الازمنة الآتية بالنسبة الى الافراد الاخر لا بالنسبة الى زيد اللهم الاعلى القول بدلالة الصيغة على التكرار او قيام الدليل على التكرار (فلو كان للخاص ظهور في ثبوت حكمه من اول الشريعة كان تخصيصا لا محالة و الا كان حرمة اكرام زيد حكما ابتدائيا فلا دوران بين النسخ والتخصيص اصلا) واما المناقشة في المثال الثاني فلان الحاق (قول المتكلم في كل خميس بقوله اكرم كل عالم) يوجب تقطيع زمان الخميس الى ازمة متكررة وتقييد اكرام كل فرد بكل واحد من تلك الازمنة فيتحصل هناك اكرامات متكررة بالنسبة الى زيد وهي افراد للعموم الثاني الملحق بالعموم الاول فاكرام زيد في واحد من الخميس فرد مغاير لا اكرام زيد في خميس آخر والمفروض الاثبات باكرام زيد في الخميس

الاول وبه يحصل الامثال بهذا الفرد من الاكرام والاتيان به في خميس آخر امثال آخر
مغاير للاول ومعه لا معنى للنسخ بالنسبة الى احكام متكررة اذ هو بيان لانتهاه امد الحكم
الواحد المستمر في الازمان بحيث يكون الزمان ظرفاً له لا قيداً مفرداً له (والامثال اللايق
بالمقام ان يمثل (بقوله اكرم كل عالم ثم قال لانكرم العالم الفاسق) بعد وقوع اكرام بعض الفاسق
منهم فان هذا الكلام بعمومه يدل على وجوب اكرام كل عالم سواء كان فاسقاً ام لا و باطلافه
يدل على استمرار الحكم في الازمان بمعنى ان كل فرد من العالم عند وجوده في الخارج واجب
الاكرام الى يوم القيمة ولا يرتفع هذا الحكم بمرور الزمان لا ان كل فرد يتكرر وجوب
الاكرام في حقه فعلى القول بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة يتعين النسخ وعلى القول بالجواز
يتعين التخصيص وقد تحرر بهذا البيان محل الكلام ومورد النقض والابرار في هذا المقام وقد
جعل الشيخ قدس سره محل الكلام في هذه المسئلة تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم
بالاطلاق مع العموم الافرادي (فقال في باب التعارض لاشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من
الشارع في مقام التشريع في استمراره باستمراره الشريعة على ظهور العام في العموم الافرادي) ونبه
عليه الاستاذ (بقوله وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام ولو كان بالاطلاق اقوى من ظهور العام
ولو كان بالوضع) فظهر مما ذكرنا ان محل الكلام هو تعارض الاطلاق مع العموم ولو كان
الاستمرار بمعونة العموم الازماني لزم التخصيص المستهجن (بيانه انه اذا قال المولى اكرم
زيداً في كل خميس وبعد تحقق اكرام زيد في خميس واحد قال لانكرم زيداً بعد ذلك
فقد استثنى ماسوى الاكرام الواحد الواقع في الخميس الاول فاذن لا يبقى تحت العام الافرد
واحد من الاكرامات المتتالية المشمولة لقوله كل خميس) ولا خفاء في استهجان هذا التخصيص
وهذا بخلاف ما اذا كان الظهور مفاداً للاطلاق فانه لاضير في نسخ الحكم الواحد الذي
هو بمعنى بيان انتهاء امد الحكم واقعاً وان كان بلسان الرفع فكما لا يبيح فيه عقلاً كك لا يبيح
فيه عرفاً (قوله وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص فكما يشتمل ان يكون)
(اقول) مثاله كما اذا قال المولى لانكرم زيد العالم ثم قال اكرم كل عالم والمفروض ان العبد
في موقع اكرام زيد لم يكرم زيداً عمل على طبق النهي ثم ورد عموم وجوب اكرام كل عالم
الشامل لزيد العالم فيحتمل كون العام ناسخاً لحكم الخاص لان شرط جواز النسخ حاصلاً

اعنى وقوع النسخ بعد حضور وقت العمل بالخاص كما ان شرط جواز التخصيص حاصل ايضاً
اذ ذكر الخاص قبل العام ليس من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة بل هو من باب تقديم
البيان على وقت الحاجة بمعنى تقديم ما يتعقب بالبيان عند ذكر العام لوضوح ان وصف البيان
من باب التضياف يتوقف فعليتها على فعلية المين له قضاء للتكافؤ بين المتضافين فى القوة
والفعلية (وذهب الشيخ طوسى قدس سره فى محكى كلامه الى ترجيح النسخ على التخصيص
ولازمه وجوب اكرام زيد بعد ورود العام (ولكن الاظهر ان يكون الخاص مخصصاً لكثرة
التخصيص وكونه ارتكازياً مع قلة النسخ فى الاحكام و لكونه ارتكازياً يصير ظهور الخاص
فى الدوام ولو كان بالاطلاق اقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع وبناء على التخصيص يحرم
اكرام زيد دائماً (قوله فالوجه هو الرجوع الى الاصول العلمية) (اقول) بناء على عدم
جواز النسخ قبل حضور وقت العمل اذا جهل تاريخ ورود الخاص و تردد بين وروده بعد
حضور وقت العمل بالعام كى يجوز النسخ او قبل حضوره كى يكون تخصيصاً فلا دليل على
ترجيح التخصيص اذ ترجيحه يتوقف على اجراء القابلية للتخصيص ومنع وروده بعده يلزم تأخير
البيان عن وقت الحاجة ولا يحرز القابلية بالغلبة و ان كانت تورث الظن بالتخصيص ولا دليل
على حجتيه فالوجه هو الرجوع الى الاصول بالنسبة الى الاعمال السابقة فانها على النسخ
صحيحة بخلاف التخصيص واما بالنسبة الى الآتية فالوجه هو العمل على طبق حكم الخاص
للعلم بان الفرد الخاص محكوم بحكمه سواء كان نسخاً او تخصيصاً فيجب الاعادة فى الوقت
اذ يرجع الشك الى سقوط التكليف الفعلى بالمأني به مثلاً نفرض ان مفاد العموم المتقدم عدم
وجوب السورة فى الصلوات ومفاد الخاص المتأخر وجوب السورة فى خصوص الصلوات الواجبة
وكان هناك مانع عن التبليغ الى زمان امام ع فارتفع المانع فى اول الظهر ولم يحضر عنده ع
احد كى يبلغ حكم الخاص وصلى واحد بلاشورة ثم حضر عند ع فبلغه حكم الخاص فتى
شك هذا الراوى فى تاريخ الخاص وانه هل ورد قبل العمل به فلا يكون ما صلاه مجزئاً بالذلا
اعتداد بعمل هذا الراوى بعد حضور زمان التبليغ او بعده كى تكون صلواته صحيحة ففضية
الاصل عدم الاجزاء و قد مر بيانه فى مبحث الاجزاء هناك فى ورود الخاص بعد العام مع التردد
بين وروده قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده (و اما اذا علم بورود العام بعد الخاص و

تردد بين ورود العام بعد العمل بالخاص اوقبله والمفروض ان الخاص متكفل للحكم الترخيصى
والعام متكفل للحكم الالزامى فمع البناء على التخصيص مطم لا اشكال فى صحة الاعمال
السابقة واللاحقة و مع البناء على النسخ فى صورة التاخر فالاهمال السابقة محكومة بالصحة
ولا بد من العمل على طبق العام بالنسبة الى الاعمال اللاحقة ووجه ظاهر (و اما اذا تردد
بين الورددين مع الجهل بالتاريخ بالنسبة الى وقت الحاجة فحيث يحتمل ورود الخاص بعد
العام قبل حضور وقت العمل ولازمه التخصيص وبطلان الاعمال السابقة فيجب الاعادة فى الوقت
لما ذكرنا من رجوع الشك الى سقوط التكليف الفعلى بالمأنى به و اما فى خارج الوقت
فلا للشك فى تعلق التكليف بالقضا بعد الوقت (ايقاظ) لا يخفى عليك ان التخصيص متعين
فى مقام الانبات فى صور الشك والتردد الا فى صورة واحدة خاصة وهى فيما اذا علم بورود
الخاص بعد العام و لم يكن للخاص ظهور فى ثبوت حكمه من اول الشريعة فانه يتعين النسخ
لما مر سابقا من ان القدر المتيقن كونه قاطعا للاطلاق الاستمرارى فقط فالعموم حجة على كون
الخاص داخلا فى حكم العام واقعا الى زمان ورود الخاص و ينقطع استمراره من هذا الزمان
وقد عرفت انه يتعين التخصيص مع ظهور الخاص فى ثبوت حكمه من اول الشريعة و كذا
مع العلم بورود الخاص قبل العام فان الخاص بيان للعام مطم (نعم لو شك فى ذلك و تردد فى
ورود الخاص بعد العام كى يكون نسخا و قبله كى يكون تخصيصا فالعموم حجة فيتعين النسخ
فى هذه الصورة ايضا لان هذه الشبهة الموضوعية ترتفع بمعونة العموم اذا القدر المتيقن هو
قطع الاستمرار (ولا فرق فى جميع هذه الصور بين العلم بالتاريخ وجهله بعد البناء على تجويز
كل واحد من التخصيص والنسخ قبل وقت العمل و بعده كما لا يخفى) قوله فاعلم ان النسخ
وان كان رفع (اقول) النسخ فى الحقيقة بيان انتهاء امدا لحكم والكلام فى تصوير النسخ
بهذا المعنى قبل حضور وقت العمل ولا بأس به فيما اذا اقتضت الحكمة اصل انشائه وجعله او
اظهار دوام الحكم و استمراره (فتارة) تصل مصلحة الجمل الى المكلف ثم يرد النسخ قبل
العمل كما فى قصة ابراهيم ع وقد تقدم فى مبحث امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ان الانبعاث
فى عالم الخيال تمام الملاك فى الانقياد الكاشف عن حسن سريرة العبد مع العولى وله دخل
فى انصاف الفعل بالحسن و قد تكون المسلحة العائدة الى العبد مترتبة على تلك المرتبة

من الانبياء والاتباع ولا تكون مرتبة على الفعل الخارجى لولم يترتب عليه المفسدة وقد
حققنا ان الامر يكون على حقيقته ح وان وقع النسخ قبل العمل وكذا حكم العام فى خصوص
الخاص (واخرى) لا تصل تلك المصلحة الى اشخاص المكلفين بل ترجع الى النوع قبل
صدور العمل فلا مانع ايضا من الجعل واظهار دوام الحكم (ووجه امكانه فى هذه الصورة
ان يكون مقتضى الحكم الواقعى ثابتا مع اقترانه بالمانع بالنسبة الى الخاص و يسكون
النبي ص عالماً بوجود المقتضى فى انشاء الحكم الكلى على طبقه مع اختفاء المانع عليه
لمصلحة بالنسبة الى حكم الخاص فلا جرم انه ينشاء الحكم ويبعث عليه فيما اذا كان الزاميا
و يظهر دوام الحكم واستمراره ثم ينكشف له المانع فى خصوص الخاص قبل العمل فينسخ
الحكم فى الخاص قبله فيكون الخاص المتأخر مراداً جديداً داخلاً فى حكم العام حقيقة قبل
النسخ وهذا بخلاف التخصيص فانه يكشف عن عدم كون الخاص مراداً جديداً من اول الامر
و لو كان بعد حضور وقت العمل حسبما اوضحنا سبيله (و يتأتى فى هذه الصورة اشكال
البداء و سيأتى تحقيق الكلام فيه) قول و انما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره
او اصل انشائه واقراره (اقول) تارة يتعلق الجعل بحكم الزامى خاص بشخص خاص كما فى
امر ابراهيم ع بذبح ولده فهذا القسم هو المراد من (قوله اصل انشائه) اذا المفروض انه حكم
شخصى يسقط بالامتنال فلا معنى لدوامه واستمراره (واخرى) يكون الخطاب متوجهاً الى نوع
المكلفين كحكم تقديم الصدقات بين يدي النجوى فى قوله تعالى (اذا ناجيتم الرسول فقدموا
بين يدي نجويكم صدقات) ومن المعلوم استمرار هذا الحكم بصور النجوى من كل واحد منهم
الى ورود الدليل للناسخ ففى هذا القسم اقتضت الحكمة استمرار الحكم سواء نسخ الحكم قبل
حضور وقت الحاجة او بعدها (قوله مع اطلاعه على) حقيقة الحال وانه ينسخ فى الاستقبال (اقول) لو
نسخ الحكم بعد حضور وقت العمل فلا مانع من كون الطلب بعثا حقيقة بالنسبة الى زمان العمل
على طبقه وان لم يكن كذلك بالنسبة الى زمان النسخ وبعده فيكون فى اظهار استمرار الحكم
مصلحة اخرى فالنسخ بمعنى انتهاء امد الحكم الحقيقى فيفترق عن التخصيص المبني على خروج
الخاص عن حكم العام رأساً واما اذا نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل مع اطلاع النبي ص الصارع
للشرع فمن المعلوم عدم كون الطلب الصادر منه ص بعثا حقيقة لوضوح ان البعث انما يكون

لجعل الداعى فى وقت العمل وجعل الداعى مع عدم ارادة العمل فى وقته مع الالتفات متمنع فلا بد من الالتزام بعدم كون الطلب بعثا حقيقة فى هذه الصورة فالنسخ ليس بمعنى انتهاء مد الحكم الحقيقى فهو لا رفع ولا دفع فاذن يكون الفرق بين النسخ والتخصيص ان كونه مخصصا بمعنى كونه مبينا لمقدار المراد من العام وكونه ناشئا بمعنى كون حكم العام غير ثابت فى نفس الامر فى مورد الخاص مع كونه مراداً ومقصوداً بالافهام فى مورد العام كساير الافراد وهذا هو الفرق الذى افاده الاستاد فى الهامش (وانت خبير بانهما سيان فى كون الخاص مراداً و مقصوداً بالافهام بالارادة الاستعمالية وعدم كونه مراداً بالارادة الجدية وسيأتى بيان الفرق بوجه آخر فى ذيل كلامه) فالحق الحقيق بالتصديق قصر النسخ على ما فيه بعث حقيقة وانما يتصور ذلك قبل حضور وقت العمل فيما اذا كان صدور الطلب بداعى الانبعاث فى عالم الخيال بالنسبة الى المكلفين الموجودين فى زمن الخطاب وذلك الانبعاث العاقل فى انفس المكلفين قبل صدور الفعل منهم هو روح الاطاعة وتام الملاك للانقياد الكاشف عن حسن سريرة العبد مع المولى ويكون له دخل فى اتصاف الفعل بالحسن وحسبما كانت المصلحة العائدة اليهم مترتبة على تلك المرتبة من الانبعاث والانقياد ولا يكون فى نفس الفعل فى الخارج مصلحة اصلا فلا جرم ان الغرض من الامر والبعث ليس حصول الفعل فى الخارج بل المقصود هو حصول الانقياد فى عالم النفس لكنه لا بد من توجيه الامر الى نفس الفعل اذ لولا لم يحصل الانبعاث فى انفسهم ضرورة انه انما يحصل عقيب تصور الامر المتوجه الى الفعل والميل والشوق الاكيد فبح ينقدح الارادة المجامعة مع المانع الخارجى الذى هو النسخ بالنسبة الى الفعل فيترتب على ذلك الانبعاث تلك المصلحة فظهر مما ذكرنا ان الطلب الايقاعى العاقل بالانشاء متوجه الى نفس الفعل الناشئ من الارادة التشريعية والمصلحة تكون فى نفس الامر المتوجه الى الفعل وهذا هو المراد من كون المصلحة فى نفس الامر لافى الفعل المأمور به (فلا يرد) ان المصلحة اذا كانت فى نفس الامر الذى هو فعل المولى فلامحالة تحصل بمجرد صدور الامر منه فلا تصل النوبة الى حصول الانقياد لما ذكرنا ان المصلحة انما تتحصل فى الخارج بتوجيه الطلب الى الفعل كى تكون صورته فى عالم الخيال باعثة وداعية الى الفعل وبحصول الانبعاث يناولون تلك المصلحة هذا كله فى تصوير اصل صدور الانشاء بداعى البعث واما اظهار استمرار

الحكم ففيه مصلحة اخرى راجعة الى النوع ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون النبي عالما بحقيقة الحال و ان الحكم سينسخ اولم يكن عالما بذلك كما في قصة ابراهيم عليه السلام فانه قد اطلع على عالم المحو والاثبات الذي هو عالم القدر وفيه تقدر الامور قبل الوجود في عالم الماديات فرأى انه مأمور بنسخ ولده اسماعيل ولم يطلع على عالم القضا الذي هو فوق عالم القدر المكتوب فيه النسخ (قوله مع اتحاد الفعل ذاتا وجهة و الا لزم امتناع النسخ او الحكم المنسوخ) (اقول بيان الاشكال انه لا مانع من اختلاف الامر والنهي باختلاف جهات الفعل الواحد لوضوح ان الحسن والقبح يختلفان باختلافها وكذا المصالح والمفاسد انما الاشكال في اختلاف الحكم مع وحدة الفعل ذاتا وجهة فان الفعل ان كان مشتملا على مصلحة ملزمة فلا مجاله يتعلق به الارادة والامر والمفروض عدم طرو عنوان آخر عليه كي يتغير ما فيه من المصلحة فاذن يمتنع نسخ ذلك الحكم خصوصا قبل حضور وقت العمل و لازمه بقاء الحكم بقاء ما فيه من المصلحة و ان لم يكن الفعل مشتملا على المصلحة الملزمة من اول الامر امتنع الحكم المنسوخ بمعنى انه لا يتعلق به الامر بدو كي يتعقبه النسخ والحاصل انه يمتنع تغير الارادة على الحكيم العالم بالعواقب مع عدم تغير عنوان الفعل اصلا والبقاء الى ذلك وانما يجوز ذلك على المولى العرفية الجاهلين بحقايق الامور فربما يتكشف لهم الخطا ويحصل لهم الندم فينسخون ما امروا به وينهون عنه ولا يلحقهم في ذلك قبح اصلا (قوله وذلك لان الفعل اودوامه لم يكن متعلقا لارادته فلا يستلزم نسخ امره بالنهي) (اقول) هذا جواب عن الاشكال (توضيحه انه كما مر بما يكون المصلحة في الفعل منشاء لتعلق الارادة والامر به فك قد يكون المصلحة في نفس الامر بالفعل او اظهر اودوامه لا في نفس الفعل فح لا يستلزم نسخ امره بالنهي تغير ارادته وقد اوضحنا سبيله آتفا والمراد من عدم كون الفعل متعلقا للارادة والامر ان الفعل ليس مراد بالذات لعدم المصلحة فيه وهذا لا ينافي كونه متعلقا لها وللامر من حيث التوصل الى المراد بالذات الذي هو الانبعاث والانتفاء في عالم النفس بل لا بد من ذلك حسبما مر بيانه سابقا (قوله و اما البداء في التكوينيات بغير ذلك المعنى فهو مما دل عليه الروايات المتواترة) (اقول) و من الروايات الصريحة في ذلك ما في الكافي عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع (قال ان الله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء و

علم علمه ملائكته ورسله وانبيائه فحين نعلمه) وفيه ايضاً عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله ع
(قال ما بد الله في شئ الا كان في علمه قبل ان يبدوله الى غير ذلك من الاخبار المتواترة و
مسئلة البداء من غوامض المسائل الالهية قد تحيرت فيها العقول وكلت عن درك حقيقتها افهام
الفحول وليس الخوض فيها من شأن العالم بالاصول ونحن نقتصر على جملة فيها كفاية للمتدرب
اللييب فنقول البداء ممدود على وزن السماء و هو اسم لما يظهر للمرء في امر من الصواب
واصله من البدو بمعنى الظهور يقال بدا الامر يبدو من باب طلب و يقال فعل فلان كذا ثم
بداله اي تجدد وحدث له دأى بخلافه (ويقترق البداء عن النسخ بان مورد البداء انما يكون
واحداً بالعدد بخلاف النسخ فانه كثير ما يكون مورده وحدة نوعية يقع فيها التكسر بحسب
الافراد والتجدد والاستمرار بحسب الزمان (وبان التراخي واختلاف الزمان ثابت بين المنسوخ
والناسخ ولذا عرف النسخ بانه رفع الحكم انشريعى بمثله على سبيل التراخي ولو كان النسخ
قبل مجئ وقت الحاجة وهذا بخلاف البداء فانه يتخذه الزمان كما يتخذه الشخص ولازم
ذلك ان تتعلق ارادتان بشئ واحد في زمان واحد بمعنى تعلق الارادة الاولى بوجوده والثانية
بما ينافيه او بالعكس في زمان واحد مثلاً كان المقدر في لوح القدر موت زيد في ساعة معينة
من الزمان فبد الله تعالى في ذلك فتعلق ارادته بحيواته في تلك الساعة بعينها فح يتوجه الاشكال
بانه لا يخلوا اما ان يصدر الارادة الاولى مع الجهل بالمصالح والمفاسد الواقعية كما يتفق
ذلك للدوالي العرفية فمنذ العثور على ما كان خفى عليه يندم فيبدو له ارادة اخرى بعد انجاء
الاولى وهذا لا يجوز على العالم بالحقايق او مع العلم بها على ما هي عليها فيمتنع انجاء الارادة
الاولى او صدورهما من اول الامر اذ لا يعزب عن علمه شئ من المصالح والمفاسد فمع وجود
المصلحة في المراد دائما يمتنع انجاء الاولى فلو تعلق بما ينافي ذلك الشئ ارادة اخرى لزم
ارادة المتناهين في زمان واحد و مع ارتفاع المصلحة في المراد في ذلك في تلك الساعة
بعينها لزم عدم صدور الارادة الاولى من اول الامر بالنسبة الى ذلك الشئ في تلك الساعة
المعينة والا يلزم اجتماع الارادتين على الشئ ومنافيه ولا كك الامر في النسخ اذ هو بيان
لا انتهاء امد الحكم مع استيفاء المصلحة الكامنة في نفس الحكم فلم يكن هناك الارادة واحدة
ومع حصول الغرض انتفت باتقاء غلتها سواء حدث حكم آخر لغرض آخر في زمان انتهاء

امدالحكم الاول ام لا (ولاجل هذه الشبهة العويصة انكر البدء عدة من علماء الشيعة و جمهور العامة مع قولهم بالنسخ في الاحكام الشرعية بل لاغرو في كون النسخ رفعا لادفعا عند الاشعري القائل بتغاير الطلب والارادة اذ النسخ عنده رفع للطلب لا للارادة فلا يلزم مجذور التغير في الارادة وعلى ما حققناه من كون النسخ بيانا لانتها امدالحكم والارادة وانه ليس هناك الارادة واحدة في زمان وانما حثائها في زمان آخر لا يتوجه فيه اشكال البدء الا في صورة واحدة وهي ان يكون المقضى للحكم الواقعي ثابتا مع اقتترانه بالمانع بالنسبة الى الخاص (بيان لزوم الاشكال فيها انه قد صدرت ارادة حكم العام على طبق المقضى بالنسبة الى الخاص في لوح القدر مع صدور ارادة حكم الخاص المنافي لحكم العام قبل وقت العمل على طبق العام فيلزم اجتماع الارادتين على المتنافين في زمان واحد اذ مع العلم بالمانع وصدور الارادة بمتنع انما حثائها بطرو المانع وقد اربناك طريق التفصي عن الاشكال و ان المصلحة في ابداء الانشاء ترجع الى احاد المكلفين وهي الانبعاث في انفس المكلفين وهذه مصلحة في جعل الشارع بداعي البعث وفي اظهار استمرار الحكم ترجع الى نوع المكلفين وقد اشبعنا الكلام في القسمين بما لا مزيد عليه (نقل وتعقيب) ربما يترأى من بعض اساطين الفن مقايضة البدء بخارقات العادة كالمعجزة والدعوات المستجابة (بيان) المقايضة انه اذا كان المكتوب في لوح القدر بقاء الصورة النوعية للجسام العنصرية فتعلقت الارادة الالهية بقلب العصافى يدموسى الى حية تسعى وانطاق الحصى في يد المصطفى صم بالتسييح لربه الاعلى لزم تعلق الارادتين بالمتنافيين في زمان واحد اذ مع علمه تعالى بما سيتعلق به ارادته من القلب والانطاق قد تعلق ارادته بافاضة الصورة النوعية على العصا والحصا وبقائها الى زمان القلب والانطاق ولولا ذلك لم يكن بقاءها مكتوبا في لوح القدر فيلزم المجذور المذكور (اقول هذا قياس مع الفارق (بيان الفارق) ان المراد واقع في باب خارق العادات ولم يتخلف الارادة عن اصل حدوث المراد هناك و انما تعلقت الارادة بما ينافيه في زمان آخر بعد زمان حدوث الصورة الاولى فلوفرز اثبات تلك الصورة في لوح القدر مطلقة غير مقيدة كان محوها مكتوبا في اللوح المحفوظ وسينجلي سره من ذي قبل وهذا بخلاف البدء فان المفروض فيه عدم حدوث المراد اصلا مع تعلق الارادة الثانية بما ينافيه في ذلك الزمان بعينه فمع تخلف المراد عن الارادة قد تعلقت

للارادة باينافيه في زمان واحد مثلاً كان المقدر في لوح القدر ابتلاء زيد بلاء كذا فتصدق زيد قبل حدوث البلاء و صار التصديق مانعاً عن حدوث البلاء فامحى الله البلاء و اثبت مكانه الصحة و الرخاء فمن البين عدم وقوع البلاء المراد بالارادة التكوينية و حدوث مراد آخر و هو الصحة و لازمه تعلق الارادتين بحدوث المتنافيين في زمان واحد وهذا هو المعذور في البداء ولا ينسحب ذلك في المعجزات و نحوها الا فيما كان من هذا القليل فعلى هذا فالنسبة بين النسخ و البداء هو التباين مفهوماً و مورداً فلا رابطة بين المسئلتين ولا اصل للقضية المشهور وهى (ان البداء فى التكوينات كالنسخ فى التشريعات) فما ربما يظهر من صدر التماهلين فى شرحه للكافى من انطباق البداء على قصة ابراهيم ؑ منظور فيه اذ لم تتحقق هناك الارادة واحدة تشريعية بذبح ولده اسمعيل ؑ و بعد حصول المصلحة والغرض وهو انقذاح الاقياد فى عالم نفسه الشريفة انتهى امدالاً مروا الارادة ولم يكن هناك ارادة تكوينية متعلقة بذبح اسمعيل ؑ كى يلزم تخلف المراد بل لم يكن المكتوب فى لوح القدر الارادة تشريعية و امره بذبح ولده و قد حصل الغرض منه بمجرد انقذاح الارادة فى نفسه الشريفة بالنسبة الى ذبح ولده حسبما مريانه سابقاً (و بما قدمناك من البيان تحرر محل الكلام و تجدد حريم النزاع فى هذه المسئلة العويصة فلنشرع فى حل عقدتها بعون الله الملك المنان) فاعلم ان الله تعالى علمين علم مخزون و علم ترتيبي كما دل عليه الرواية الاولى و الثانى مراتب وهى القضاء ويعبر عنه بام الكتاب والقدر ويعبر عنه بكتاب المحو والاثبات (والمراد بالعلم القضائى هو وجود صور جميع الموجودات فى عالم العقل على نحو الكلية و الحبيطة دفعة واحدة بلا تقدر و زمان كما هو مفاد (قوله ص جف القلم بما هو كائن) مع انه تعالى كل يوم هو فى شان اذ صور الموجودات متجددة مفاضة من واهب الصور فى كل آن (والمراد بالعلم القدرى هو وجود صور جزئية متعاقبة متبادلة فى عالم النال المنفصل على شكل و مقدار خاص قبل بروزها و ظهورها فى عالم المادة فهناك تقدر بلامادة و صور بلا هيولى عنصرية و يجوز فى تلك الصور التبدل و التغيير و المحو و الاثبات و ان كانت من مراتب العلم الالهى لما ثبت فى محله ان للعلم مراتب مرتبة منه عين الذات الاحدية و مرتبة منه علم فعلى للحق تعالى و للارادة ايضاً مراتب مرتبة منها عين الحق تعالى و مرتبة منها صفة الفعل كما

نطق (الاخبار بان الارادة صفة الفعل) و الملائكة المدبرات امرأ هم الموكلين لتصوير تلك الصور القدريّة في لوح القدر والله تعالى هو المولى عليهم على وجه يليق بعنايته تعالى و التغيرات الواقعة في عالم القدر على طبق التغيرات الواقعة في عالم المادة فهما حصل تغير في عالم المادة من صورة الى صورة اخرى و من حالة الى اخرى كشف ذلك بطريق الان عن ذلك التغير بعينه في عالم القدر و حصول التغير في عالم القدر كاشف بطريق اللّم عن حدوث ذلك في عالم المادة لان نسبة ما في عالم المادة نسبة الظل الى ذى الظل حسبما حقق في محله (ثم انه قد قرع سمعك النزاع بين الحكماء و الاشاعرة في اثبات العلل و الغايات للاشياء و ان لكل فعل و حركة غاية و سبباً عند الحكماء و ليس كذلك عند الاشاعرة المنكرون للعلّة و المعلول بناتنا لنهائهم الى الارادة الجزافية بلا حكمة و مصلحة في متعلق الارادة تكون مرجحة لاحد طرفي النقيض و هم ابعد خلق الله عن صراط الحكمة و المعرفة و من البين ان لازم القول بالترتيب بين الاسباب و المسميات لمكان خصوصية كاملة في الاسباب مقتضية لترتيب الاثر عليها هو تعلق الجعل المبسّط بالسبب لا الجعل التأليفي المتخلل بين الشئ و عارضه لوضوح امتناع تداخل الجعل التأليفي بين الشئ و لازمه مثلاً جعل الله النار لانه تعالى جعل النار حارة بان يتعلق جعل باصل وجود النار و يتعلق جعل آخر بكونها ذات حرارة فارادة السبب بعينها ارادة للمسبب كما ان ايجاد بعينه ايجاد للاثر اللازم له المسبب عنه و كذلك العلم بالضروري بالسبب هو علم بعينه بالمسبب و هو علم بالمعلول من طريق العلم بالعلّة و هذا اقوى من العكس اذ فيه احاطة بكمه المعلول بخلاف العكس فانه علم ضروري بالوجه لا بالكمه حسبما حقق في محله هذا كله في تصوير العلم الترتيبي على وفق النظام الانم (و اما العلم المنزخون و هو العلم الذي استأنره الله لنفسه ولم يطلع عليه احدٌ من خلقه كما في رواية اخرى وذلك العلم عين الارادة وجوداً و ان اختلفا مفهوماً و اما يظهر اثره في عالم القدر عند تائر نفوس الملائكة المدبرة الموكلة على لوح القدر حين توجه النفوس الكاملة من الاولياء و الانقياء الى المبدء الاعلى لدفع الضراء و البأس فعند اذ يتوجه الارادة الالهية الى محو ما هو المقدر و اثبات خلافه بتوسيط الملك المدير ولا حجر في الالتزام بتأثير تلك النفوس العالية خلافاً للشيخ الرئيس حيث يقول (ان العالي لا يلتفت الى السافل ولا يتأثر عنه) و هذا انما يصح

فى العالى من كل وجه او العالى من حيث علوه واما الجوهر النفسانى الملىكونى فىمكن ان
ينفعل عن احوال بعض السكان فى عالم الماده لاسيما النفوس الشريفة فىلتفت الى انجاح
طلبهم واجابة دعوتهم و ان يتاثر من دعوات المضطرين واستغاثه المهوفين اذ الملائكة المديرات
ليسوا عالىين من كل جهة كالملائكة الكرويين ولاولئك المديرات وجه الى الحق و وجه الى
الخلق ويكون ارادتهم ارادة الحق لا يعصون الله ما امرهم وهم بامرهم يعملون كالحواس المستخرة
تحت حكم النفس الناطقة و بهذا يرتبط المتغيرات بالقديم المنزهه عن التغيرات وليس هنا
محل بسطه (اذا تمهد ذلك فهمما حان حين بروز سبب عن كتم العدم الى دار الوجود فى عالم
الماده مقرونًا بوجود الشرط و عدم المانع كتب فى لوح القدر قبل ان يظهر فى هذا العالم
ولا محالة يثبت بماله من الاثر فى اللوح اذ المفروض عدم انفكاك اثره عنه عند وجود الشرط
مع عدم المانع وحشما ارتقى نفس النبى صم او الولي واتصل بذلك اللوح وشاهد بنور بصيرته
اوسمع باذن قلبه من صرير اقلام اولئك المديرات ما هو المكتوب فى اللوح حق له ان يخبر
بما رآه اوسمعه من حدوث ذلك السبب والمسبب فى هذا العالم ثم اذا انفصلت نفسه الزكية
مرة اخرى وراى فى ذلك اللوح خلاف ما رآه اولًا حق له ان يخبر بخلاف ما اخبر به
اولًا اذ لا طريق للعلم بما يحول الله تعالى لمن سوى الله من النفوس العلوية والسفلية
لانه خارج عن نسخ الاسباب الطولية الترتيبية بتاتا واما ينمحي ويثبت خلافه بمجود تعلق
الارادة الالهية دفعة بلا توسط اسباب علوية مرتبة فى السلاسل الطولية من العقل الاول
الى النفوس المديرة (واما اشكال عدم وقوع المراد ولزوم تعلق الارادة بالمتناهيين) فمد
فوع بما قدمنا من عدم تعلق الارادة بالانحراف بالاستقلال بل هناك ارادة واحدة متعلقة بالسبب
ويتعلق به الجعل البسيط والمفروض حدوث السبب فى عالم الماده مقترنا بالشرط و عدم
المانع فاذا اراد الله خلاف ذلك تعلق ارادته بقلب صورة السبب بعد حدوثها كما فى قوله تعالى
(يا نار كونى بردًا وسلامًا على ابراهيم) او بسلب الخاصية الكامنة فى السبب بعد حدوثها
او بايجاد المانع ونحوه وكل ذا بعد حدوث السبب والمفروض انه المراد بالذات لا الاثر فبعد
وقوع المراد فى زمان قد تعلق ارادة اخرى بخلافه فى زمان آخر فلا يلزم اجتماع الارادتين
على المتناهيين فى زمان واحد كما انه لا يلزم تغلف المراد عن الارادة التكوينية وحيث ان

الاشاعرة ذهبوا الى نفى الاسباب و المسببات رأساً ازم على اصلهم تعلق الارادتين معا بايجاد اثر شخصي واحد واعدامه في زمان واحد حسبما مريانه سابقا ولا كك الامر على ماهو الحق من توسيط الاسباب والعلل فان الارادة متعلقة بالسبب و بمجرد تعلقها به حدث السبب في عالم المادة و بعد زمان حدوثه تعلق ارادة اخرى بخلافه في زمان آخر حسبما اوضحنا سبيله بالامز يد عليه و بهذا البيان صح قياس البداء بخارق العادات و في كلتا الفريقين تتعلق ارادة ثانية بعد حدوث المراد بالارادة الاولى بخلافه في زمانين فانحلت العقدة وانحسنت الشبهات بعزافيرها والله يقول الحق وهو يهدي السبيل (حكمة ربانية) قد ورد في رواية (ما عظم الله بمثل البداء) وفي رواية اخرى (ما عبد الله بشئ مثل البداء) ونحن نشير الى حكمة من حكم البداء فنقول في البداء عند اجابة دعاء الداعين و اغانة الملهوفين حكمة ربانية (بيانها ان الله تعالى جعل في طينة الانسان بذر التضرع و الاستكانة منذ يوم ولد من امه حيث ان المولود بمجرد الانفصال عن امه يرفع صوته بالبكاء و يجلب به تحنن امه و يطلب به غذائه من ثدي امه و البكاء من خصائص الانسان من بين سائر الحيوانات قد فطره الله عليه و يكون وسيلة له الى النيل الى حوائجه من والسبب الذي ربياه صغيراً و هذه رويته الى ان تنفتح بصيرته و يعلم ان امه و ابيه كنفسه لا يملكان نفعا ولا ضرراً فعند اذ يطلب حوائجه من رب الارباب و قدحان ح ان يثبت اصل بذر التضرع في اعماق قلبه و ينمو شجرته و يتصل فروعه و اغصانه الى الملكوت الاعلى و من الين ان التضرع والاستكانة والخشوع والخشوع روح العبادة و به يترقى الانسان من حضيض الحيوانية الى اوج عالم الانسانية و هذا البذر المقطور في طينته انما ينمو و يعظم فيما اذا وقع الاجابة عقيب دعائه و تحنن عليه الخنان المنان عند تضرعه وتوسله اليه و انكسار قلبه و سيلان دمه فلو كان ما يرام و يطلب بالدعاء والسؤال مما لم يجربه القلم و لم ينطبع في لوح القدر لم يكن فائدة في الدعاء والتضرع فيرجع الداعي خائباً آيساً و يصير بذر التضرع عاطلاً باطلا فيكون خلق ذلك البذر فيه عبثاً ولو كان ذلك المطلوب بالدعاء مما جرى قلم القدر بتقدير حصوله سواء طلب بالدعاء ام لا فلم يبق حاجة الى تكلف الدعاء و التضرع والبكاء فالحكمة في البداء بان يدعو الله ما كان مقدراً من سوء القضاء و يثبت مكانه حسن القضاء و يبذل الله السيئات بالحسنات انما تكون

فى انماء بذرا الانسانية حتى يصير شجرة اصلها ثابت وفرعها فى السماء و هذا باب واحد فتحنا لك من سر البداء و قل رب زدنى علما (قوله مع علمه بانه يمحوه) اقول هذا انما يتصور فيما اذا كان المانع من نسخ الممنوع و يكون الممنوع والمانع كلاهما مكتوبين فى اللوح المحفوظ و حيث ان مراتب الانبياء متفاوتة فلا غرو فى علم بعض الانبياء كخاتمهم ص بالمانع عند ارتفاع نفسه الزكية واتصاله باللوح المحفوظ و اما اذا لم يكن المانع من جنس الممنوع فليس ثابتا فى اللوح المحفوظ بل هو علم استأثر الله لنفسه نعم عند مقارنة وقوعه ربما ينبأه الله بعض المقربين فلا غرو ايضا فى علمه بوقوعه قبل ظهوره فى عالم الكون (حكاية و دراية) ذهب بعض الاعلام فى تقريراته الى جواز النسخ قبل وقت الحاجة متشبهاً بتدبير اصله فى القضايا الحقيقية من كونها فرضية (قال و اما اذا كان من قبيل الاحكام المجعولة فى القضايا الحقيقية الثابتة للموضوعات المقدر وجوداتها فلا مانع من نسخها ولو بعد جعلها بيوم واحد اذ المفروض انه لا يشترط فى صحة جعله وجود موضوعه فى العالم اصلا لما فرض انه حكم على موضوع مقدار الوجود انتهى كلامه) و حيث ان القضايا الحقيقية بنيات عندنا فلا جرم ان زمان الحاجة هو زمان تطبيق المكلف اياها على الموضوع ولو على فرد واحد حسبما مريانه فى صدر المبحث نعم زمان الحاجة فى الشرطية بعد حصول الشرط (و هل يجوز النسخ قبل حصول الشرط فلا بد للقول بجوازه من الالتزام بكون المصلحة النوعية فى نفس العمل الذى هو فعل الشارع و تحصل تلك المصلحة بمجرد العمل و كيف كان فان القضايا الحقيقية ليست من منفع الشرطيات فلا بد من الالتزام بكون المصلحة فى فعل المكلفين الى وقوع النسخ بعد زمان الحاجة و فى انبعاثهم فى عالم الخيال قبل زمانها وقد مريانه مستوفى و قال بعض الاعلام فى تقريراته ايضا ان اصاله العموم من الاصول اللفظية و اصاله عدم النسخ من الاصول العملية اذ الحكم الثابت لا يمكن ان يكون بنفسه متكفلا لبيان استمراره ضرورة ان الاستمرار فى مرتبة متأخرة عن الحكم فكيف يمكن ان يكون الحكم المنشأ متكفلا لما هو فى مرتبة متأخرة عنه انتهى موضع الحاجة) و فيه ان الحدوث والبقاء والاستمرار امور اعتبارية والحدوث منتزع عن الوجود فى الآن الاول والاستمرار منتزع عنه فى الآن الثانى فمهما اوجد الشارع حكما من الاحكام فباعتبار تعلقه بالموضوع فى القضية المحصورة ينحل الى احكام متكررة على حسب

تعدد افراد الموضوع فعلا او تقديرأ وباعتبار وجود ذلك الحكم في الآن الثاني و الثالث و هكذا الى ان ينقطع بالنسخ يكون واحداً مستمراً ومع فرض "كون الشارع في مقام البيان من حيث الاسراء الى الافراد لامن حيث البقاء فلا اطلاق من هذه الجهة ومع احراز البيان من تلك الجهة يصح التمسك بالاطلاق نعم الشك في البقاء متفرع على احراز الحدوث فمتى جعل الشارع حكماً ظاهرياً على الشك في اصل الحدوث كما في (قوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قدير) لم يكن دليلاً على حكم الشك في البقاء الذي هو الاستصحاب اذ الشك في البقاء انما يكون في مرتبة متأخرة عن احراز اصل الحدوث والمفروض ان قاعدة الطهارة متكفلة لحكم الشك في الحدوث فلا تكون دليلاً على الاستصحاب والسرفي ذلك ان متعلق الشك والظن والعلم انما يكون من المفاهيم الحاضرة بالذات في الذهن ومن المعلوم ان الحدوث والبقاء مفهومان متغايران في ذلك العالم فلاغروا ان يتعلق العلم بالحدوث مع الشك في البقاء فهذا الشك يكون موضوعاً لحكم الاستصحاب و ان يتعلق الشك بالحدوث فهذا الشك يكون موضوعاً للقاعدة وهذا بخلاف الوجود فان بقاءه بعينه وجوده اولاً بلا تداخل عدم بين الحدوث والبقاء والا لم يكن بقاء له فظهر مما ذكرنا ان الاستمرار ليس في مرتبة متأخرة عن الحكم بل هو نفس وجود الحكم فلا حرج في تكفل الدليل باطلاقه لرفع هذا الشك ولا حاجة الى جعل آخر يكون متكفلاً للحكم الظاهري بالنسبة الى هذا الشك (وانكار نهوض مقدمات الحكمة على ثبوت احكام الشريعة في جميع الازمنة بمعونة الاطلاق بالمعنى الذي تحرر في صدر البحث غير شديد جداً فالدوران بين النسخ والتخصيص دوران بين التقييد والتخصيص فالجمع دلالي ولا اتصل بالنوبة الى الاصل العملي اصلاً كي يكون اصلاً عملياً (ثم قال ولو سلمنا كون اصالة علم النسخ من الاصول اللفظية فاصالة العموم تكوّن حاكمة عليها لامحالة فان الشك في ناسخية الخاص المتأخر او منسوخية الخاص المتقدم انما يكون ناشأ عن الشك في تقييد موضوع حكم العام واطلاقه فاذا فرضنا ثبوت اطلاقه باصالة العموم فيرتفع الشك المسببي و يحكم بالنسخ انتهى كلامه) وفيه ان عموم الحكم وشموله للفرد ليس سبباً لاستمرار الحكم وعدمه اصلاً كي يكون الشك فيه مسبباً عن الشك في الشمول اذ ثبت لاستمرار بعد الشمول بمعونة احراز كون المولى في مقام البيان من هذه الجهة نعم قضية

الدوران بين التخصيص والنسخ ارتفاع الشك فى احدهما بشبوت الآخر فاذا قدمنا اصابة عدم النسخ لقلته وكثرة التخصيص ارتفع الشك فى استمرار الحكم لان قضية التخصيص خروج هذا الفرد من حكم العام رأسا ولازمه استمرار الحكم الواقعى بالنسبة الى ما يكون مشمولا للحكم من ساير الافراد كما انا اذا قدمنا اصابة عدم التخصيص ارتفع الشك فى حدوث اصل الحكم بالنسبة الى هذا الفرد ومع حدوث الحكم له من اول الامر يتعين النسخ وقد تقدم شطرن من الكلام فى ذلك ومنعنا الدوران بينهما وقلنا لا يخلوا اما ان لا يكون للخاص ظهور فى كونه من اول الامر فلا يزاحم ظهور العام فالمتيقن هو النسخ واما ان يكون له ظهور كك فلا محالة انه يكون تخصيصا ولا تصل التوبة الى النسخ لان الظهور فى الاستمرار مشروط بانقضاء الظهور فى الشمول بالنسبة الى هذا الفرد وكذا حجيته ومع عدم الظهور فى الشمول او عدم حجيته يمتنع استمراره بالنسبة الى الزمان ومع تقديم الخاص لمكان اقوائته يرتفع حجية الاطلاق فى الاستمرار قضاء للتبعية المذكورة (ثم انه ربما يترأى من عبارة مقالات الاصول ان النسخ ليس من باب التصرف فى الدلالة وانما التصرف فيه نظير التورية والتقية تصرف فى الجهة) وانت خير بان هذا على فرض تماميته انما يتأتى فى العام المتأخر بالنسبة الى الخاص المتقدم قبل حضور وقت العمل بالخاص ولا يتأتى بعد العمل به وكذا لا يتأتى فى العام المتقدم اذ الخاص المتأخر انما يكون ناسخا لحكم هذا الفرد خاصة و يكون الافراد الاخر الباقية تحته مرادة جدا ولا يتطرق فيها احتمال التورية و ارادة خلاف الواقع فاذن يشكل التصرف فى كلام واحد بعمله على الجهة بالنسبة الى بعض مدلوله و تمام الكلام فى باب المعارض (قوله ولا ريب انها موضوعة لفهايمها بما هي هى مبهمة مهملة بلا شرط اصلا) (اقول) لأبد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى ان الماهية (تارة) تكون ملحوظة فى نفسها من حيث هى مع قطع النظر عما هو خارج عنها فيقال ليست من حيث هى الاهى فيسلب عنها طرفا النقيض فهى لا موجودة و لا معدومة لا واحدة ولا كثيرة لا كلية ولا جزئية الى غير ذلك مما هو خارج عن ذاتها وارتفاع النقيضين عن المرتبة لجائز لان معناه ان كل واحد من طرفى النقيض ليس عيناً للماهية ولا جزء منها و ان لم يغفل عن احدهما فى الواقع (واخرى) تكون ملحوظة بالنسبة الى ما هو خارج عنها هارض عليها كالوجود فتح تنقسم

الى المطلقة والمخلوطة والمجردة فان لو خطب لا بشرط تكون مطلقة و بشرط شئى تكون مخلوطة وبشرط لا تكون مجردة وليس لحاظ لا بشرط قيداً في المطلقة لوضوح ان الماهية المقيدة باللحاظ اى لحاظ كان لا موطن لها الا فى العقل فلا تتحد مع العوارض الخارجية والفرق بين المطلقة و الماهية التى هى مقسم للمطلقة و قسيميها ان المقسم ملحوظ فى حد ذاته بالنسبة الى الاقسام الثلاثة و هذا اللحاظ مفعول عنه عند العقل و المطلقة ملحوظة باللحاظ الالبشرطى على نحو القضية الحسية لا المشروطة مثلا الانسان يلاحظ من حيث هو لكن للعقل ان يلاحظه بلا نظر الى هذا الاعتبار فيتسنى له ان يقسمه الى الملحوظ بهذا الاعتبار و الى القسمين الآخرين فالمقسم هو طبيعة الانسان و القسم هو مفهوم الملحوظ بهذا الاعتبار وان كان المقسم قسما لهذا المفهوم الا ترى ان قسمة الانسان الى الكلى والجزئى صحيح مع ان الانسان الذى هو المقسم كلى فى الواقع فيكون المقسم فرداً للقسم واقعا لكنه فى نفسه جعل مقسما مع قطع النظر عن كونه كليا وكذا قسمة الانسان الى الانسان المعلوم والجهول و قسمة الشئى الى الثابت فى الذهن والى غير الثابت فيه و الى الوجود بوجود ما و الى المعدم المطلق مع كون المقسم داخلا فى المعلوم والثابت والذهن والوجود فى الواقع لا فى القسم الآخر فاندفع الاشكال بانه يلزم قسمة الشئى الى نفسه و غيره فيلزم ان يكون قسم الشئى قسما له (والعجب ان بعض الناس تمسك بهذه التقسيمات لتجوير كون الشئى قسما من نفسه او هذا باطل بالضرورة لوضوح ان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى المقسم ويكون المقسم منطبقا على المتخالفات فكيف يمكن ان يكون المقسم قسما من نفسه (ان قلت) لاشك ان المقسم الملحوظ فى حد ذاته داخل فى المطلقة اذ لا بشرطية ليست قيدا فيها وان كانت ملتفتها اليها والمفروض عدم تقييد المقسم بها ايض فمهما كان داخلا فيها كان فى عرض القسمين الآخرين فلا بد هناك من مقسم فوق هذا و يكون المقسم و اقسامه اقساماً لذلك فاذا لم يلزم ان يكون ذلك المقسم قسما من نفسه اذ المفروض ان اللحاظ من حيث هو غير منظور فى المقسم العالى والدانى (قلنا) ذلك المقسم العالى يكون مندكافى الاقسام ولا يتعلق باللحاظ بنفسه ويكون ملحوظا بعين لحاظ الاقسام و هذا هو المقسم الملا يشترط المحض المحض فى الا بشرطية بحيث مهما تعلق به اللحاظ انقلب الى الالبشرط القسمى ولا بد ان ينتهى فى السلسلة

الطولية الى ذلك المقسم المحض لكى يقف الذهن عنده فما يترأى من بعض المحشين قدمه من قصر الا بشرط المقسم على الماهية اللا بشرط من حيث الاعتبار الثلاث غير سديد جداً (لا يقال) لاشك ان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى المقسم بحيث يحصل منه بضميمة كل قيد قسم وح لا بد ان يعتبر اللا بشرط المقسم مقيداً باللا بشرطية كى يحصل اللا بشرط القسمى ومن البين ان لا موطن لهذا المفهوم الا الذهن ولا وجود للمقيد بالامر العقلى فى الخارج وقد صرح بذلك المحقق النيزوارى قدمه فى غرر الماهية (قال الكلئ الطبيعى هو الا بشرط المقسمى لا القسمى المقيد باللا بشرطية لانه امر عقلى لا وجود له فى الخارج انتهى ملخصاً) نعم ربما يترأى من العلامة الطوسى قدمه وغيره ان اللا بشرط القسمى هو الكلئ الطبيعى ولازم عدم اعتبار هذا المفهوم قيداً مضموماً الى المقسم فكيف يحصل اللا بشرط القسمى بدون التقيد (لانا نقول) الكلئ الطبيعى هو اللا بشرط الملحوظ بالنسبة الى افراده التى يحمل عليها بالحمل الشايع ويقع فى جواب ما هو ويكون مقابلاً للكلئ العقلى ولا يكون مقسماً له مثلاً الانسان اذ لو حظ لا بشرط بالنسبة الى الوجود وعدمه يكون كلياً طبيعياً وليس مقسماً له وللانسان المقيد بالقيد الذهني اى قيد كان لوضوح ان الانسان فى عالم العقل يكون انساناً بالحمل الاولى والتقييد بالقيد الذهني لا يوجب كونه وجوداً لمفهوم الانسان اذ المفروض ان افراده منحصرة فى عالم الخارج والصورة العقلية انما تكون وجوداً لمقولة الكيف وليس هناك المفهوم الانسان من حيث هو وحيث ان دائرة اللا بشرط فى الطبيعى ضيقة بالنسبة الى دائرة اللا بشرط المقسمى فلا محالة يندرج فيه الطبيعى والمقيد بشرط لا والمقيد بشرط شئى فظهر ان كون الطبيعى قسماً انما هو باعتبار اخصية ما يضاف اليه مفهوم اللا بشرط لا باعتبار كون هذا المفهوم قيداً فالحق فى هذا المقام مع العلامة الطوسى فى جعله الكلئ الطبيعى هو اللا بشرط القسمى لا المقسمى (ثم لا يذهب عليك انه مهمه اعتبار الماهية لا بشرط بالنسبة الى هذه الاقسام الثلاثة بحيث يكون عنوان اللا بشرطية ملحوظاً فلا جرم ان هناك لا بشرطية اخرى فوق هذه يكون الماهية ملحوظة فى ذاتها منقسمة الى هذه وماتحتها بلا نظر الى حيثية اللا بشرطية و يكون هذا العنوان مفعولاً عنه وقد اسمعناك ان هناك لا بشرطية محضة فى طول هذه الاقسام كلها ولا يكون نفسه ملحوظاً فى نفسه فضلاً عن عنوان اللا بشرطية ويكون مندكاً

فى الاقسام ملحوظا بعين لحاظها و محكما عليه بعين احكامها بحيث لو توجه النظر اليه بالاستقلال لخرج عن اللا بشرطية و صار قسما منه (تذييل) لا يخفى ان مركز تقسيم اللا بشرط الى الاقسام الثلاثة فى الاصول يعم الجواهر والاعراض بل العرضيات المنتزعة من الخارج لوضوح عموم التسمية لجميعها عرفا و عموم الحكم لها شرعا ولا كك الامر فى علم المعقول الباحث عن الحقايق فان مركز التقسيم فيه خصوص الماهيات (و هل ينسحب فى المفاهيم الذهنية كالكلية والنوعية و نحوهما لالامانع من اعتبارها فيها اذ الوجود الذهني ذات على تلك المفاهيم الذهنية فيصح اعتبارها لا بشرط بالنسبة الى الوجود الذهني و قسميه (و هل ينسحب فى المفاهيم المتمتعة كالمعديم المطلق ام لا فحيث ان اعتبار اللا بشرطية لا يجتمع مع كون المفهوم متمنا فى نفسه اذ قضية اللا بشرطية صحة صدقه على الافراد والامتناع الذاتى مناف لذلك فلا ينسحب فيها لكن ذلك باعتبار الحمل الاولى و اما باعتبار الصورة الذهنية للمتنع فلا مانع من فرض الافراد له ثم اعتبار لا بشرط و قسميه فيه (اذا تمهد ذلك فنضع الكلام فى وضع الاسم للجنس تارة فى مقام الثبوت و اخرى فى مقام الابات (المقام الاول) فى امكان وضع اللفظ للماهية اللا بشرط فنقول اما الوضع للمقسم المحض فغير ممكن اذ الوضع يتوقف على احاط البعنى بالاستقلال و المفروض عدم امكان توجه اللحاظ اليه حسبما مريانه آنفا (و من ذلك) وضع اللفظ للمعنى السارى فى هيئات المشتقات فان الوضع له متمن لوضوح انه اذا لوحظ (ض رب) مثلا الذى هو مادة لضرب وضارب و غيرهما من المشتقات وجعل فى هيئة كى يمكن التلفظ به و لوحظ له معنى فى مقام الوضع خرج عن اللا بشرطية فيصير صبغة فى قبال ساير المشتقات و له معنى ملحوظ بالاستقلال فى مقابلة معانى المشتقات فيقع هذا تحت اللا بشرط ايضا (و من ذلك وضع اللفظ للمقسم بين المعنى الآلى و الاستقلالى كانقسام الكلمة الى الاسم و الحرف فان الوضع له متمن ايضا (بيانه ان الجمع بين اللحاظ الاستقلالى والآلى متمن عقلا ومهما اعتبر جامع بينهما فلا جرم انه يتوجه اللحاظ اليه بنفسه كى يجعل مقسما لا بشرط بالنسبة الى القسمين و لازمه ان يكون ملحوظا بالاستقلال فاذن يدخل فى الاسم ويكون فردا له ومن ثم يدخله لام التعريف ويلحقه خواص الاسم فظهر ان معنى لفظ الكلمة ليس مقسما للقسمين حقيقة و اما يجعل مرآة للقسم

كما يجعل الاسم مرة للمعنى الحرفى (فى قولهم الحرف ما دل على معنى فى غيره) فان
لفظ الحرف اسم قد جعل مرة للحرف ثبت مما ذكرنا ان المقسم الحقيقى هو الخالى عن
اللعاظ بتاتاً فهو اللا بشرط المقسمى البحث و يمتنع وضع لفظ بازائه اذ لا بد للواضع
من توجيه اللعاظ اليه بنفسه ولا زمة انقلاب اللا بشرط المقسمى الى القسمى والا بشرط المقسمى
ملحوظ بعين لحاظ الاقسام وفى نفسه غير متصور اصلاً استقلالياً ولا آلياً فلا يكون اسماً ولا
حرفاً ويكون حرفاً بعين حرفية الحروف واسماً بعين اسمية الاسماء فدائماً يكون اللا بشرط
القسمى مورد للوضع والاستعمال لا المقسمى المحض اذا عرفت ذلك فنقول لا مانع من وضع
اللفظ بازاء الانسان مثلاً من حيث ذاته بحيث لا يلتفت الواضع فى مقام الوضع الا الى نفس
هذا المفهوم كما انه لا مانع من وضع اللفظ بازاء اللا بشرط القسمى الذى يكون اللابشرطية
ملحوظة فى مقام الوضع بلا تقييد بهذا المفهوم ولا بما هو خارج عن ذاته (المقام الثانى)
فى اثبات الوضع (التحقيق) ان اسامى الاجناس موضوعة لمفاهيمها بماهى هى مبهمه مهملة
بلا شرط اصلاً ملحوظاً معها حتى لحاظ انها كك وبعبارة اخرى الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى
من حيث هو الغير الملوظ معه شئ مباح وخارج عن ذاته حتى لحاظ انه غير ملحوظ معه شئ فيكون
الموضوع له نفس اللا بشرط المقسمى لا القسمى الملحوظ معه اللابشرطية فالارسال والعموم البدلى
خارج عن حيز الموضوع له كما افاده الاستاد خلافاً لبعضهم حيث ذهب الى ان الوحدة
الغير المعينة داخله فى معناه الموضوع له نظراً الى ان الاسم لا يستعمل فى التراكيب بدون
التنوين واللام وغيرهما من المتممات والفرض افادة المقاصد فى ضمن التراكيب الكلامية
فهذا القائل ينكر الوضع لاسماء الاجناس المجردة عن اللواحق ويقول انها مع اللواحق
موضوعة للمعنى وكل واحد مع لاحقه موضوع للمعنى والمنكر موضوع للماهية مع وحدة
لا بعينها ويسمى فرداً منشراً ولا زمة تعدد الاوضاع بتعدد اللواحق (وهناك قول آخر و
هو القول بوضع اسم الجنس مجردة عن اللواحق للماهية مع وحدة لا بعينها (والدليل على
المختار صدق الاسم بماله من المعنى على الماهية اللا بشرط بالاعتناء التجريد عن التقييد بما
هو خارج عن الذات لوضوح ارادة اللا بشرط فى قول القائل فى السدار رجل لامرئة وفى
قول الشاعر (اسد على وفى الحروب نعامه) وكذا فى الحدود ونحو (الانسان حيوان ناطق)

لوضوح ان المراد من الحد اعنى حيوان ناطق نفس الطبيعة المعراة عن كل قيد زائد عليها كما هو قضية اتحاد الحد مع المحدود فى جميع مراتب الواقع و ان كانا متفاوتين باللاحظ الاجمالى والتفصيلى اذ هذا لللاحظ انما يقع فى طولهما و ليس قيداً فى المحوظ بل التحقيق ان اسم الجنس الواقع محمولاً فى الحمل الشايح هو نفس المفهوم المعرى عن كل قيد حتى عن قيد الوحدة لان المقصود فيه ادراج الموضوع فى نفس المفهوم و لو اعتبر فى المحمول قيد الوحدة لم يحصل الاندراج البين فى الشكل الاول مثلاً (قولنا زيد انسان و كل انسان ضاحك انما ينتج اذا كان المراد من المحمول فى الصغرى نفس مفهوم الانسان المعرى عن قيد الوحدة لابعينها ضرورة ان الانسان فى الكبرى يكون مستوعباً بمعونة لفظ كل لكل فرد يتشخص الطبيعة فى ضمنه فعلاً او تقديرأ فى القضية الحقيقة ومن البين ان مفهوم وحدة مالا بعينه ليس كك بل هذا المفهوم انما يكون امرأ انتزاعياً فى طول الافراد يوجد بوجودها فليس هذا المفهوم فرداً حقيقياً فى عرض الافراد الحقيقية فاذن لا يشمل عموم الكبرى فلو كان المراد من قولنا زيد انسان مقيد بالوحدة لا بعينها للزم عدم تكرار الحد الاوسط اذ ليس المراد من كل انسان الانسان المقيد بها والمفروض عدم كون هذا المقيد فرداً فى عرض الافراد الاخر كى يشمل العموم فلا يكون القياس منتجاً فظهر من ما ذكرنا ان اسم الجنس مستعمل فى هذه الموارد فى نفس الطبيعة الا بشرط المعراة عن كل قيد زائد على الذات فلو كان موضوعاً للمعنى مع اعتبار قيد زائد لوجب تعريته عن هذه القيد فى هذه الموارد الكثيرة مع بداهة صدقه بماله من المعنى بلا حاجة الى التجريد والتعريف اصلاً ومع الحاجة الى التعريف فى هذه الموارد الكثيرة لا فائدة فى اعتبار الواضع قيد الوحدة فى الموضوع له و مما ذكرنا ظهر عدم اعتبار قيد الارسال و العموم فى الموضوع له ضرورة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد فلا يصح ان يقال زيد انسان عام كما انه ظهر ان الموضوع له هو الا بشرط المقسمى الذى لم يلحظ فيه مفهوم الا بشرطية فضلاً ان يعتبر قيداً فى الموضوع له لوضوح ان الالهية المقيدة بالا بشرطية كلى عقلى لا موطن له الا الذهن لان هذا المفهوم من المعقولات الثانية التى عروضها وانصافها فى الذهن كالكلية فالماهية المقيدة بمفهوم الا بشرطية لا يكاد يمكن صدقه و انطباقه على الافراد الخارجية فى قولنا زيد انسان

ولكن لا يخفى ان اللا بشرط القسمى ليس منحصراً فى ذلك وقد اسمعناك ان اللا بشرط القسمى الذى هو كلئ طيعى هو اللا بشرط بالنسبة الى الوجود و المدم و ليس مقيداً بهذا المفهوم لكئ يصير كلياً عقلياً (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام فظهر مما ذكرنا فساد ما ذهب اليه المحقق السبزواري من كون الكلئ الطيعى هو المقسم و كون اللا بشرط القسمى هو الكلئ المقيد بالسريان الغير القابل للصدق على الافراد الخارجية و تبعه فى ذلك جملة من المتأخرين كصاحب التقريرات و الكفاية انتهى موضوع الحاجة) اقول ليس فى كلام الاستاد اطلاق الكلئ الطيعى على اللا بشرط المقسمى و اللا بشرط القسمى فى كلامه هو الملحوظ معه عدم لحاظ شئى معه و قال انه كلئ عقلى لاموطن له الا الذهن (و ليس كل من اللا بشرط القسمى كلياً طيعياً لئ امران الكلئ الطيعى هو اللا بشرط بالنسبة الى الوجود و عدمه اعنى الوجود الذى هو ما به التحقيق بحيث يحتمل عليه الطبيعة بالعدم لـ الشائع لا الوجود الذهنى و هذا قسم خاص من اللا بشرط القسمى فان اللا بشرط القسمى المطلق هو الملحوظ معه هذا الاعتبار لئ بنحو التقييد و هذا داخل فى اللا بشرط القسمى المجرد عن هذا الاعتبار لئ معه و لافيه و المقيد بهذا الاعتبار هو القسمى بالمعنى الاخص و هو الكلئ العقلى المقابل للكلئ الطيعى فظهر انه لا اعتراض على الاستاد فى جعل اللا بشرط المقيد بالابشرطية قسماً كما لا اعتراض على المحقق السبزواري قده فى جعله قسماً من اللا بشرط المقسمى و انما يتوجه عليه الاشكال فى جعل الكلئ الطيعى هو اللا بشرط المقسمى المنطبق على البشرط لا المجرد عن الوجود الذهنى و الخارجى الذى لا وجود له فى الذهن فضلا عن الخارج (وجه الاشكال ما ذكرنا آنفاً ان الكلئ المكلئ الطيعى هو اللا بشرط بالنسبة الى وجود افراده و عدمه و يكون مقابلاً لللا بشرط القسمى الذى هو كلئ عقلى اذ الوجود الذهنى ليس وجوداً له فضلاً عما لا يكون موجوداً فى الذهن اعنى بشرط لا مجرداً عن مطلق الوجود (و بشرط لا ليس كلياً عقلياً كما ظنه صاحب تقريرات بعض الاعلام اذ لا وجود له فى الذهن كما صرح به السبزواري و غيره) ثم قال و من الغريب ايضاً ما ذهب اليه المحقق صاحب الكفاية من ان الماهية اذا اخذت مقيدة بالارسال و السريان تكون من اقسام الماهية بشرط شئى وليت شعري ما اراد من المقيد بالارسال فهل المراد منه المية المقيدة بان لا يكون معها

خصوصية اعنى الماهية المجردة فهى الماهية بشرط لاالبشرط شئى وان اراد منه تقيد الماهية بان لا تقيد فى مقام الاستعمال بشئى بل تؤخذ سارية مطلقة كما نوهم نظير ذلك فى وضع الالفاظ قليل بوضعها للمعاني المقيدة بالوحدة فلا معنى محصل لاخذ هذا القيد فى الماهية و كأنه خلط بين الماهية السارية فى حد ذاتها وهى الماهية اللابشرط القسمى والكلى الطبيعى وبين اخذ السريان مأخوذا فيها وتخيّل ان كل مقيد بامر وجودى يكون من قبيل الماهية بشرط شئى انتهى كلامه) (اقول) انحاء القيود المذكورة فى كلام الاستاد ثلاثة فى مقابلة الماهية المهمة الخالية عن كل قيد حتى عن هذا الاعتبار وهى اللابشرط القسمى (الاول) القيد اللابشرط يعنى الماهية اللابشرط الملحوظة معها عدم لحاظ شئى معها فان الماهية المقيدة بذلك كلّى عقلى حسبها مريانه آفلاو من البين ان اللفظ لو كان موضوعا بازائها لم يصح استعماله فى المصاديق الابدائية التجريد (الثانى قيد الارسال والمصادم من الارسال ان يعتبر فيه العموم الاستيعابى بالنسبة الى الافراد فكان لفظ انسان متضمن للفظه كل فلو فرض انه موضوع لهذا المفهوم بشرط الارسال لزم عدم صدق لفظ الانسان على زيد اذا ليس زيد مصداقا للانسان المقيد بالعموم (الثالث) قيد العموم البدلى فلو فرض وضع لفظ انسان مثلا للمفهوم الشامل لجميع الافراد على البدل كأنه متضمن للفظه اى لزم عدم صدقه على زيد اذا ليس زيد مصداقا للانسان المقيد بالشمول البدلى وقد صدر عن الاستاد هذه الانحاء الثلاثة من القيود وسمى الاولى باللابشرط القسمى وفاقا للمحقق السبزوارى قده و الاخيرتين بالماهية بشرط شئى ولا جناح عليه فى هذه التسمية ولا اعتراض عليه (ولعل منشأ اعتراضه قده على الاستاد ما ربما يترأى من كلماته من ان الكلّى الطبيعى هو الجهة الجامعة بين الافراد الخارجية وانه هو الذى لا يعتبر فيه خصوصية خارجية حتى يصح انطباقه على كل فرد وان الماهية المقيدة بان لا يكون معها خصوصية هى الماهية بشرط لاالبشرط شئى لا الماهية بشرط شئى انتهى ملحضا) وفيه ان الكلّى الطبيعى هو الا لا بشرط بالنسبة الى الوجود والعدم لا بالنسبة الى الوجود خاصة وقد صرح المحقق اللاهيجى فى الشوارق بان الماهية من حيث هى هى من غير التفات الى انه هل يقارنها شئى فى نفس الامر ام لا هو الكلّى الطبيعى انتهى) ومن البين ان الماهية مهما قيدت بالاطلاق بمعنى صحة انطباقها و سريانها فى الافراد اما على النحو العموم او على البدلية

خرجت عن اللا بشرطية واقلبت الى بشرط شئى نعم يمكن ان يقال ان التعيين الاطلاقى اللا بشرطى القسمى انما يلاحظ فى مقام الوضع لتسريه الوضع الى المعنى بجميع اطوره لا لاعتباره فى الموضوع له ويعبر عنه بالشرط اى سواء كان المعنى كذا وكذا او كذا كما انه كك فى مقام الحكم كقوله اعتق رقبة لكنه لا يسرى الحكم الى عدم الموضوع فلا يطلق عليه الكلى الطبيعى ولا حاجة فى مقام الوضع الى لحاظ التسرية كك اصلا كما ظنه بعض المحشين قده بل يكفى مجرد لحاظ المعنى فى حد ذاته كما مريانه مستوفى (قوله لكن التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شئى معه اصلا كما سم الجنس و التعريف) (اقول هذا موافق لما اختاره نعم الائمة الشارح الرضى) قال فى مبحث المعرفة التى عرفها الماتن (بما وضع لشئى بعينه) ولا يخرج علم الجنس نحو اسامة عن هذا لحد على ما ذكره المصنف وذلك انه قال اعلام الاجناس وضعت اعلاما للتحقايق الذهنية كما اشير بالام فى نحو اشتر اللحم الى الحقيقة الذهنية و اذا اطلق على فرد من الافراد الخارجية نحو هذا اسامة مقبلا فليس ذلك بالوضع بل لمطابقة الحقيقة الذهنية لكل فرد خارجى مطابقة كل كلى عقلى لجزمياته الخارجية نحر قولهم الانسان حيوان ناطق فلفظ اسد مثلا موضوع حقيقة لكل فرد من افراد الجنس فى الخارج على وجه التشريك واسامة موضوع للحقيقة الذهنية حقيقة فاطلاقه على الخارجى ليس بطريق الحقيقة (ولم يصرح المصنف بكونه مجازاً ولا بد من كونه مجازاً فى الفرد الخارجى على مذهبه وكذا ينبغي عنده ان لا يقع اسامة على الجنس المستغرق خارجاً فلا يقال ان اسامة كذا الا الاحد الفلانى لان الحقيقة الذهنية ليس فيها معنى الاستغراق كما ليس فيها التعيين الى ان قال و اقول اذا كان لنا تأنيث لفظى كعفرة وبشرى وصحراء ونسبة لفظية نحو كرسى فلا باس ان يكون لنا تعريف لفظى اما باللام كما ذكرنا قبل واما بالعلمية كما فى اسامة وسعالة انتهى كلامه ملخصاً) (ابانة) يمكن ان يقال ان التعيين الملحوظ فى علم الجنس ليس هو التعيين ذهنى بل هو التعيين الجنسى بمعنى ان ماهية الاسد ممتازة فى نفسها عن الماهيات الاخر و متعينة فى ذاتها بحيث يمكن ان يشار اليها من بين الماهيات الاخر الحاضرة فى الذهن ويحكم عليها بحكم يخصها الا غروا نضع الواضع لفظ اسامة لهذه الماهية بهذا الاعتبار من دون اعتبار قيد الحضور فى الذهن فى الموضوع له فاذا ن يكون الفرق بين اسم الجنس وعامة

عدم لحاظ الثمين الجنى فى الاول و لحاظه فى الثانى بحيث يكون هذا للحاظ فى طول المعنى وعليه فلا حاجة الى التجريد فى مقام الحمل فى قولهم هذا اسامه مقبلا كما يقال هذا زيد مقبلا مع ان لفظ زيد موضوع للصورة المتمينة الحاضلة فى عالم الخيال فكما انه لا تقيد فيه بالحضور فى عالم الخيال فكذلك الجنس الحاضر فى عالم العقل نعم لا يصح استعمال اسامه فى موارد استعمال النكرة فلا يقال جثنى باسامة كما يقال جثنى باسد (و اما الجواب) عن صحة استعمال اسامه فى موارد الاستغراق حسبما مر التمثيل به فى كلام نجم الائمة فبان الاستغراق مفهوم من الخارج بمعونة دال آخر و اريد من لفظ اسامه نفس الجنس فلا اشكال (قوله على نحو الاشتراك بينها لفظاً او معنى والظاهر ان الخصوصية فى كل واحد) (اقول) اختلفوا فى ان الوضع فى المعلى بالام نوعى او شخصى فذهب بعضهم الى ان اسم الجنس مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بمعنى ان الواضع وضع وضعاً نوعياً كل اسم جنس منونا لفرد منتشر ومعرفا باللام للماهية الحاضرة فى الذهن تارة وللمعهود اخرى وللإستغراق ناللة نظراً الى اتصال هذه الادوات بدخولها فى التركيب الكلامية والمقصود من الوضع تفهيم المقاصد بمعونة تلك التراكيب ولا وجه لوضع اسم الجنس خالياً عن التنوين والادوات ثم وضع آخر للتنوين والادوات بازاء تلك المعانى وضعاً شخصياً (وقد تقدم تزييف هذا القول و ان اسم الجنس الخالى عن اللواحق موضوع للماهية اللابشرط فلا بد من وضع آخر شخصى يتعلق باللواحق لا فائدة المعانى المعتورة على تلك الماهية اللابشرط (ثم على القول بالوضع الشخصى اختلفوا فى الاشتراك معنى اولفظاً فذهب الفاضل القوجى فى محكى كلامه الى الاشتراك معنى وان اللام حقيقة فى تعريف الجنس وسائر الاقسام من الإستغراق والعهد الخارجى بانجائه والعهد الذهبى راجعة الى الجنس فيكون اللام فى الجميع لتعريف الجنس لا بشرط شئى والاقسام الاخر امور مفهومة من الخارج بقرينة لفظية او حالية فلا يلزم التجوز فى اللام فى شئى من تلك الاطلاقات (والدليل على ذلك نبوت الوضع لتعريف الجنس كما يعلم ذلك من ملاحظة الاستعمالات و شهادة التبادر وهدم ثبوت وضع آخر لغيره لامكان ارجاع تلك المعانى الى تعريف الجنس فلا وجه للالتزام بالاشتراك او التجوز انتهى (ويرد عليه) ان اللام فى العهد ليس للتعريف خصوص الفرد والاشارة اليه ولا شارة هناك الى الجنس اصلاً كما فى قوله تعالى (وارسلنا

الى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول) لوضوح ان اللام اشارة الى الرسول المذكور سابقا والبراد منه فرد من الجنس لا الجنس و اما يكون تعريفه للاشارة اليه ولا اشارة فيه الى الجنس اذ يتمتع تعددا لاشارة في استعمال واحد المتوقفه على تعدد الحاظين المستقلين في عرض واحد والاشارة الى الجنس من حيث هو ليس اشارة الى الفرد لانفصيلا ولا اجمالا اذ المفروض ان الجنس اما يكون ما فيه ينظر بمعونة اللام لامابه ينظر الى الافراد فان القضية الملتزمة من المعروف بلام الجنس قضية طبيعية كقول القائل (الرجل خير من المرأة لامحصورة كقوله تعالى (ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا) (وذهب بعضهم الى اشتراك اللام اشتراكا لفظيا بين الجنس والعهد ويرجع الاستغراق والعهد الذهني الى الجنس فمهما اشير باللام الى الجنس فاما ان يكون اشارة الى الطبيعة من حيث هي فاللام لتعريف الجنس او من حيث حصوله في الافراد اما في جميع الافراد فلا استغراق او بعضها فللعهد الذهني ومهما اشير الى الفرد فاما للعهد الحضورى او للعهد الذكري (والوجه فيه ان الاشارة الى الفرد معايرة للاشارة الى الجنس فهما معنيان متخالفان لاجامع بينهما اصلا فلا بد من الالتزام بتعدد الوضع انتهى) (وفيه مامر من ان الاشارة في الاستغراق اما تكون الى الافراد و يكون الطبيعة ما به ينظر الى الافراد وفي تعريف الجنس اشارة الى الطبيعة وتكون ما فيه ينظر ويمتنع اجتماع الاشارتين في استعمال واحد) (لا يقل مركز الحكم في المحصورة ايضا هي (الطبيعة حسبما حقق في محله) (لانا نقول) ملاك حصول التعريف هو الاشارة لا مجرد حضور الماهية عند العقل حين الحكم عليها وعند اسراء الحكم الى الافراد يتوجه اللحاظ الاستقلالى الى الافراد فاللام اشارة اليها ويمتنع اللحاظ الاستقلالى الى الطبيعة من حيث هي في استعمال واحد (وذهب بعضهم الى الاشتراك اللفظي بين الجميع نظرا الى ان العهد بانحنائه والجنس معاني مستقلة لاجامع بينها وقد وقع الاستعمالات في كل واحد منها بخصوصه بلا رعاية العلاقة اصلا فتكون حقيقة في الجميع انتهى) وذهب بعضهم كصاحب القوانين الى كون اللام حقيقة في تعريف الجنس مجازاً في غيره و سبتلى عليك ما هو الحق في المقام (قوله لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز او الاشتراك فكان المدخول على كل حال) (اقول) قد سبق نقل القول بالوضع النوعي للمجموع من المدخول واللام ولازمه الاشتراك اللفظي

بناء على تعدد الوضع النوعي لكل واحد من معاني العهد والجنس والاستغراق او التجوز
 فيما سوى الجنس بناء على دعوي الوضع له خاصة و عليه فلاوجه للبحث عن كون اللام
 لافادة التعريف او للتزيين و من ثم قال الاوستاد (انظار ان الخصوصية في كل واحد)
 لكي يتمحض البحث عن كون اللام لافادة التعريف او التزيين (قوله في غير العهد الذهني)
 (اقول) قدياتي المرف بلام الجنس لواحد من الافراد باعتبار معيّنته في الذهن لافي الخارج
 فيطلق المرف بلام الجنس الموضوع للجنس على فرد موجود في الخارج لا باعتبار العهد
 الحضورى او الذكري وليس فيه اشارة الى شئ معين عند المخاطب كقول المولى لعبد اذهب
 الى السوق واشتر اللحم بلا اشارة الى معين اصلا و من ثم يامل معه معاملة النكرة فيوصف
 بالجملة كما في (قوله) ولقد امر على اللّٰهم يسنى) فان الجملة الفعلية صفة له وفي التنزيل
 (كمثل الخمار يحمل اسفارا) و يعامل معه معاملة المعرفة فيقع مبتداء و ذا حال ووصفا للمعرفة
 و موصوفا بها الى غير ذلك من احكام المعرفة وهذه الاحكام هي التى البحث علماء الادب
 الى الالتزام بكونه معرفة مع انه لا اشارة باللام الى معين اصلا و هو الملاك في حصول التعريف
 حسبما صرحوا بذلك (ولا يذهب عليك ان اللام مستعملة في المعنى الحقيقي اذا المفروض
 انه اريد منه الجنس الحاضر في الذهن و اطلق على الفرد الغير المعين كاطلاق الطبيعى على الفرد
 ولم يستعمل في خصوص الفرد تجوز ا و قد صرح التفتازانى بذلك (قوله) وانت خير بانه لا يعين في
 تعريف الجنس الا اشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني (اقول) قد صرح نجم الائمة و تبعه
 غيره ان الملاك في حصول التعريف في المعارف كلها هو الاشارة الخارجية او الذهنية
 الى شئ معين فن الخارج او الذهن و من المعلوم ان الاشارة تستدعي الحضور اما
 في الخارج او في الذهن و لا حضور للجنس بما هو جنس لافي الذهن فهو متميز بنفسه من بين
 المعاني في الذهن وليس تميزه الا لحاظه في الذهن و من البين انه لا موطن للتمييز في الذهن
 الا الذهن فالجنس من حيث كونه ملحوظا في الذهن يتعلق به الاشارة الذهنية فيصير معرفة بهذا
 الاعتبار فتح يلزم ان لا يصح حمل المرف بلام الجنس بما هو معرف على الافراد فلا يقال
 (زيدا امير) مثلا في مقام افادة القصر الحقيقي فيما اذا كانت الامارة مقصورة عليه في الخارج
 لوضوح امتناع الاتعاد مع مالا موطن له الا الذهن الا بالتجريد عن التميز الذهني وقصر نفس

الجنس بما هو على زيد في المثال و مع التجريد لا فائدة في التعريف بلام الجنس مضافا الى ان الخصوصيات الدخيلة للتعريف من العهد و انحائه و الجنس والاستغراق مدلول عليها بمعونة القرائن اللفظية او الحالية فاذن يحصل التعريف منها و مع الدلالة عليه بها لاحاجة الى تلك الاشارة لو لم تكن مخلة و قد عرفت اخلاها في تعريف الجنس فالظاهر ان اللام لم تكن لتكون للتزيين كما في الحسن و الحسين (نقل و تعقيب) قال الحشى الشيخ على قدمه ولكن يمكن ان يقال بان خصوصية التعريف الذهني لو كان داخلا في المفهوم لو رد عليه ما ذكر من عدم صحة الحمل الا بالتجريد و اما لو كان لجرد الاشارة الى ما هو المحمول كما لو قيل زيد متحد مع الطبيعة التي يشار اليها في الذهن لا بما هو في الذهن كما في الاشارة في مثل زيد هذا الرجل الخارجة عن المحمول و ان كان بينهما فرق بان الاشارة في اسم الاشارة جاءت من قبل الاستعمال و في اللام داخل في المستعمل فيه الا انه لا يوجب خرقا فيما هو المهم انتهى) و فيه ان اللام لم يوضع لانشاء الاشارة ولا هي داخلة في معناها بل الحروف موضوعة للمفاهيم على مختار الاستاد و صيروتها آلة لتعرف حال الغير انما تتحصل في مقام الاستعمال فالمفهوم المستعمل فيه اللام ان كان نفس الطبيعة المهمة اللا بشرطي بلا اعتبار التعيين الذهني لافى الموضوع له ولا في المستعمل فيه لم يحصل التعريف باللام اصلا بل حصل من الخصوصيات الخارجية و ان اعتبر في الموضوع له في مقام الوضع او كان شرطاً في مقام الاستعمال بحيث لا رخصة للمستعمل الا في استعمال اللام في الطبيعة المتعينة في عالم الذهن لزم عدم صحة حملها على الموضوع في الخارج الا بعنايه التجريد و لعل قول الاستاد (فتأمل جيدا) اشارة الى ما ذكرنا (انارة) التحقيق ان اللام وضعت لا بداع الاشارة الى ما يراد من مدخولها كساير الحروف حسبما مرتقبة في صدر الكتاب وهي الملاك في حصول التعريف لمدخولها و انما يتوصل بالاشارة الى احضار الموضوع في ذهن المخاطب لكي يحكم المتكلم عليه او به و ليست الاشارة ولا الحضور في الذهن الا طريقا معضا لترتب الحكم عليه او به و الحضور في ذهن المخاطب و التفاته اليه انما يحصل بهذه الاشارة و يتميز الموضوع او المحمول من بين المفاهيم بمعونة اللام بالحضور يتحقق بالاستعمال و يتمتع اخذه في الموضوع له فاذن لا فرق بين اللام و اسماء الاشارة من حيث عدم اعتبارها

فى الموضوع له نعم لابد من تعيين متعلق الاشارة بمعونة قرينة لفظية او حالية وتلك قرينة على تعيين المتعلق و التعريف انما يحصل بالاشارة ولا تنفى احدهما عن الاخرى فالمدخل للام هى الطبيعة اللا بشرط فان اريد منه الفرد المذكور او الحاضر كانت اللام اشارة عليه و ان اريد منه الجنس كانت اشارة اليه او الافراد اجمع كانت اشارة اليها و يحصل الحضور فى ذهن المخاطب بالاشارة فيصير معرفة بمعوتها و الفرق بين لام الاستغراق و لفظة كل الداخلة على النكرة ان لفظة كل خالية عن الاشارة فلا يحصل بها التعريف وان كانت مفيدة للاستغراق بخلاف اللام فانها اشارة الى الافراد برأية الطبيعة اللا بشرط المدخولة للام فانها ما به ينظر الى الافراد فتكون بمنزلة آلة الاشارة الحسية الى كل فرد اشارة اجمالية و حيث أن صدقها على الافراد ليس على نحو الاجتماع دفعة واحدة كما هو كك فى الجمع بل يكون صدقها عليها على نحو التبادل و ان كان الحكم مستوعبا لجميع الافراد كما فى (قوله تعالى احل الله البيع) فلا محالة يكون الاصل فى المعرف بلام الاستغراق استغراقا افراديا لا مجموعيا فيكون فى معنى كل و من ثم يمتنع وصفه بنعت الجمع عند الجمهور و ان حكاها الاخفش (فى نحو الدينار الصفر والدرهم البيض) و مما ذكرنا انقدح صحة القول بان لام الاستغراق لتعريف الجنس^١ (لا يقال) لو كان ملاك حصول التعريف هو الاشارة للزم اجتماع اشارتين الى شئ واحد فى مثل هذا الانسان فلا محيص من جعل اللام فى مثله للزينة فيلزم التفكيك فى موارد الاستعمالات (لانا نقول) لامانع عن اجتماع الاشارة الحسية مع الاشارة الذهنية و ان كان متعلق الاشارة هو الجنس فانه بعد تنزله منزلة المحسوس يشار اليه بالاشارة الحسية لكى يتميز كل التميز عند الاهتمام بذلك وهذا من المزايا التى يراعىها البلغاء فى مقام الافتغاء (كنوله تعالى اهنا الذى يذكر آلهم تكلم) مع ان لفظة الذى من المعارف فالاشارة الحسية انما تقع فى طول الاشارة الذهنية لان الاشارة الحسية انما تكون الى المشار اليه بالامارة الذهنية ليمز اكمل تميز فما وقع فى مقالات الاصول من الالتزام بالتنزيه ح مما وقع له (قوله حيث لا نسين الا للمرتبة المستقرة لجميع الافراد) (اقول) قد ذهب المحقق صاحب الحاشية على المعالم الى كون اللام فى الجمع المحلى بها للتعريف و ان الملاك فى حصول التعريف هى الاشارة الى المرتبة الاخيرة المستوعبة لجميع الافراد (قال ولما كان موضوع الجمع

هو خصوص مراتب الجمع من الثلاثة الى مسافوقها و كانت تلك المراتب لاثنتين فى شئ منها لصدق كل منها على كثيرين مختلفين سوى جميع الافراد ذلك بمنزلة شخص واحد كانت اللام اشارة اليه لتعيينه وعدم عروض الابهام له المنافى للتعين والتعريف دون غيره من المراتب اذ لا معروفة لها عند العقل ليشار اليها انتهى موضع الحاجة) و تبعه صاحب الفصول (و اورد عليه الاستاد بان المرتبة الاولى و هى الثلاثة التى اقل الجمع متعينة عند العقل فليكن الاشارة اليها فمع افادة اللام الاستغراق فيها لابهام هناك عند العقل اذ لا تخطوا ما ان تعتبر لا بشرط بالنسبة الى الواحد لا بشرط الذى بضميمته يصير مرتبة اخرى من العدود لازمه ثبوت الحكم لهما سواء كانت منفردة او منضمة الى ما زاد عليها او ان تعتبر بشرط لا لازمه سريان الحكم الى كل ثلاثة بلا ضمنية الزايد عليها وعلى كلا التقديرين لا يشمل الحكم لما دون الثلاثة وهو خلاف مفاد الجمع المحلى باللام لوضوح شموله للواحد ولو سلم استناد الدلالة على العموم الى اللام فلا محيض عن دلالة على الاستغراق بلا دلالة على التعريف لوضوح ان الاستغراق عبارة عن استيعاب تمام الافراد بما هى افراد المدلول عليها باللام ولا دلالة للام على الجنس اصلا لكى يكون متميزاً فى نفسه عن الطبائع الاخر فيقع اليه الاشارة المفيدة للتعريف ولا بد فى الاشارة من الامتياز ومن البين عدم الامتياز للافراد الغير المحصورة بماهى كك فلا يكون بسبب اللام الداخلة على الجمع المفيدة للاستغراق تعريف الالفاظ و سياتى لذلك مزيد بيان (فالتحقيق ان الجمع المحلى باللام موضوع بالوضع النوعى لافادة الاستغراق و من ثم يكون العموم فيه افراديا شاملا للفرد الواحد لاجتماعها (لا يقال) لاشك انه اذا كان هناك عهد ذكرى او خارجى كان الجمع المحلى ظاهراً فى العهد لافى الاستغراق ومن ثم يقولون (الجمع المحلى ظاهر فى الاستغراق اذا لم يكن هناك عهد) فمع كونه موضوعاً للاستغراق لوجه لهذا القيد اصلا و كان قضيته انعقاد الظهور فى الاستغراق بناء على كونه مجازاً فى العهد كما يتراى من صاحب القوانين لوضوح ان مجرد ذكره او حضوره ليس قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى لكى يتعين الحمل على المعنى المجازى دون الحقيقى و مع فرض الاشتراك اللفظى بين الاستغراق والعهد لا بد من التوقف ح لا العمل على العهد (لانا نقول) اللام فى الجمع المحلى اذا كان هناك عهد باق على معناها و يكون اشارة الى ذلك المعهود

وليس للمجموع وضع جديد عند اذ وانما يختص الوضع الجديد التمييزي او التبعيني للاستفراق عند عدم العهد و اما في مورد العهد فان اللام مستعمل فيه فمهما شك في مراد المتكلم انه العهد كى يكون اللام مستعملا في معناه او انه الاستفراق كى يكون المجموع مستعملا في الاستفراق فلاغرو ان يقال ثبوت العهد قرينة قائمة على كونه للعهد للانصراف او بقرينة المقام و هذا مشترك بين مدعى الوضع الجديد ومنكره اذ خصوصية العهد والجنس تعلم من الخارج بل نقول لا بد للمنكر التشبث بذيل مقدمات الحكمة للحمل على الاستفراق فيما لا عهد هناك بان يقال ان المتكلم في مقام البيان وليس هناك عهد يكون قرينة على المراد وليس مرتبة من مراتب الجمع متعينة عند المخاطب فلا بد من الحمل على جميع المراتب ولا كك الامر على الوضع الجديد اذ قضيته هو الحمل على الاستفراق فيما اذالم يكن هناك قرينة العهد هذا توضيح كلام الاستاد قدس سره (تنميه فيه تحقيق) ههنا نزاعان (الاول) هل يشمل الجمع المحلى للفرد الواحد (الثانى) بعد البناء على شموله للفرد هل يكون العموم افرادياً او مجموعياً فنضع الكلام في موضعين (الوضع الاول) ربما يترأى من بعض اهل البيان عدم الشمول للواحد والاثنين (قال في تلخيص المفتاح واستفراق الفرد اشم) (قال التفتازانى في شرحه المطول لانه يتناول كل واحد من الافراد و استفراق الجمع انما يتناول كل جماعة جماعة ولا ينافى خروج الواحد والاثنين انتهى) ولكن التفتازانى انكر ذلك اعني عدم الشمول للواحد والاثنين في الجمع المحلى باللام الاستفراق واستشهد بالاستقراء وبقول ائمة التفسير في ان كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو اعلم غيب السموات والله يحب المحسنين الى غير ذلك من الآيات الكثيرة الشاملة للواحد والاثنين والحق معه كما يشهد به الاستقراء (ولا بد من بيان ما هو السبب للشمول مع انه على خلاف القاعدة المقنضية لمقاد صيغة الجمع والذي يترأى من ذيل كلامه ان السبب في الشمول اعتبار الواحد اثنين آخرين فيصير ثلاثة فيدخل بهذا الاعتبار في مقاد الجمع (قال ولا يمكن خروج الواحد والاثنين ايض لان الواحد مع اثنين آخرين من الاحاد والاثنين مع واحد آخر منها جمع من المجموع والتقدير ان كل جمع من المجموع داخل في الحكم انتهى كلام التفتازانى) وفيه ان هذا الاعتبار منوط بالمعيار المعتمد عند الاستعمال وليس هذا معتبر لدى الواضع حين الوضع لوضوح انه وضع الجمع لما فوق الاثنين من المصاديق

الواقعية لا الاعم من الاعتبارية مثالا لفرض انحصار افراد العلماء فى المأة فالجمع شامل للاحاد الموجودة التى هى ما فوق الاثنين فمدلوله منحصر فى تسعين وثمانية لا يزيد ولا ينقص ولو فرض ضم الواحد الى الاثنين والاثنين الى واحد آخر لراد المدلول على ذلك مضافا الى لزوم تكرار الدلالة الوضعية على حسب اعتبار المعتبر فكلما اعتبر الثلاثة المضمومة حدث هناك دلالة أخرى و هكذا وفساده غنى عن البيان (وهنا وجه اتقن ربما يترأى من المحقق صاحب العاشية على المعالم وهو ان الجمع موضوع لكل واحد من مراتب الجمع من الثلاثة و ما فوقها بحيث اذا زيد واحد حصل مرتبة اخرى تكون داخلة فى معنى الجمع فمهما فرضنا انحصار افراد الجمع فى المأة مثلا حصل الشمول للجميع على البدل لوضوح ان الاربعة مرتبة اخرى فوق الثلاثة والخمسة والسته كك و هكذا الى تسعة و تسعين فاذنا زيد عليها واحد وهو المتمم للمأة حصل مرتبة اخرى من مفهوم الجمع فلامعالة يشمل على البدل وحيثما صار مدخولا للام التعريف استوعب المأة لان اللام اشارة الى المرتبة الاخيرة التى هى متعينة عند العقل دون المراتب النازلة و بهذا الوجه يثبت شمول الجمع المحلى للواحد ولا يرد عليه شئ من الاشكالات السابقة لوضوح ان تلك المراتب امور واقعية لا اعتبارية فلا حرج فى وضع اللفظ لها ولا يلزم تكرار الدلالة اصلا (لا يقال) لاشك انه بضم الواحد الى الثلاثة يحصل مرتبة اخرى هى اربعة و بنقصه عن الاربعة يحصل ثلاثة فاذن يتكرر المراتب بهذا الاعتبار و لازمه تكرار الدلالة (لانا نقول) هذه مرتبة حاصلة بالاعتبار وليست ملحوظة للواقع ولا ينسب اليها اذهان العرف ولا ضرورة قاضية اليه اصلا (هذا توضيح هذا الوجه لكنه لا ينهض وجهها للعموم الافرادى مع انه المتبادر من الجمع المحلى بالام واليك بيانه (الموضع الثانى) فى كون عموم الجمع المحلى مجموعيا بناء على كون اللام اشارة الى المرتبة الاخيرة كما اختاره بعضهم) فنقول لاشك ان اداة الجمع فى الجمع المصحح وهيئة فى المكسر انما تكون لافادة ما فوق الاثنين لان هذا المفهوم هو الموضوع له بل جعل مفهوم ما فوق الاثنين مرآة لمراتب العدد فوق الاثنين و وضع الاداة او الهيئة لافادة واحدة من تلك المراتب و من البين انها متباينات مثلا الثلاثة عدد مبائة للاربعة وليست الاربعة ثلاثة وواحدة زائدة عليها لكى تكونا ماهية واحدة متفاوتة بالكثرة والقلة لوضوح ان ماهية واحدة لا تنصف بالزوجية والفردية معا

والا يلزم بطلان المنفصلة الحقيقية وهى العدد اما زوج او فرد فكون الاربعة زوجاً والثلاثة فرداً ينهض دليلاً على كونهما ماهيتين متباينتين وهذا لا يناهى التشكيك فى العدد وقد مر شرط من الكلام فى مبحث الوجوب التخثيرى فاذن لانكون المرتبة الاخيرة من الجمع مشتملة على مادونها فلا يكون للجمع المحلى باللام دلالات تضمنية فضلاً عن المطابقة متكررة بتعدد المراتب بل المرتبة الاخيرة ماهية واحدة مدلوله للجمع بدلالة واحدة مطابقة وتكون تلك المرتبة مركبة من الوحدات وهى اجزاء لها لاجزئيات ويدل عليها الجمع بالدلالة التضمنية لا المطابقة لان الواحد ليس عدداً كى يصدق عليه الجمع والثلاثة والاربعة وما فوقها وان كان عدداً لكنها ليست مشمولة للمرتبة الاخيرة ومع فرض شمولها لها يكون من اشتمال الكل على اجزائه لا من قبيل اشتمال الكلى على افراده فمهما كان للجمع دلالة واحدة على المرتبة الاخيرة فلا محالة يكون عمومهم مجموعياً لا افرادياً (قال فى الفصول السنى يقتضيه الاصل هو العموم المجموعى لان مدلول الجمع مجموع الاحاد لاكل واحد واحد وليس مفاد اللام الداخلة عليه الا الاشارة الى تلك الافراد والظاهر من تعلق حكم او نسبة بما يدل على المجموع تعلقه به من حيث المجموع فقول القائل جئنى بالعلماء بمنزلة قوله جئنى بهذه الجملة انتهى (وتردد فيه صاحب العاشية على المعالم مع اعترافه بان الاستغراق فيه متعلق باجزاء ذلك الجمع وهى الوحدات المندرجة فيه (وربما يترأى ذلك اعنى العموم المجموعى من كلام صاحب المفتاح فى قوله (رب انى وهن العظم منى) (قال انه ترك جمع العظم الى الافراد لطلب شمول الوهن للعظام فرداً فرداً لصحة حصول وهن المجموع بهن البعض دون كل فرد انتهى محكى كلامه) و مقصوده انه يصح اسناد الوهن الى صيغة الجمع نحو وهنت العظام عند حصول الوهن لبعض من العظام دون كل فرد ولا يصح ذلك فى المفرد (ولعل الوجه فيه انه متى وقع العام المجموعى فى حيز النفى او ما هو بعينه توجه النفى الى المجموع لا الى كل واحد كما يقال ليس عندى عشرة دراهم فانه يصح هذا القول بانتفاء واحد منها اذا المجموع ينتفى بانتفاء واحد وفى معنى الوهن انتفاء القوة (و نقل السيد الشريف عن الائمة انهم يفسرون الجمع المستغرق اما بكل واحد واحد فيكون كالمفرد فى استغراقه كانه قد بطل عنه معنى الجمعية وصار للجنسية كما فى الامثلة التى اوردوها و اما بالمجموع من حيث هو مجموع

كما في قولك (للرجال عندي درهم) حيث حكموا بأنه اقرار بدرهم واحد لكل بخلاف قولك (لكل رجل عندي درهم) فإنه اقرار لكل رجل بدرهم والمعنى الاول اكثر استعمالا من الثاني انتهى كلامه) وقد نقلنا كلام التفتازاني في الموضوع الاول في كون الجمع المحلي ظاهرا في العموم الافرادى دون المجموعى (والحق انه ظاهر في العموم الافرادى مالم يتم قرينة على خلافه وفيه شهادة على انسلاخ المعنى التجمعى والموضع الجديد للاستغراق الافرادى لما عرفت من عدم نهوض ما افادوه للاستغراق الافرادى ولكن دعوى الوضع الجديد بعيدة جداً والاقرب ان يقال ان كثرة استعمال الجمع المحلى بالام فى الاستغراق قد بلغت حداً صارت قرينة عامة نوعية على الاستغراق الافرادى بحيث متى شك فى ذلك صح التشبث بذيل مقدمات الحكمه للجمل على الاستغراق وقد سبق فى كلمات الاستاد فى صدر مبحث العام والخاص ما يدل على ما ذكرنا (قوله ولا اشكال ان المفهوم منها فى الاول ولو بنحو تعدد الدال والمدلول هو الفرد المعين فى) (اقول قد يكون الفرد معيناً فى الواقع عند المتكلم مجهولاً عند المخاطب كما فى جاتنى رجل) او معلوماً عند المخاطب خاصة كما (فى اى رجل اناك) ولا شك ان التمين الشخصى المعلوم عند احدهما زائد على مدلول النكرة خارج عنه ويفهم ذلك بمعونة دال آخر كالاخبار فى الاول والاستفهام فى الثانى بلفظة اى بحيث لو اريد ذلك التمين من لفظة رجل للزم التجوز وجهل المخاطب او المتكلم صار سبباً لاحتمال الانطباق على غير واحد من افراد الرجل ولم يعتبر قيد الوحدة فى طبيعة الرجل كى يحصل هناك كل اى آخر اضيق من مفهوم الرجل ويكون حصه منه وهذا بخلاف (جئتني برجل) اذ الطبيعة مأخوذة مع قيد الوحدة لوضوح ان متعلق الطلب لا بد ان يكون بينا معلوماً عند المخاطب كى يتمكن من الامثال والمردد المجهول عند المخاطب ليس قابلاً لتعلق الطلب به ولو كان معلوماً عند المتكلم ولا كك الامر فى مقام الاخبار فيما اذا لم يتعلق الغرض بتعيين المخبر به فلا معنى للتقييد بالوحدة ح اذ يصير كلياً لا يصح الاخبار عنه ومن ثم فرق الاستاد بين القيلتين فلا وجه للاشكال على التفرقة (ثم ههنا فرق آخر بينهما وهو ان النكرة حاصلة بالجملة الخبرية او الاستفهامية فى الاول دون الثانى) (بيانه) ان لفظ رجل حيث وقع فى خبر الاخبار او الاستفهام ولم يتعلق الغرض بتعيينه فى مقام الاخبار او المقصود طلب تعيينه

في مقام الاستفهام عرض له عدم التعين في مرحلة الاسناد او الاستعلام لوضوح ان الابهام انما يعرض في ذهن المخاطب بالاخبار عن حال رجل مجهول الهوية كما ان عروض تردد المتكلم في ذهن المخاطب انما يتحصل بالاستفهام فالتكارة متأخرة رتبة عن الاسناد بخلافه فيما اذا وقع في حيز الطلب فانه لا بد للآمر من تعيين حدود متعلق طلبه ثم توجيه الطلب اليه فيكون قيد الوحدة ملحوظا فيه قبل الطلب و من هنا يتقدح صحة دعوى كون التنوين علامة لامعنى تحته في مقام الاخبار والاستفهام لما ذكرنا من ان التكارة متأخرة رتبة عن الاستعمال ويمتنع اخذ ما هو المتأخر عن الاستعمال في الموضوع له فلا وجه لدعوى الوضع النوعي في المنكر كما يترأى من صاحب القوانين كما لا وجه لدعوى كون التنوين حرفا موضوعا بازاء تقييد المدخول بفرد لا بعينه فالجنسية مفاد الاسم وتقييده بفرد ما مفاد التنوين كما ذهب اليه صاحب الفصول لما ذكرنا ان هذا المعنى حاصل بالاستعمال وليس هناك قبله تقييد كى تمس الحاجة الى الوضع فهذا التنوين كالتنوين فيما يقع فاعلا او مبتدأ او مفعولا ونحوها فان الاتصاف بهذه المناوين انما يكون بعد الاسناد فيكون التنوين فيها علامة على الفاعلية ونحوها وكذلك الامر في تنوين التمكن لافادة كون الاسم معربا لا مبنيا فانه علامة على ذلك لا معنى تحته (و اما التنوين الداخل في الحصة في مقام الانشاء فيمكن ان يقال انه للدلالة على تقييد الطبيعة بالوحدة و التقييد معنى حرفي مدلول للتنوين) قوله و ذلك لبدايه كون لفظ رجل في جثنى برجل نكرة مع انه يصدق على كل (اقول) هذا دليل على كون النكرة كليا لا جزئيا مرددا كما اختاره صاحب الفصول (قال فالتقييد بالفرد المأخوذ في مدلوله ليس مفهوم التقييد باعتبار كونه مفهومه بل باعتبار كونه آلة لملاحظة حال الجنس و منه يظهر ان مدلول النكرة جزئى وليس بكلى كما سبق الى بعض الاوهام انتهى موضع الحاجة) واختار الاوسناد ان الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة كلى يكون حصة منها لا فرد مردد بين الافراد وهى النكرة المتعلقة للطلب (واستدل عليه بانه تصدق على كل ما جئى به من الافراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا او غيره كما هو قضية الفرد المردد) توضيحه انه لا بد ان يحرز المكلف في مقام الامتثال انطباق ما هو متعلق الطلب بقيوده على المآنى به ولا يبادر الى الامتثال الا بعد تطبيق متعلق الطلب على ما يريد ان ياتى به على ما هو

قضية ارتكاز تطبيق الكبرى على الصغرى فى ذهن كل عاقل فى مقام الامثال و ان لم يكن ملتفتا اليه تفصيلا ومن الين انه لو كان متملق الطلب فى قول المولى ايتنى برجل هو التكللى المقيد بمفهوم الوحدة لكان تطبيقه على رجل من الرجال ممكنا فيتأتى منه الامثال بعد التطبيق بخلاف ما اذا كان متعلق انطلب جزئيا مردداً لوضوح ان متعلق الطلب يكون ح هذا او غيره اذ الجزئى المردد ليس من سنخ المفهوم كى امكن صدقه على زيد مثلاً بل هو من سنخ الشخص الخارجى المردد بين زيد وغيره ويمتنع تطبيقه على زيد مثلاً اذ هو زيد لا زيدا وغيره كما هو معنى الشخص المردد بين زيد وغيره فيلزم من كون النكرة جزئياً مردداً امتناع الامثال (ان قلت لو قال المولى لعبدى ايتنى بهذا او هذا او هذا مشيراً الى اشياء محصورة فهل لا يتحصل تطبيق مقصوده على المرددات للعبد ويمتنع له الامثال والضرورة قاضية بخلافه) قلنا مركز الامر كل واحد من المذكورات على نحو الوجوب التخيرى وقد سبق فى مبحثه انه سنخ من الوجوب مشوب بالجواز يكون مركزه نفس المذكورات لا الواحد المردد فى الخارج والكلام فى الوجوب التعينى وهو وجوب واحد ويمتنع تعلقه بالمردد ولعل (قوله فتامل جيداً) اشارة الى ما ذكرنا (ويمكن تقريره بوجه آخر) وهو انه لا بد للامر قبل توجيه الطلب الى شئ من تصوره بحدوده و قيوده الدخيلة فى مطالبه لما قد اسمعناك غير مرة ان متعلق الطلب هى الطبيعة الحاضرة فى عالم الالذهن لكن لا من حيث حضورها فيه بل من حيث كونها مرآة للخارج ومن المعلوم ان الجزئى المردد لا يحضر فى عالم العقل اذ شأنه ادراك الكلمات فلا يقع موضوعاً للاحكام الكلية التى هى بمنزلة القضايا الحقيقة وحصوله فى عالم الخيال على نحو التردد وان كان ممكناً كالشيخ المردد بين زيد وعمر من افراد الانسان الحاصل من مسافة بعيدة الا ان هذا ممتنع فى عالم العقل اذ الانسان المقيد بالشخصات الخارجية على نحو التردد يوجب ابهام الموضوع بحدوده فى عالم العقل فاذا نمتنع صيرورته موضوعاً للطلب اذا المبهم من حيث انه مبهم لا يحصل فى العقل مضافاً الى امتناع البعث الى المبهم وقد تقدم بيان امتناع ذلك فى مبحث الوجوب التخيرى ولا يذهب عليك ان هذا الوجه لا ينسحب فى القضايا الشخصية الخارجية بخلاف الوجوب المذكور فى كلام الاستاد كما لا يخفى والفرق بين الوجهين ان الاول من ناحية امتناع الامثال

والثانى من ناحية امتناع توجيه الطلب من الأمر (قوله اذا عرفت ذلك فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى) (اقول) لما سرد جملة من مصاديق المطلق نبه على ان جريهم فى تسميتها بالمطلق على وفق اللغة من دون اختراع اصطلاح فيه والمطلق لغة من الاطلاق وهو الارسال يقال (اطلقت الدابة) اى ارسلتها والمقيد من القيد وهو العقال يقال (قيدت البعير) اى عقلته وقد يأتى بمعنى الحبس يقال (قيدت الفرس) اى حبسته فالمطلق باعتبار معناه اللغوى هو المرسل عن القيد والمقيد هو المفهوم الماخوذ فيه امر زائد على نفس المفهوم فالمفهوم الذى يكون فى نفسه اخص بالنسبة الى مفهوم آخر كالانسان بالنسبة الى الحيوان لا يسمى مقيداً ولا يسمى الحيوان بالنسبة اليه مطلقاً لان تقابلهما تقابل العدم والملكة فاسم الجنس والنكرة بالمعنى الذى تقدم بيانه داخل فى المطلق بخلاف النكرة بمعنى الفرد المردد فى الخارج فانه جزئى ليس قابلاً للتقييد كما ان المطلق بالشمول البدلى على القول بوضع المطلق له ليس قابلاً للتقييد فان ماله من خصوصية الشمول ينافى التقييد فيلزم التجوز فيما لو قيد المطلق بقيد خاص بنا فى الارسال اذ لازمه القاء قيد الارسال مثلاً تقييد الرقة بالمؤمنة فى قوله (اعتق رقة مؤمنة) يوجب التجوز فى الرقة لان المفروض انها موضوعة لمالها من المعنى مع قيد العموم البدلى وتقييدها بالمؤمنة ولو بدال آخر ينافية فلا بد من القاء قيد الارسال فيلزم التجوز وهذا بخلاف المطلق بواحد من المعنيين اما فى اسم الحبس فظاهر اذ هو الماهية اللابشرط التى تجتمع مع الف شرط ويكون المعنى اللا بشرطى محفوظاً باقياً مع كل قيد لاحق لها واما فى النكرة المقيدة بمفهوم الوحدة فلانها كلى قابل للصدق على كل واحد من الافراد على البدل صدقاً طويلاً لاعتراضها فلا حرج فى طرو التقييد عليها بان يقول المولى لعبده (جئنى برجل واحد عالم مثلاً) فظهر مما ذكرنا انه لا يستلزم التقييد تجوزاً فى المطلق بكلا اطلاقيه لامكان ارادة معنى لفظه منه و ارادة قيد بدال آخر من قرينة حال او مقال نعم لو اريد من لفظه المقيد كان مجازاً سواء كان التقييد بمتصل او منفصل فلا وجه للقول بالتفصيل بين التقييد بالمتصل فلا تجوز فيه والتقييد بالمنفصل ففيه التجوز زعمائهم انه على تقدير الانفصال لا بد ان يراد من المطلق خصوص المقيد على وجه المجازية بخلافه على تقدير الاتصال فانه بمعونة دال آخر (والجواب انه يمكن ان يراد من المطلق نفس المعنى فى مقام

الثبوت الى ان يلحقه القيد وان كان ظاهراً فى الاطلاق فى مقام الانبات بمعونة مقدمات الحكمة
وستلى عليك من ذى قبل (قوله ثالثها انتفاء القدر المتقين فى مقام التخاطب ولو كان المتيقن
بملاحظة الخارج عن ذلك المقام) (اقول) المراد من القدر المتقين فى مقام التخاطب هو كون بعض الافراد
متيقن المراد للمولى باقتضاء حال او مقال ونحوهما بحيث لو اكتفى العبد باتياناه لحصل تمام مراده وكان
وافياً بغرضه (فتارة) يكون الافراد الاخر خارجة عن محل ابتلاء المكلف بحيث لو عجز
عن اتيان القدر المتقين لم يجب عليه تحصيل غيره من الافراد و كان القدر المتيقن مقدوراً
للعبد دائماً ولا يطرئه عليه العجز عن اتياناه اصلاً فمن الين ان القدر المتيقن من اطلاق المادة
تمام مراد المولى بالحمل الشايح ولا يجب على المولى اذا كان بصدد البيان الا بيان موضوع
حكمه الوافى بغرضه و ليس على المولى ان يبين للعبد وصف التمامية و ان الافراد الاخر
خارجة عن دائرة المراد بتاتا لوضوح ان المفروض عدم ابتلاء العبد بذلك كى يجب على
المولى بيانه فمع وجود القدر المتيقن فى هذه الصورة لا وجه للتمسك بالاطلاق لاحراز
كون الافراد الاخر مرادة وافية بالغرض فيحتمل كونها مرادة و يحتمل عدمه ولا يجب على
المولى رفع هذا الشك (واخرى) يكون غير المتيقن من ساير الافراد محللا لابتلاء العبد ولكن
لا يعجز عن اتيان القدر المتيقن و يقدر على امثال امر المولى باتيان غيره و هذه الصورة
كالاولى فلا يجب على المولى فى صورة انحصار حصول غرضه فى القدر المتيقن ان ينصب
قرينة دالة على كون القدر المتيقن تمام موضوع حكمه و ان غيره من ساير الافراد خارجة
عن دائرة المراد اذا المفروض انه بصدد بيان تمام مراده بالحمل الشايح و قد بينه لا انه بصدد
بيان انه تمامه و ان غير المتيقن خارج عن حيز المراد وان وصف التمامية مقصود على القدر
المتيقن لكى يكون المولى مخلاً ببيانه (قوله فافهم) اقول قد افاد الاستاد فى الهامش وجهاً
له بقوله (اشارة الى انه لو كان بصدد بيان انه تمامه ما اخل ببيانه بعد عدم نصب قرينة على
ارادة تمام الافراد فانه بملاحظته يفهم ان المتيقن تمام المراد) اقول توضيحه ان ثبوت القدر
المتيقن صار موجبا لحصول الاجمال بالنسبة الى غيره وانه هل يجزى الاتيان بغيره ام لا فيمكن
رفع الاجمال بان يقال لو كان مراد المولى هو الاطلاق مع قصور اللفظ لكان عليه نصب دلالة
على الاطلاق و مع عدمه فالمتيقن تمام المراد فاذا ن يرتفع الاجمال فيكون وزان القدر المتيقن

وزان القرينة المعينة للمراد هذا توضيحه (وفيه نظر لان المفروض ثبوت القدرة دائما على اتيان
 القدر المتيقن وعدم طرو مانع عقلي اصلا فاذن لاحيرة للمكلف في مقام العمل اصلا نهوض
 مقدمات الحكمة على كون خصوصية المتيقن مرادة لا غير مشكل جداً (ايفاظ) لو كان حالات
 المكلفين مختلفة في القدرة وعدمها في الاتيان بالمتيقن فلا شك في صحة التمسك بالاطلاق
 والاجتزاء بغيره عند طرو العجز عن الاتيان بالمتيقن اذ المفروض ان المولى يكون بصد
 بيان تمام مراده بالحمل الشايع و لم ينصب قرينة على انه خصوص القدر المتيقن فلا محالة
 يكون الاطلاق تمام مراده ولا عبرة بالقدر المتيقن في هذه الصورة اصلا (واما الوجه) في
 تقييد القدر المتيقن بكونه في مقام التخاطب فهو انه يصح للمولى الاتكال في مقام البيان
 على القدر المتيقن فيما اذا كان يسبق ذلك المتيقن من اللفظ الى ذهن المكلف بحيث يكون
 الكلام ظاهراً في كون ذلك البعض متيقن الارادة بالنسبة الى افراد المطلق وهذا بخلاف
 ما اذا كان متيقن الارادة بمعونة مقدمة خارجية عقلية فانه لا يصح اتكال المولى عليه في
 المحاورات العرفية اذ عدم انسباق ذلك الى اذهانهم يوجب مبادرتهم الى التمسك بالاطلاق
 والاتيان بغير المتيقن في مقام الامثال فلو كان مراد المولى منحصر في المتيقن واقباللزم
 نصب القرينة على ذلك لئلا يفوت غرض المولى ومع عدم نصب القرينة كان المراد هو الاطلاق
 وكما ان هذا حجة لهم كحجة لمن قام عنده دليل عقلا على كون البعض قدراً متيقناً وليس
 له ترك الاتيان بساير الافراد عند تعذر القدر المتيقن (نقل وتعقيب) قال في تقريرات بعض
 الاعلام و اما ما اخذه المحقق صاحب الكفاية عنه من المقدمات و هو ان لا يكون هناك
 قدر متيقن في مقام التخاطب وان كان هناك قدر متيقن من الخارج فالحق عدم كونه من المقدمات
 وعدم كون وجود القدر المتيقن مطلقاً مضراً بالتمسك بالمطلقات توضيح ذلك انا اذا بيننا
 على ان مراد كون المتكلم في مقام البيان هو كونه في مقام بيان مراده الواقعي كما هو الصحيح
 فكون قسم خاص متيقناً في مقام التخاطب او من الخارج وجواز الامثال به عند تعلق الامر
 بالمطلق و كونه مجزياً قطعاً لا يوجب انحصار ارادة المولى به فاذا كان في مقام بيان مراده ولم
 يأت في هذا المقام بما يكشف عن اختصاص ارادته بقسم مخصوص فيستكشف عنه عدم اختصاص
 الارادة به كشفاً انياً و لو كان وجود القدر المتيقن مضراً بالتمسك بالمطلقات لم يجز التمسك

بها في غير موارد ورودها اذ المورد من اظهر موارد وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب مع انه قدس سره ايضاً يتمسك بها في غير موارد هاوان ذهب الى اختصاصها بالمورد في بعض المقامات لكنه لا يلتزم به كلياً هذا مع ان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لو كان هو المضر لكان وجود القدر المتيقن من الخارج مضراً ايضاً لاشتراكهما في القطع بجواز الامثال بهما انتهى) و لتوضيح دفع هذا الاعتراض نضرب مثلاً في هذا المقام فنقول لو قال المولى ايها الناس اكرموا عا لما في كل يوم و فرضنا كون القدر المتيقن في مقام التخاطب هو العالم الفقيه لا النجومي و سيكون اكرام الفقيه ميسوراً دائماً و فرضنا انحصار مراد المولى الجدي في الفقيه بحيث يكون اكرام النجومي مخالفاً للفرض فهل يجب على المولى المتصدي لبيان تمام المراد ان يقيد العام بالفقيه بحيث يتوجه اليه القبح في تركه لا سبيل الى ذلك لوضوح ان اكرام الفقيه تمام المراد ولا اجل احتمال الانحصار لا يسع للمكلف ان ياتى بغير القدر المتيقن نظراً الى قصور البيان عن ذلك و يبقى الشك في كون الافراد الاخر داخله في حيز المراد الجدي ولا يجب على المولى رفع هذا الشك اذ لا يبقى المكلف متحيراً في مقام العمل اذ تصديق المكلف و اعترافه من حيث كونه عاقلاً بعدم توجه القبح الى المولى في ترك القيد يكفي ردعاً عن التجاوز عن القدر المتيقن فيقتصر في مقام العمل على الاتيان بالقدر المتيقن نعم لو لم يكن اكرام الفقيه ميسوراً دائماً لكان للتمسك بالاطلاق مجال عند اذ ولا عبرة ج بالقدر المتيقن اصلاً ولم يظهر من الاستاد الالتزام بذلك في هذه الصورة فظهر مما ذكرنا سقوط الاعتراض (ولا وجه لبناء المسئلة على المراد الجدي مع انه قدمه صرح في ذيل كلامه بتسرية الاشكال على مبنى الاستاد) قال بل لو قلنا بان المراد من كون المتكلم في مقام البيان هو كونه في مقام ضرب القانون كما هو مختاره لكان القدر المتيقن في مقام التخاطب غير مضر بالتمسك بالمطلقات انتهى (وقدم توجه التقييد بمقام التخاطب فلا وجه للتسوية) واما كون ورود الحكم في مورد خاص وقد يسمى شأن النزول في موارد الآيات القرآنية من باب القدر المتيقن في مقام التخاطب ففيه منع اذ قد عرفت ان ملاكـه ايجاب الظهور للكلام الملقى الى المخاطب في كون البعض قدراً متيقناً ولا كـك الامر في تلك الموارد و من ثم

ربما تصير نسبياً منسياً بعد برهة من الزمان ولا تنكر حصوله في بعض الاحيان (قوله مجرد بيان ذلك و اظهاره و افهامه) (اقول) قد يكون المتكلم في مقام الاهمال كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة فانه في مقام تشريع الحكم لا في مقام بيان موضوع الحكم او يكون في مقام الاجمال و اخفاء مراده على المخاطب وقد يكون في مقام افهام مقصوده و اظهاره بكلامه الملقى الى المخاطب فلا بد لاتمام بيانه من العناز كل ماله دخل في مراده بكلامه في مجلس التخاطب و الا لكان مغلاً بناءً هو مقصوده من افهام تمام مراده و يلزم نقض غرضه اذ المفروض انه بصدد بيان تمام مراده بهذا الكلام لانه وبكلام آخر منفصل في مجلس آخر و الا لكان في مقام الاهمال فلا تجرى ح مقدمات الحكمة التي منها احراز كونه في مقام البيان فاذن لا يتوجه الى المولى قبج الى حضور زمان الحاجة ومع الاخلال بالبيان وتأخير عن وقت الحاجة يتوجه القبح الى المولى فظهر مما ذكرنا ان البيان الذي يتعقد باحرازه الظهور هو البيان في مجلس التخاطب لا البيان الى الابد ومع احراز بناء المولى على التقطيع و تأخير بيان تمام مراده الى مجلس آخر لا يتعقد الظهور مع كون المولى في مقام الاهمال ولو بالنسبة الى جزء متمم لمراده مثلاً اذا قال المولى اعنق رقبة و علمنا ان بناء المولى على بيان قيود مراده بكلام منفصل في غير مجلس التخاطب فلا يفهم من هذا الكلام الا كون مطلق الرقبة جزء للمراد مع احتمال ان يكون له جزء آخر يكون متمماً للمراد ولا نسلم بناء العقلاء على حجية اصالة عدم القيد تعيداً مع عدم انعقاد الظهور في تمام المراد بحيث يكون طريقاً لاحراز مراد المولى (قوله ولو لم يكن عن جد بل قاعدة و قانونا لنكون حجة فيما لم تكن حجة اقوى على خلافه) (اقول) ارادة المعنى باللفظ بحيث كان اللفظ والارادة مفعولين حين الاستعمال على قسمين (نارة) يكون المقصود الاصلى بالافادة تمام افراد المدلول على نحو البدلي او الاستيعاي في المطلقات بحيث لا يتعقبه تقييد اصلاً و هذه الارادة تسمى بالارادة الجدية (واخرى) لا يكون كذلك بل يتعقبه تقييد واحد او ازيد و من البين ان لتسرية الحكم الى ذلك الفرد انخارج عن دائرة الاطلاق مصلحة في القاء الاطلاق على نحو يشمل ذلك الفرد فاذن يكون الشمول مراداً وقد استعمل اللفظ حقيقة و هذه تسمى بالارادة الاستعمالية فدائماً يكون اللفظ مستعملاً في المعنى لغرض افهام المراد و اظهاره و

يكون ظهوره حجة على العبد ولو مع القطع باستقرار ديدن المولى على التقيد بقيود منفصلة اذ بهالا ينحسم الظهور المنفصل للكلام في مجلس التخاطب و ان كان تنتفى حجته بالنسبة الى ذلك الفرد الخارج و هذا بخلاف القول بقصر الظهور في المراد الجدى لوضوح انخراص الظهور المذكور بالظفر على المقيّد و انكشاف عدم كون الاطلاق مراداً جدياً نعم لو كان للفظ اطلاق من جهة اخرى لم ينقسم الظهور من تلك الجهة و بقي الظهور فيها (قوله ولذا لا يثبت به اطلاقه و صحة التمسك به اصلاً) (اقول ربما يترأى من عبارة الشيخ قدس سره في مبحث التعارض ان الظهور في المطلقات تعلقي و مع الظفر على المقيّد يثبت به اطلاق المطلق و يرد عليه الاشكال بعدم جواز التمسك بالمطلقات بعد الظفر بتقييد واحد مع استقرار بنائهم على التمسك بها ولو مع ورود النبى مقيّد (بيان الملازمة ان المقروض قصر الظهور في المراد الجدى و بعد ورود التقييد يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام بيان مراده الجدى و لازمه اثلام الظهور ح فاذا لا يبقى مجال للتمسك بها بعد انخراص الظهور من اصله) بل نقول مع العلم بالتقييدات المنفصلة لا يبقى مجال للتشبث باطلاق المطلقات اصلاً لا قبل الظفر بها ولا بعده (بيانه انه لا شك في عدم احراز كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده بمجرد القاء كلامه المتصل فيما اذا كان ديدنه على اتمام بيانه بكلام منفصل لوضوح ان مدلول المطلق ح شئ من مراده لانامه و كما له فبمجرد القاء المطلق لا ينعقد ظهور تصديقي يكون طريقاً لاحراز كون مدلول المطلق تمام مقصوده و لم يستقر بناء العقلاء على الاحذ بالاطلاق في هذه الصورة بتاتا بل يبادرون الى الفحص عن المقيّدات ثم لا شك انه بعد الفحص عن التقييد في مظانه لا يحصل الا الظن بعدمه و الظن بالمراد و الظن لا يقتضى من الحق شيئاً اذ لا يورث ظهوراً لللفظ بعد ما لم يكن له ظهور ابتداء اذ لو كان الكلام حين القائه الى المخاطب العارف باللسان قالاً لمعنى انعقد له ظهور و الا فلن ينقلب الى القالية بمجرد الظن بالمراد لاسيما في المطلق الموضوع للطبيعة المهمة عن الوجود و عدمه فنملا عن السريان فانه لا ينعقد له ظهور تصورى بالنسبة الى الاطلاق فضلاً عن الظهور التصديقي اللهم الا ان يدعى بناء العقلاء على حجية الظن المذكور و دون اثباته خراط القتات و حيث ان للكلام المشتمل على المطلق حين القائه في مجلس التخاطب ظهور في الاطلاق

بالوجدان بعد احراز كونه فى مقام الافهام مع عدم ذكر القيد ثبت ان المعنى مراد بالارادة الاستعمالية لا المراد الجدى ويكون الظهور حجة فيما لم تكن حجة اقوى على خلافه والفحص عن منافيه و معارضه لا لتحصيل الظن بالمراد (و مما ذكرنا ظهر سقوط ما فى تقريرات الشيخ قدم من ان للمطلق جهات عديدة و سقوط اطلاقه من جهة لا ينافى بقاءه على اطلاقه من جهة اخرى انتهى ملخصا) وجه السقوط ان الخطب فى انعقاد اصل الظهور فى الاطلاق مع فرض عدم احراز البيان فكيف يكون للمطلق اطلاق من جهة اخرى و لعل قوله فتأمل جيد اشارة الى منع انعقاد الظهور التعليقى من اصله حسبما نبهنا عليه آنفا (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام ان مراتب الدلالة ثلاثة الاولى الدلالة التصورية الناشئة من سماع اللفظ (الثانية) الدلالة التصديقية اعنى بها انعقاد الظهور فيما قاله المتكلم بحيث يكون قابلا للنقل واقعا و هذه الدلالة تتوقف على عدم وجود القرينة المتصلة ولا يضربها وجود القرينة المنفصلة (الثالثة) الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم واقعا و هذه الدلالة تتوقف على عدم وجود القرينة مطلقا متصلة او منفصلة وعلى ذلك يبتنى لزوم النقص عن المقيدات والمخصصات المنفصلة فيها اذا كان دأب المولى افادة مراده بقرائن منفصلة وبلحاظ هذه المرتبة من الدلالة قدينا فى محله على كون القيد او المخصص المنفصلين و ارد اعلى اصالة العموم و الاطلاق و الا قبلحاظ المرتبة الثانية من الدلالة يكون القيد و المخصص المنفصلين كما على اصالة العموم و الاطلاق لا و اردا عليهما انتهى كلامه) اقول لعل المرتبة الثانية من الدلالة على المراد الاستعمالية و ان كان قدس سره يتحاشى عن اسم (بيانه) انه لاشك انه لا يصح الاخبار عما قاله المتكلم و النقل بالمعنى باى لغة اراد الناقل الا فيما اذا اراد المتكلم افهام مراده و اظهار مراده بوضوح عدم صحة ذلك فيما صدر من النائم و السامى مثلا فمتى قال اعتق رغبة مع التقييد بالمؤمنة واقعا بكلام منفصل فهل يصح الاخبار بان المتكلم قال يجب عتق اى رغبة مؤمنة او كافرة وقد اعترف قدس سره بعدم كون القرينة المنفصلة مضرة بهذا الظهور فصحة الاخبار تتوقف على ارادة المتكلم افهام مراده المستعمل فيه فى مجلس التخاطب و المفروض عدم نعلق ارادته الجدية بعق غير المؤمنة و هى التى نسميه بالارادة الاستعمالية فانكاره لذلك مناقشة فى النسبية (و نحن نقول ليس للكلام بعد الدلالة التصورية الاهذه الدلالة التصديقية

وهذا الظهور بعينه كاشف عن المراد الجدى و يكون حجة عليه مالم ينكشف الخلاف ولو بالظفر على حجة أقوى (والدليل) على ما ذكرنا من وحدة الدلالة التصديقية من وجهين (الاول) انه لا شك فى توقف حصولها على احراز كون المتكلم بصدد بيان مراده وفى مقام ارادة افهام مراده ولو بمعونة الاصل العقلايى فان عقاد الظهور التصديقى يتوقف على احراز ارادة المتكلم افهام مراده حتى يصح الاخبار بان المتكلم قال كذا فالارادة الاستعمالية مكشوفة قيل انعقاد الظهور التصديقى اما بالقطع او ببناء العقلاء فهذا الظهور لا يكون كاشفا عن الارادة الاستعمالية فلا جرم انه كاشف عن الارادة الجدية ومعه لا يمكن انعقاد ظهور آخر اذ لا مكشوف له حسب المفروض ويمتنع وجود الكاشف بدون المكشوف (الثانى) انه لا شك فى امتناع انعقاد الداليتين التصديقيتين فى عرض واحد لكلام واحد لوضوح ان الدلالة التصديقية متفرعة على الاستعمال و افناء اللفظ فى المعنى ويمتنع تعددها فى آن واحد فى كلام واحد فلا بد ان تكون احديهما فى طول الاخرى كما فى الدلالات الالتزامية وهى متفرعة على اللزوم الواقعى مع قطع النظر عن اللفظ ومن البين عدم اللزوم بين ارادة الافهام والارادة الجدية وربما لا يكون هناك الارادة جدية كالمطلق الذى لم يتعقبه تقييد اصلا فلا معنى لانعقاد الظهورين مع وحدة المكشوف (قوله اذا ورد مطلق ومقيد متنافيين فاما يكونان مختلفين فى الاثبات والنفى) (اقول انما الكلام فى هذا المبحث فى المنفصلين اذ لا اشكال فى القيد المتصل انه بيان للمطلق مع كونه ظاهرا فى التقييد اذ لا يتم مقدمات الحكمة للاخذ بالاطلاق مع وجود القيد ومهما كانا فى كلامين منفصلين مع كونهما مختلفين فى الاثبات والنفى فلا اشكال فى التقييد فى هذه الصورة و تقييد وجوب عتق مطلق الرقبة بغير الرقبة الكافرة سواء كان النهى تحريما او تنزيها حتى على القول بجواز الاجتماع لما مر غير مرة من ان مورد هو اختلاف الطبيعتين بحيث لا يكون احديهما مأخوذة فى الاخرى فى عالم الذهن والتقييد بالكافة ملحوظ فى مطلق الرقبة فى عالم الذهن فيمتنع توجيه الحكمين المتضادين الى المقيد وهما الوجوب والكراهة فلا بد من حمل وجوب العتق على غير الكافرة نعم لو علم من الخارج وجوب العتق مطلق حتى فى الكافرة فلا محيص من الالتزام بكون خصوصية الكفر منقصة عارضة فى خصوص الفرد كمنقصة الكون فى العمام بالنسبة

الى طبيعة الصلوة فى قوله لا تصل فى الحمام لكن هذا خلاف ظاهر الدليلين لا يصار اليه الا بدليل خارجى من اجماع ونحوه (قوله وقد استدل بانه جمع بين الدليلين وهو اولى) (اقول) هذا مذکور فى تقريرات الشيخ (قال فيه فاستدل الاكثرون بانه جمع بين الدليلين وهو اولى واورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر كحمل الامر فيهما على التخيير او فى المقيد على الاستحباب والاول باطل لعدم معقولية التخيير بين الفرد والكلى والثانى فاسد لما عرفت من ان التقييد ليس تصرفاً فى معنى اللفظ وانما هو تصرف فى وجهه من وجوه المعنى الذى اقتضاه تجرده عن القيد مع تخيل وروده فى مقام بيان تمام المراد وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال فلا اطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً فلا يعارض ذلك بالتصرف فى المقيد بحمل امره على الاستحباب انتهى) (و اورد عليه الاستاد بقوله (وانت خير) اقول توضيحه ان مقدمات الحكمة قرينة متصلة موجبة لانقضاء الظهور للمطلق فى الاطلاق والبيان المعلق عليه هو عدمه فى مقام البيان لا اعدام البيان مدى الزمان فالظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان بل يكون كاشفاً عن عدم كونه مراداً جدياً فلا يثلم بالمقيد ظهور المطلق فى الاطلاق فيكون المقيد معارضاً لا قرينة عليه شارحة له كى يقدم ظهوره عليه و لو كان اضعف فالملك فى التقديم اقوائية واحد من الظهورين وربما يكون ظهور المطلق فى الاطلاق اقوى اذا كان معتضداً بمعاضد خارجي كال تأكيد ونحوه من القرابين (وقياس المقيد المنفصل بالمتصل و ان الميزان فى قرينته على الآخر هو فرضه متصلاً به فى كلام واحد فان كان لازم الاتصال هو كونه صارفاً لظهوره ومبيناً للمراد منه فيعلم كونه قرينة له قياس مع الفارق) لوضوح ان التقييد بالمتصل فى كلام واحد يمنع عن انقضاء الظهور للمطلق بخلافه فى المنفصل ولا معنى لانقضاء الظهور بعد انقضاء ورود مقيد منفصل والاوجه لحكومة المقيد على المطلق ما لم يكن بلسان الشرح (بقوله اعنى) او التنزيل فلا ورود ولا حكومة له عليه اصلاً وقد مرشطر من الكلام فى معنى الحكومة فى مبحث الاجزاء (فما فى تقريرات بعض الاعلام لا يخلوا عن النظر) ولا فرق فيما ذكرنا بين ورود المقيد قبل زمان العمل بالمطلق او بعده لان البيان اللازم على المولى هو البيان حال القاء الكلام لا الاعم منه الى زمان الحاجة ضرورة استقرار بناء العقدان على التمسك

بالاطلاق بعد تماميته الكلام في مجلس الخطاب بلاحالة منتظرة الى حضور زمان الحاجة
فالمقيد الوارد قبله كالوارد بعده معارض للمطلق (وفي حمل المقيد الوارد بعد حضور
وقت العمل على النسخ او على التقييد لمصلحة في التأخير وجهان) والكلام هنا في كون ظهور المقيد
مصادماً لظهور المطلق ولا فرق في ذلك بين العورتين فالتفصيل بينهما خال عن التفصيل
(قوله مع ان حمل الامر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزاً فيه فانه في الحقيقة
مستعمل) (اقول) هذا رد لما في التقريرات من ترجيح التقييد عليه لما فيه من التجوز دونه
(توضيح الرد) انه لا شك ان الامر الوجوبي لا يجتمع مع الطلب الندبي في موضوع واحد
لما بينهما من التضاد ومن ثم يحمل الامر بالصلوة جماعة على بيان انها من افضل افعال الواجب
لاعلى الاستحباب الفعلي فلاغرو في كون الامر بالمقيد وجوبياً بداعى بيان الفضل فيه لا بداعى
البعث اذ يتمتع اقتداح داعى البعث الى المقيد نانبا بعد البعث اليه في ضمن المطلق ومن البين
ان اختلاف الدواعى لا يوجب تجزؤاً في مدلول الصيغة مع ان في كونها موضوعة للوجوب
منعاً بل هي موضوعة لمطلق الطلب وان كانت محمولة عليه عند الاطلاق وقدم بيانها في اوائل
مباحث الاوامر (قوله فافهم) لعله اشارة الى ان الحمل على الاهمال على خلاف الاصل
وجه من وجوه الجمع بين الظهورين المتعارضين لان ورود المقيد كاشف عن الخطأ في فهم
المراد الاستعمالي مع ان هذا ليس جمعاً مقبولاً عند العرف ولو كان ورود المقيد قبل زمان
الحاجة حسبما اوضحنا سبيله آنفاً (قوله لعل وجه التقييد كون ظهور اطلاق الصيغة في
الايجاب التعييني اقوى) (اقول) تقريره انه بعد استظهار وحدة التكليف دار الامر بين كون الواجب
اما مطلق العتق فيكون عتق المومنة فرداً من الواجب على نحو التخيير العقلي وانما تكرر
الطالب لبيان الاعتماد بهذا الفرد لما فيه من الفضل والمزية او خصوص عتق المومنة على
التعيين وقد اريد من المطلق وجوب هذا الفرد من اول الامر فاذاً يحمل المطلق على المقيد
لان ظهور الصيغة اعني اعتق رقبة مومنة في الوجوب التعييني اقوى من ظهور المطلق في
الاطلاق وان كان كلا الاطلاقين بمومنة مقدمات الحكمه وهذا من باب الجمع العرفي لامن
باب الحكومة وكون المقيد قرينة مبينة للمراد من المطلق ولا من باب الورد وكون المقيد
كاشفاً عن الخطأ في فهم الاطلاق وقد مر تزيف كلا الوجهين سابقاً (ولا يذهب عليك انه

مع عدم احراز وحدة التكليف لامانع من حمل وجوب المقيّد على التعيّن مع بقاء وجوب المطلق على حاله من الوجوب التخيري بالنسبة الى الكافرة والمؤمنة (وتوهم) اجتماع المثلين في المؤمنة نظراً الى لزوم اجتماع الوجوب التخيري والتعيّني في المؤمنة (مدفوع نقضا) بالعامين من وجه كقوله اكرم عالما و اكرم هاشميا فيلزم اجتماع الوجوبين في العالم الهاشمي (وحلا) بان انطباق عنوانين واجبين على مصداق واحد لا يستلزم انصافه بوجوبين بل يكون متصفا بوجوب واحد متأكد باعتبار تأكد ملاكته اعني المصلحة والخب و الارادة والوجوب امر انتزاعي ليس من سنخ الوجود لكي يقبل الاشتداد وليس يلزم فيه اجتماع لمثلين وقد تكرر ذلك غير مرة في مطاوي كلماتنا ولازم تعدد الوجوب وانطباق المطلق على لمقيّد حصول الامتثالين باتيان المقيّد بخلاف ما اذا اتى بالكافرة فانه يحصل به امتثال المطلق يجب عليه عتق المؤمنة ايضاً ولا كك الامر في حمل المطلق على المقيّد فانه ليس هناك الا واجب واحد لا يحصل امتثاله الا باتيان المقيّد ومع حل الامر بالمقيّد على افضل الافراد بتخير المكلف في اتيان الافضل وغيره ومع الاتيان بغير الافضل كعتق الكافرة يسقط التكليف ذالمفروض وحدة الواجب على نحو الوجوب البدلي ولازمه سقوط بالاتيان باول الوجود وهذا الذي نبهنا عليه من الفرق بين الصورتين هو الوجه في اشتراط احراز وحدة التكليف في هذه المسئلة سواء حمل المطلق على المقيّد او حمل المقيّد على افضل الافراد مع ابقاء المطلق على اطلاقه (قوله وربما يشكل بانه يقتضي التقييد في باب المستحبات مع ان بناء المشهور على حمل) (اقول) قد اسمعناك آنفا ان محل الكلام في هذه المسئلة كون التكليف واحداً مردداً بين تعلقه بالمقيّد ولازمه عدم كون المطلق متعلقاً للتكليف وهذا قضية حمل المطلق على المقيّد وبين تعلقه بالمطلق ولازمه التخيير العقلي بين الافراد وان كان المقيّد ذا مزية من بينهما والمفروض في الاوامر النديية المتعلقة بالمطلقات والمقيّدات كك مثلاً الطلب الندي بمطلق الصلوة وبالصلوة المقيدة بالقيود من الزمان والمكان ونحوهما واحد يكون مردداً بين تعلقه بالصلوة المقيدة ولازمه عدم استحباب مطلق الصلوة مع ان (الصلوة خير موضوع) وبين تعلقه بالمطلق وان كان في المقيدة مزية زائدة وبناء المشهور في باب المستحبات على الثاني اعني حمل الامر بالمقيّد فيها على تأكد الاستحباب مع ان قضية اقوائية

ظهور طلب المقيّد في النّدب التّعيني حمل المطلق على المقيّد كما في الواجبات ولازمه عدم استحباب المطلقات أصلاً فما الفارق بين القيلتين وقد تشتت آرائهم في توجيهه بوجود قوله اللهم إلا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة (أقول) قد افاد الاستاد في توجيهه وجهين (الأول) غلبة تفاوت الأفراد بحسب المراتب (فلنجعل الكلام أولاً في مقام الثبوت فنقول إن المصلحة الداعية على توجيه الطلب النّدبي إلى المطلق و المقيّد (تارة) تكون واحدة ذاتاً و مرتبة فلا محالة يكون الطلب واحداً فيكون المنسوب هو المقيّد خاصة و هذا معنى حمل المطلق على المقيّد (وأخرى) تكون واحدة ذاتاً متفاوتة مرتبة بالاشدّة و الأضعفية أو بالانقصية و الزيدية أو بالأقلية و الأكثرية و بالجملة كان التفاوت بينهما بالمرتبة مع وحدتهما ذاتاً بحيث لو اتى بالمقيّد فقد استوفى تمام المصلحة فلم يبق مجال للاتبان بالمطلق و لو اتى بالمطلق قبل الاتيان بالمقيّد بقي شئ من المصلحة في المقيّد و من البين أن هذا الوجه لا ينطبق على المندوبات المطلقة مطم كصلوة النافلة المطلقة و الزيارة المنسوبة فانها مندوبات و لو بعد الاتيان بالمقيّد و من المعلوم أن الطلب النّدبي في هذا الوجه واحد مركزه نفس المطلق و يكون انشاء الطلب في المقيّد بداعي بيان الفضيلة كما مر بيانه في وجوب المقيّد المشتمل على المزية (وثالثة) تكون المصلحة متعددة ذاتاً بحيث تكون المصلحتان في عرض واحد و إن كانت في المقيّد أقوى و لازمه تمدد الطلب النّدبي فيكون من باب تعدد المطلوب و يكون المطلق مندوباً قبل اتيان المقيّد و بعده دائماً و هذا مبني على كون متعلق الطلب هو الوجود السعي السرياني و أما لو كان متعلقه هو صرف الوجود الحاصل بأول الوجود فلا جرم أن امثال طلب المطلق يتحصل في ضمن اتيان المقيّد فمقدار السعة و الضيق فيه يدور مدار مقدار مفاد الدليل و من البين أن هذا الوجه ينطبق على جل المندوبات المطلقة لو لم يكن كلها فظهر مما ذكرنا أن الوجه الذي افاده الاستاد اعني تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة لا ينهض وجهاً لتوجيه قول المشهور في مقام الثبوت فلا جدوى في استظهاره عن الأدلة في مقام الاتبات (هذا كله في مقام الثبوت و أما في مقام الاتبات فيرد على التوجيه المذكور منع اعتماد المشهور في فهم الانصالية إلى القرينة الخارجية بل الظاهر استفادة ذلك من نفس الدليلين مع قطع

النظر عن الخارج حسبما نص عليه بعضهم فالغلة حصلت من عمل المشهور في حمل المطلقات والمقيدات على تعدد المطلوب غالبا فالغلبة متأخرة رتبة عن الحمل المذكور فلانكون سنداً له اللهم الا ان يقال ان حمل المشهور كان مستنداً الى قرائن خارجية ثابتة في غالب المندوبات حتى صارت الغلبة موجبة لظهورها وانصرافها في تعدد المطلوب ويرد عليه منع حصول الانصراف من تلك الغلبة ولعل قوله (فتأمل) اشارة الى جملة مما ذكرنا (الوجه الثاني) الاتكال الى دليل التسامح في باب المستحبات (تقريره ان) قوله (من بلغ) شامل لدليل المطلق وبلوغ الثواب صادق على مفاده بنحو الاطلاق فيثبت استحباب المطلق بمعونة ادلة التسامح والمفروض ثبوت استحباب المقيد بمعونة دليله (ويرد عليه ان قضية حمل المطلق على المقيد عدم استحباب المطلق وكونه مقصوداً على المقيد لان المفروض التثبت لاستحباب المطلق بذيل ادلة التسامح والجمع العرفي في نفس الدليلين يقتضي حمل المطلق على المقيد ولازمه عدم استحباب المطلق وح يشكل (اولاً) صدق بلوغ الثواب على مفاد دليل المطلق مع تبين ان المراد الجدي منه هو المقيد بعد الجمع العرفي وهذا بخلاف الرواية الضعيفة فان احتمال مطابقتها للواقع مع عدم قيام الدليل على خلافها ينهض لصدق البلوغ على مدلولها (وثانياً) على فرض صدق البلوغ لوجه للقول بتأكد الاستحباب في المقيد اذ هذا كان قضية الجمع بين الدليلين بابقاء المطلق على اطلاقه وحمل المقيد على بيان افضل الافراد المفروض حمل المطلق على المقيد وقضية ذلك مجرد استحباب المقيد بالادلة على زيادة الفضل في المقيد فهذا الوجه لا ينهض توجبها لقول المشهور بزيادة المزية في المقيد مع كون المطلق مستحباً هذا شرح كلام الاستاد متناوها مشاً (ولا يذهب عليك ان قضية هذا الوجه تعدد الطلب المتعلق بالمطلق والمقيد ولازمه عدم سقوط الطلب البدني المتعلق بالمقيد باتيان المطلق اذ اتيان المطلق امتثال لطلبه لا لطلب المقيد ولكل امنها مثلاً بهي له فهذا خروج عن محل الكلام المفروض فيه اتحاد الطلب ولعل قوله (فانهم) اشارة الى ما ذكرنا (والتحقيق في توجيه قول المشهور ان يقال بتعدد الطلب البدني في باب المستحبات اذ لم يقع دليل على وحدته اصلاً وقضية ظاهر الدليلين تعدد الطلبين ولازمه عدم سقوط طلب المقيد باتيان المطلق وهو كك في جل المندوبات النفسية لولم يكن كلها نعم ربما ثبت وحدة الطلب في بعض الاجزاء المندوبة

كالتيكيرة المندوبة المقرونة برفع اليدين بحذاء الاذنين فانه بمطلقها يسقط المقيد ولتزم في مثلها بشبوت الوحدة من الخارج فلا اشكال وقد سبق الكلام في تصوير نحائه في مقام الشبوت آنفا (و دعوى) لزوم طلب الضدين فيما اذا لم يمكن الاتيان بهما جميعا في زمان واحد ولو كان واحد من الطرفين تخييريا فاسدة اذ يكفي وجود المندوحة للمكلف في مقام الامتثال لجواز توجيه الوجوبين فضلا عن النديين (قوله ثم ان الظاهر انه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المشبته والمنفيين بعد فرض كونها متنافيين) (اقول) هل التنافي يتوقف على احراز وحدة التكليف وهل استظهار وحدة التكليف من نفس الدليلين او من الخارج فهنا مسئلتان و بعد اشباع الكلام فيهما نفود الى استقصاء الاقسام (اما المسئلة الاولى) فنقول لاحاجة الى احراز وحدة التكليف في المختلفين بالانبات والنفي (مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) لوضوح ان التنافي حاصل بمجرد اجتماع النفي والانبات في قوله لا تعتق رقبة كافرة فان الرقة الكافرة مورد اجتماع الوجوب بالاطلاق والتحریم بالخصوص وبعد تقييد المطلق بالمقيد يتضييق دائرة المطلق وفضيته وجوب عتق غير الكافرة و حرمة عتق الكافرة وهذا ليس من منخ حمل المطلق على المقيد كما في المشبته فان فضيته انحصار الحكم في مفاد المقيد وليس له ولا للمطلق حكم آخر اصلا بخلاف المتخالفين بالانبات والنفي كما هو ظاهر من المثال المضروب و حيث انه لا تنافي بالذات في المشبته فان وجوب عتق مطلق الرقة لا ينافي وجوب عتق الرقة المؤمنة غاية الامر بتاكيد ملاكه في المقيد فلامحالة يتوقف حصول التنافي على احراز وحدة التكليف وانحصاره اما في المطلق او في المقيد وغب ذا يحصل التنافي بين الدليلين فيتناهى ح حمل المطلق على المقيد بمعنى ان المراد الجدى من المطلق هو المقيد وهو المراد من الحمل هذا في المشبته و كذا الكلام في المنفيين نحو (لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) لوضوح انه لا تنافي بالذات بين حرمة مطلق الرقة و حرمة خصوص الكافرة وانما يكون تحريمها لمفسدة زائدة فيها تتم لو كان للقيد مفهوم و هو عدم حرمة غير الكافرة كان دليل المقيد بمفهومه مخصصا للعام اعني لا تعتق رقبة اذا لئكرة الواقعة في سياق النهى مفيدة للعموم فيصير مفاد الدليلين حرمة الكافرة وعدم حرمة غيرها فيكون خارجا

عن هذا الباب هذا تمام الكلام في المسئلة الاولى (واما الكلام) في المسئلة الثانية فنقول بعد ما ثبت عدم التنافي بين المتوافقين في الاثبات او النفي ثبت الحاجة الى احراز وحدة التكليف من الخارج لامن نفس الدليلين فان القيد في المقيد ظاهر في دخله في شخص الحكم المترتب على المقيد بحيث يتفق بانتفاؤه ذلك الحكم الشخصي ولا يتنفى بانتفاءه نسخ الحكم كى يقع التنافي بينه وبين دليل المطلق المفروض كونه حكما آخرا والمفروض عدم التنافي بين الحكمين ايضا نعم لو كان لظهور القيد في الكلام المنفصل حكمومة على ظهور المطلق في الاطلاق والمفروض ان متعلق كل من الخطابين صرف الوجود المنطبق على اول الوجود اذ لكلام في الاطلاق البدلى لكان لازم الخطابين حصول التنافي بينهما وبذلك يستكشف وحدة التكليف من نفس الدليلين لكننا قد اسمعناك سابقا عدم تمامية ذلك وذهب في قرارات بعض الاعلام الى استظهار وحدة التكليف من نفس الدليلين ومهدله مقدمات عمدتها ما اشرنا اليه (نقل وتعقيب) قال المحشى الشيخ على قدس سره في مقام استظهار وحدة التكليف من نفس الخطابين لاشكال في ظهور المطلق بمقتضى امره ومادته في الوجوب التعيينى بالنسبة الى الطبيعة المطلقة ولازمه التخيير العقلى كما انه لاشكال في ظهور دليل المقيد في الوجوب التعيينى بالنسبة الى خصوص الطبيعة المقيدة وعند ذلك فيحصل محذور اجتماع المثليين في المقيد من الوجوب التخييري والتعيينى منه فلا بد في رفعه امان من التصرف في المادة بتقييد كل منها بوجود مغاير للوجود الماتى به للآخر على تقدير اختيار امثاله في المقيد واما من التصرف في ظهور احد الخطابين بحمله على التاكيد اما في الامر بالقيد بحمله على بيان افضل الافراد واما في المطلق بحمله على المقيد ولكن الاوجه حمل المطلق على المقيد انتهى كلامه ملخصا) اقول قد سبق في صدر كلامه وجه حمل المطلق على المقيد في الواجبات خاصة وفي المستحبات على زيادة العربة في المقيد (قال ويشهد على ما ذكرنا كون اغلب المستحبات كك في الاجناس المختلفة منها لاني خصوص الافراد المندرجة تحت نوع واحد حتى يلزم المصادرة فانه مامن مستحب في اليوم والليلة الا وقد امر بالا هم منها كما يظهر بالمراجعة اليها بخلاف الواجبات انتهى موضع الحاجة) وفيه ان الغلبة على تقدير ثبوتها تفيد الظن فذن لا يتعين حمل المطلق على المقيد ويمكن التصرف في مادة المطلق بتقييدها بغير متعلق المقيد دفعا لمحذور اجتماع

المثلين نعم لو علم من الخارج وحدة التكليف لزم بحكم اقوائية المقيد حمل المطلق عليه مع انه لا حاجة الى التصرف في المادة ايضاً فان تأكد الوجوبين في المقيد ينهض دفعا لمحدور اجتماع المثلين (اذا تمهد ذلك فلنعد الى التقسيم و التمييز بين الاقسام بمالهما من الاحكام فلنفرض الكلام فيما كان متعلق الحكمين متحداً في المطلق و المقيد سواء كان مرسلين او معللين (كقوله اكرم عالماً و قوله اكرم عالماً عادلاً و قوله ان جائك عالم فاكرمه و قوله ان جائك عالم عادل فاكرمه) و بالجملة نفرض الاتحاد في متعلق الحكمين بجميع القيود لكي يتمحض الاتفاق و الاختلاف في الحكم خاصة فنقول (القسم الاول) ان يكون المطلق والمقيد متفقين في واحد من الاحكام الخمسة التكليفية وقدمرا لكلام في المتفقين في الوجوب لو الندب والحرمة وانه لا بد من احراز وحدة التكليف من الخارج في حمل المطلق على المقيد والا فلا وجه للحمل ولا ضير في العمل على طبقهما والالتزام بالتأكد في مادة الاجتماع لدفع محدور اجتماع المثلين وكذا الكلام في المتفقين في الكراهة او الاباحة ولكن الاباحة في المطلق اقتضائي وفي المقيد فعلي ويكون عنوان المقيد طارياً على المطلق فلا ضير في اجتماعهما في المقيد ولا معنى للتأكد في الاباحة كما لا يخفى (القسم الثاني) ان يكون المطلق والمقيد مختلفين في الحكم في واحد من الاحكام الخمسة ويتشعب منه شقوق كثيرة (منها) ان يختلفا في الوجوب و الحرمة اما بان يكون المطلق واجباً والمقيد حراماً (نحو اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة) وقد اسمعناك ان المناقات الذاتية بينهما في مادة الاجتماع كافية في لزوم تقييد المطلق وقلنا ان معنى تقييده هو تضيق دائرة الاطلاق وقصر وجوب العتق على غير الكافرة لاحتلال المطلق على المقيد لان معناه كون المراد من المطلق هو المقيد ومع كون حكم المطلق هو الوجوب وحكم المقيد هو الحرمة يتمتع ذلك الاثماً اذا امكن التصرف في الهيئة في واحد من الخطابين والمفروض عدم امكان هذا التصرف اذ الكلام في هذه الاقسام محض في التصرف في المطلق اما بتضييق دائرة الاطلاق او بحمله على المقيد (واما اذا كان المطلق حراماً والمقيد واجباً (نحو لا تعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة) فربما يعد ذلك من بساب التخصيص نظراً الى وقوع النكرة في سياق النهي وكيف كان ففي هاتين الصورتين لا حاجة الى احراز وحدة التكليف في تضيق دائرة الاطلاق وقصره على غير المحرم بل لو فرض احراز وحدة التكليف خرج

عن باب التقييد قصراً وحملاً اذ القصر يرجع في الحقيقة الى قضية موجبة جزئية وسالبة جزئية
والمفروض العلم بوحدة التكليف كما ان قضية الحمل كرن المراد هو المقيد ومع اختلاف
الحكمين يمتنع الحمل (ومنها) ان يختلفان في الوجوب والندب (اما) بان يكون المطلق
مندوباً والمقيد واجباً كاستحباب المطلق الر كعتين ووجوب الر كعتين في الصبح ولمكان امتناع
الاستحباب الفعلي مع الواجب الفعلي يقيد المطلق بغير الواجب ومعه لا يبقى دليل كاشف
عن التأكد في المقيد او بان يكون المطلق واجباً والمقيد مندوباً كالصلوة الواجبة مع الجماعة
و يمتنع تقييد المطلق فلا بد من الالتزام بالتأكد فيكون الوجوب في المقيد فعلياً والندب فيه
ملا كياً (ومنها) ان يختلفا في الوجوب والكراهة (اما) بان يكون المطلق واجباً والمقيد
مكروهاً فان ثبت من الخارج ان الكراهة من باب العبادات نحصل ولا نصل في الحمام فلا
محالة يكون المقيد واجباً وان كان حزاظة في خصوص الفرد والا فلا بد من تقييد الواجب
بغير المقيد او بان يكون المطلق مكروهاً والمقيد واجباً فلا بد من تقييد المطلق بغير المقيد
اذ يمتنع اجتماع الكراهة والوجوب في المقيد (ومنها) ان يختلفا في الاباحة وواحد من الاحكام
الاربعة وح لو كان المطلق مباحاً والمقيد محكوماً بواحد منها كان الاباحة اقتضائية وحكم
المقيد فعلياً نظراً الى طرو عنوان المقيد على المطلق فاذاً لا حاجة الى التقييد اصلواً لو كان
المطلق محكوماً بواحد منها والمقيد مباحاً كانت الاباحة فعلية فلا بد من تقييد المطلق بغير
المقيد فيتضيق بذلك دائرة المطلق ولعلك بمعونة ما ذكرنا تقدر على استكشاف احكام ساير اقسام
المتخالفات (قوله من استظهر اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره من قرينة حال او مقال)
(اقول) قد عرفت ان الحاجة الى استظهار اتحاد التكليف انما تكون في المتفقين في الحكم لافى
المختلفين فربما يستظهر ذلك من وحدة السبب مع فرض الاتحاد في المتعلق والحكم (نحو ان
ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة) فان المتفاهم عرفاً من وحدة السبب
اتحاد التكليف وان لم يساعد عليه العقل الا في الواحد الحقيقي من كل جهة فانه لا يصدر
منه الا واحد بخلاف الواحد من جهة الكثير من جهة اخرى فانه لا مانع عقلاً من كونه سبباً
لازيد من واحد (واما اذا تعدد السبب) نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت فاعتق رقبة
فلا حمل ح لان قضية تعدد السبب تعدد السبب ولو كان السبب جعلياً حسبما اشبعنا الكلام

فيه فى مبحث المفاهيم ومهما كان دليل المطلق معلا و داليل المقيد مرسلا (نحو ان ظهرت فاعتق رقبة وورد فى دليل آخر (اعتق رقبة مؤمنة) امتنع الحمل لان المفروض عدم النفاى بينهما ذاتا فان وجوب عتق مطلق الرقبة بسبب الظهار لا ينافى وجوب عتق خصوص المؤمنة معط غايه الامر يمكن امتثال كلا الخطابين بعد تحقق الظهار فى عتق خصوص المؤمنة و يتأ كدالوجوبان فى هذه الصورة ولكل منهما مادة الافتراق ولوفرض احراز اتحاد التكليف فيهما من الخارج لم يصح الحمل ايضا اذ لكل من الخطابين اطلاق من جهة و تقييد من جهة اخرى ولو قيد كل واحد بالآخر كان لازمه وجوب عتق خصوص المؤمنة بعد تحقق الظهار و هذا حكم مناف لمداول كليهما لان المفروض ان التكليف مردد بين ان يكون مطلق الرقبة بعد تحقق الظهار واجبا فيجوز الاكتفاء بعتق الكافرة وبين ان يكون خصوص عتق المؤمنة واجبا سواء تحقق الظهار ام لا فيجوز الاكتفاء بعتق المؤمنة عند عدم تحقق الظهار وقضية التقييد من الجانبين عدم جواز الايمان بمادة الافتراق اصلا لامن جانب المعلل ولا من جانب المرسل وهذا حكم ثالث خارج عن طرفى الترييد ومن البين انه لاوجه للالتزام بتقييد واحد من الاطلاق وابقاء الآخر على حاله اذ لايساعد العرف على هذا الجمع وليس فى البين شاهد عليه و متى كان المعلل مقيدا والمرسل مطلقا (نحو ان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة) وورد فى دليل آخر (اعتق رقبة) فلاضير فى حمل المطلق على المقيد مع احراز اتحاد التكليف من الخارج هذا كله مع اتحاد متعلقى الخطابين وامامع الاختلاف نحو اكرم هاشميا وجالس هاشميا عالافلاوجه للحمل اصلا لجسماظهر وجهه مما سلفناه (قوله فاذا ورد مثلا ان البيع سبب وان البيع الكذائى سبب وعلم ان مراده) اقول قد مر غير مرة ان الامور الاعتبارية على قسمين (اما ان لها منشاء تنتزع منه وتكون تبعاله فى الحصول فى الخارج ومن البين انها ليست قابلة لتعلق الجمل بها ابتداء تكوينا او تشريعا بل يتعلق الجمل بالمنشاء كالطهارة المنتزعة عن الغسل و كالنجاسة المنتزعة عن الاعيان النجسة او المتنجسة (او) لا منشاء لها بل من المخترعات العرفية التى يتعلق بها الجمل ابتداء كالملكية و نحوها التى اخترعها جاعلها لتنظيم امور البشر فى معاشهم و مناكحهم و فى كلا القسمين لا يعقل حصول الامر الاعتبارى فى المقيد ثانيا بعد حصوله اولافى المطلق (ا) فى القسم الاول فلان المفروض انه يتبع فى حصوله لتحقيق منشأه

و بعد حصوله بتحقيق المطلق يستتبع حصوله ثانياً بالمقيد لاللزوم اجتماع
 اذ ذاك المحذور لا ينسحب في الامور الاعتبارية بل لعدم امكان صيرور
 منشاء بعد كون المطلق باطلاً منه منشاء وتعلق الجعل التشريعي به ثانياً من قب
 وهذا بخلاف ابداع الوجوب في المقيد بعد ابداعه في المطلق اذ الوجوب قد
 تحقق الاشتداد في ملاكه حسبما مريانه مستوفي نعم بناء على القول بكون
 امورا واقعية قد كشف عنها الشارع وفرض كونها قابلة للاشتداد لا يحجر
 بتحقيق المقيد ولازمه التاكيد اكن هذا القول بعيد عن الصواب وقد مروج
 في مبحث الصحيح والاعم في ذيل اسامي المعاملات (واما في القسم الثاني
 نهوض الملة الغائية الداعية للجاعل على جعل الملكية مثلاً عند تحقق الد
 علة اخرى داعية لجعلها عند حصول المقيد فحصول الملكية ثانياً عند تحقق ال
 (اذا تمهد ذلك ظهران مراد الشارع معلوم من الخارج دائماً في الاحكام الو
 وان مراده اما البيع على اطلاقه او البيع الخاص فلا بد من حمل المطلق ع
 توجه النظر فيما في حاشية الشيخ على قدمه (قال وان كانا مشبتهين فالظاهر
 هو العمل بهما لعدم المناقاة بينهما في الحكم الوضعي لكونه بمنزلة الاخبار
 ويجوز الاختيار عن تاثير شئ متعدد بالاستلزام لاجتماع المثلين في المق
 هذا الاخبار كذب لان صدقه يتوقف على صدور الملكية ثانياً من الجاء
 غير الشارع وقد عرفت عدم امكانه مع عدم الداعي (وقد سبق سابقاً ما
 في البيع ونحوه للملكية وتقدم سند المنع في مطاوي كلماتنا غير مرة
 مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات) اقول
 اطلاق مفهومى والى اطلاق سعى والثاني كما في اطلاق صبغة الامر المح

وهذا هو المراد من العموم الاستيعابي و يحتاج الحمل عليه الى مؤنة زائدة كالعموم البدلي و قد نبه عليها الاستاد فيهما (و اخرى) باعتبار الباعين و اختلاف حالا لنهم من الكسارة والصنارة و نحوهما و هذا اطلاق آخر يحتاج الى احراز مقدمات الحكمة بالنسبة اليه (و فائدة) باعتبار بقاء العلية ببقاء الموضوع مالم يطرأ عليها منيل شرعي و يكفي في الحمل على الاطلاق من هذه الجهة عدم تقييد الحكم باداة الغاية كما في الملكية الباقية الى ان يطرأ عليها ناقل من النواقل (و رابعة) باعتبار كون الحكم التشريعي باقيا في الشريعة مالم يتعقبه النسخ و يكفي للحمل على هذا الاطلاق الاستمرارى احراز كون الشارع اعنى الله تعالى في مقام جعل الشريعة والملة الامة في كل ما جاء به النبي ص و لا يخص بذلك حكم دون حكم ولا حاجة الى التثبت بنيل الرواية المعروفة (حلال محمد ص حلال اليوم القيمة) (قوله) ثم لا يخفى انهما و صفيان اضافيان (اقول التقابل بين المجل و المبين تقابل العدم والملكية اذا الكلام هو المقسم لا مطلق اللفظ ولو كان مهمل حسبما عرف المجل هنا لم يتضح دلالة) و من المعلوم ان الكلام من شأنه بحسب متفاهم اهل اللسان ان يكون معنى ظاهراً فيه بسبب الوضع او القرينة العامة او الخاصة المحفونة به فتنبى لم يكن ظاهراً عندهم لعدم احتفافه بالقرينة كن مجرلا فيكونان من الامور الواقعية كما هو الشأن في هذا النسخ من التقابل و يشهد لذلك وقوع النزاع في اثبات الظهور في غير واحد من مباحث الالفاظ كما في مادة الامر وصيغته و مادة النهي وصيغته و نحوهما اذ ربما يقع الشك في الظهور لتراكم الاحتمالات فتقع الحاجة الى المراجعة الى العرف الذين لم يصراذهانهم مشوبة بالشبهات و لم يتراكم عندهم الاحتمالات و من الين انهما لو كانا من الامور النسبية الاضافية لكان الظهور او عدمه وجدانيا لم تقع الشك فيه و لم تدس الحاجة الى المراجعة الى العرف وهذا ظاهر نعم ربما يعرض لذلك الظهور الواقعي اجمال بالعرض عند واحد لعدم العلم بالوضع او لتصادم الظهور بما حلف به لديه و نحو ذلك و هذا الاجمال من سنخ الاضافة المفهومية التى تعرض لكافة الموجودات لا الاضافة المقولية و تكون متأخرة عن الظهور بالذات كما هو الشأن في هذا النسخ من الاضافة فهذا المجل والمبين بهذا المعنى ليس في عرض ذاك و لا ينقسم الكلام اليهما اولاً و بالذات (و لا يذهب عليك

انه ليس مراد الاستاد قصرهما على المفهوم الاضافي لانه صرح في صدر كلامه بان الميّن
ما يكون بحسب متفاهم العرف قالوا لخصموس معنى الضفلا يرد عليه الاشكال ،
تم الجزء الثالث بعون الله تعالى وحسن توفيقه

