بدائع الأفكار

تأليف

آية الله الشيخ ميرزا حبيب الله الرشتي

بدائع الأفكار

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۰۲۸۸۹
تاریخ ثبت :

تأليف

آية الله الشيخ ميرزا حبيب الله الرشتي

مؤسسة آل البيت عليهم السلام
لإحياء التراث .

هذا هو الكتاب
المسمى ببدائع الافكار ومبادئ
افكار العالم العامل فخر الاواخر والاوائل
مصدر العلوم ومجلى المعالم والرسوخ
الفقها وخاتمهم واعلم العلماء واوفقهم
رئيس المحققين والمدققين شمس العلماء والمجتهدين
عماد الملة والدين العلم العلامة الاواه
مولانا الاجل الحاج ميرزا حبيب الله
طاب ثراه وجعل الجنة مثواه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي حكم ابدع الاكوان واودع فيها اسرارها بكون ما كان وشرف نوع الانسان بعلم البيان وعرفه مناهج التراجم وبعالم الاذهان وجعلها فروعا مبنية على اصول واركان منبثة ضفا انبعاث الاغصان عن الاشجار منطلعة منها طلع الثمار من الاكمام والازهار حمدا لا نديك نهاية ولا يحيط بعدة السنة الاقلام والاعصار ونشهد انك الرب المنزه شانه عن التغير والمولى الذي رجع طرف الوهم عن كنه حسير المنزع على عباده بتسهيل كل بغيته خيبه والجاعل لهم من عقولهم افضل هداية وغنيه شهادة تعقدها خير عقده يوم الحشا وانوي ربقة قبل الشهادة والثواب ونصلي على خير من ارسله بشيرا ونذيرا ورزينه من بعثه في الورى سراجا منيرا وآله الطيبين الطاهرين من الرجس تطهيرا اما بعد فان شرف الاصول مما لا يخفى على ذوي التمييز والعقول فهو لعمري من اجل العلوم الدينية واعظم ما انفق عليه الاحكام الشرعية واهم ما يلزم الفقيه الاهتمام به واقوم ما يتهيأ لهم لتحصيله وطلبه ومن هنا اشتدت عنايتهم بتهذيب اصوله واحكام قواعده وترتيب فصوله واتقان مطالبه وتقريب محصوله فكم لهم فيه من مختصر كاف في احراز قصب السبق ومطول وافي في جمع فرائده وتحرير ما اعشر على ارتفاع مفارجه وظهور معالمه ووضوح مناهجه الى ان انتهت النوبة الى ذي العلم المنيف وعضد الدين الحنيف ومالك ازمة التاليف والتصنيف الفوث الاهل والغيث الهامل والغيات الراسي والشائل البحر الذي هو الزخر والجهبذ الذي من تضلعه على ما كائل بحر تمد بلاجزر مواهبه والبحر عجب الحذاق جزرا بحر حكمها المتطاول الامواج وربة نعمائها المشرفة بنوره الخاج والمولى الهمام العالم العامل والفاضل الكامل بحر الفواضل والفضائل ونجم الاماثل والاماجد فاتح صحيفة السداد والرشد وخاتم رقيم الفضل والفطانة والاجتهاد رئيس المحققين والمدققين واستاذ العلما الراسخين وشمس الفقها والمجتهدين نجم اهل الفضل المجتبى ومحط ارباب العلم والنهى قطب رحى المجد الاثيل ومحيط دائرة الفضل الجميل شيخنا الاكمل الاجل واستاذنا الاوحد الافضل العالم العلامة الاواه مولانا الاجل الميرزا حبيب الله متعنا الله تعالى الهناب ظلاله على مفارق الانام وعمرانه بوجوده الشريف ودوارس شرع الاسلام منا دامت الفروع مترتبة على الاصول والتفصيل الطلوع والاوائل وعقد المشكلات منحلا بانامل المكارم وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول فاجرى في ميدان هذا السددين كبت فضل بعد بعز بن فكان بالمصدين المثل السائر شاهد عدل كم ترك الاول للاخر فخرا بعد بيانه ابخل حاد من الشبهات واخلق بجفيفة الرائقة عقد المشكلات واقتض بيان تدفقه الفائقة مغالق المعضلات فكم ابدع فيها من افكار ثاقبة واذعن له الفضل على كل حاذق ثاقب حتى تلقتها العقول بالقبول واذعنت لها نحول المعقول والمنقول وحبتها الظنون على مكنون المنافع حتى رصعها كما رصفها ادام مجده بالبدايع وقال سلمه الله تعالى **القول في اصول الفقه** وهو علم يعرف به حجج الله تعالى على احكامه الشرعية وقبل الخوض فيها لا بد من تمهيد مقدمة مشتملة على امور تقضي البادي اقتفاء لاثار الغور والمقدمة بفتح الدال مفعول الى مقدمه الجيش وهي في هذا الاطلاق اسم جنس يطلق على الكثير والقليل ثم الى كل ما يتوقف عليه الغرض الاصلي ومسائله على ما لا يتم الواجب الا به وعلى طائفة من المطالب المذكورة امام المقصود من العلوم المدونة لتوقفها عليها ولو حصل الاطلاق الاخيرين من جهتين لان النقل الاول لم يكن بعيدا وهو متاخرة من قدم بمعنى تقدم لانها متقدمة على المقصود الاصلي من علم او فعل او غيرهما او من قدم المتعدي لانها تقدمه سائرها على غيره وفتح الدال خلف على ما ذكره غير واحد من اهل الحاصل ولعل نظرهم الى انها ان اخذت من اللازم فالمعنى ما ركب الدال ليس الا وان اخذت من المتعدي فمقتضى المناسبة المذكورة كسر الدال ايضا وبه نظر لهذا اخصا المناسبة فيما ذكر فتفرد بفتح الدال بملاحظة انها

في تعريف اصول الفقه

امور يجب تقديمها الانسان امام المقصود الموقوف عليها او لفائدة اخرى ثم من عادة القوم جعل المقدمة تارة ظرفا لما يذكر فيها من الامور واخرى مظروفا مع ان كلا منهما حين الاخر والظرفية تستدعي المغايرة كما لا يخفى ولعل المغايرة هنا اعتبارية بمعنى ان اصل الظرفية كلك وهي عبارة عن هذه الامور تارة بالاجمال واخرى بالتفصيل فيجعل ظرفا باحد الاعتبارين ومظروفا بالاخر ومن هنا جعل الواحد الشخصي تارة ظرفا واخرى مظروفا للشخص آخر واستعمال كلمة في الظروف الاعتبارية كما في قولهم الكرم في العرب ونحوه ليس على وجه الحقيقة الواضحة بل لانه عاملة بتنزيل الظروف والمظروف الغير الحسيين منزلة المحسوسين ضربا من التوسع والتسامح نظير اطلاق الالفاظ المقدرة على ما ينقص شيئا من مقاديرها المقيدة على ما هو المختار فيها الان المتبادر من الظرفية المصرح بكونها معنى تجيء هي الظرفية الحقيقية كما ان المتبادر من كلمة في ايضا ذلك بناء على جريان التبادر في اوضاع الحروف ونحن لم نكون استعمال الكلمة في نحو امثال هذا المقام مجازا لغويا بمكان من السقوط والمبادي جمع مبدء والمراد بها في المقام جملة من المطالب العلمية المذكورة في المقدمة من مبادي البصيرة وبين ما يتوقف عليه تحصيل العلم وهي على ضربين احدهما التصورية والاخرى التصديقية اما الاولى فقد جعل منها جماعة منهم العضدي تصور العلم وتصور الموضوع وتصور الاحكام والتحقيق ان جملة من المبادي الاحكامية المذكورة في كلامهم تصديقية كمسئلة مقدمة الواجب وتحقق الوجود وامتناع المتباينين ولعل غرضهم من جعل المبادي الاحكامية من المبادي التصورية ما عداها وفي كلام العضدي اشارة الى ذلك حيث صرح بان المعدود منها تصور الاحكام واما الثانية فتنقسم الى المبادي الكلامية والمنطقية والعربية ومنها ايضا ذكر فائدة العلم ومرتبته وشرفه وفي كون جميع ما ذكر في المبادي اللغوية تصديقية ايضا نظر فان جملة منها كتعريف الحقيقة والمجاز وتعريف اللفظ وتقسيم الالفاظ ونحوها تصورية كما لا يخفى ثم ان ههنا اشكالا متعلقا بالمبادي يتبين على جعل منها بعض المحققين الاول يتبين عليه التحقيق الكاظمي في المحصول ان المبادي ما يتوقف عليه العلم بحسب امتناع حصوله بدونه وما يتوقف عليه الشروع او البصيرة وقد جعلوا من الاول المبادي اللغوية والمنطقية والاحكامية والكلامية مع ان علم الاصول غير متوقف عليها اصلا ولعلهم لاجل ذلك اعتبروا التغاير الى حد ما بالاضافة الى العلم بان المراد بها ما يتوقف عليه البصيرة في العلم لا اثر يمنع بدونها والجواب ان هذه الامور مما لا بد منها في تحصيل العلم كما لا يخفى فهي مقدمة للعلم كما ان الامر كذلك بالقياس الى كل ما ذكر امام المقاصد الاصولية شرعا لها اعني العلم لشدة توقفه عليها وقد اجاد صاحب المعالم حيث جعل المبادي اللغوية ومقاصد الاصول مقدمتين للفقه الشتمال المبادي معدودة من اجزاء العلم فكيف يذكر في المقدمة مع جزء منها اقول والجواب ان المبادي اطلاقين احدهما ما يتوقف عليه تحصيل العلم وثانيهما ما يتوقف عليه نفس العلم كتصور الموضوع والمحمول والقضايا المؤلف منها الاقيسة المستدل بها على المسائل والمعدود من اجزاء العلوم منزل على الاطلاق الاخير دون الاول لئلا يكون المبادي بمعنى الموقوف عليه من اجزاء العلم لئلا تكون العلوم الادبية وغيرها من المقدمات من اجزاء الفقه والاصول والكلام لانها تتوقف على علم الادب والمنطق والبيان ومسائل الكلام في بعض مسائل العربية والحساب بالنسبة الى علم الفقه وجوابه ظهر من الجواب الثاني لان مسائل الموقوف عليها مبني على الاطلاق الاول الخارج عن حقيقة العلم جدا وتخلص بعض المحققين عن ذلك بالفرق بين الابتناء القريب والبعيد فجعل من اجزاء العلم الاول دون الثاني وهو ضعيف والحق ما ذكرناه وثالث الاشكال ان ما ذكر في المبادي اللغوية من تصور الموضوع والمحمول والاقيسة الاربع ان تصور الموضوع من اجزاء العلم وقد ذكره القوم مع تصور ما يتبين عليه العلم في المقدمة لا يقال المعدود من اجزاء العلم تصورات محمولات موضوعاتها المسائل والمذكور في المقدمة تصور موضوع العلم تغايرا لانا نقول موضوعات المسائل هي جزئيات موضوع العلم واجزائها لان العلم يبحث عن عوارض موضوعه فاتحدا والجواب ان تصور موضوعات المسائل بالعنوان الاجمالي من اجزاء المقدمة والذي هو جزء من العلم هو تصورها التفصيلي الاول الاولى من الامور المشتمل عليها المقدمة في تعريف العلم فعلم هذا العلم لها اعتباران اضافي وعلمي وقد يجري في باب العموم على بحث عنه بكلا الاعتبارين مع عدم كون الاعتبار الاول مرتبطا للبصيرة بالنسبة بينهما والمقدم الكلام في الاعتبار والاضافي انه خطيء الوضع على الطبع نظرا الى كون الاعتبار العلمي منقولا من الاضافي وانكان العكس كما هو ظاهر ايضا وجمهور كون البحث على العلمي انحصر فائدته في التقديم لاجل كونه المقصود بالذات كما قيل فتقول الاصول جمع اصل وهو في العرف واللغة الحالة التي يستند غيره اليها وهو الاشهر واسفل الشيء كما عن القاموس واسفل المحسوس ومرجع الاخيرين واحد وان توهم مغايرتهما بالعموم والخصوص لان العلو والسفل من عوارض الاجسام فلا يعم غير المحسوس والسابق كما تقول هذا الاستواء الاصل كالبياض والشرف وتوهم جماعة ان هذه الحالات متغايرة فرجح بعضهم ان المقام موضع تعارض قولي اللغة واما ان الوضع فاستعمل فيه ما يقتضيه القاعدة عند تعارض الامرين والحق ان المقام مرجح وان الامر بين النقل والمجاز وثالث ان الامر دائر بين الاشتراك والمجاز والتحقيق ان تعارض هذه الاطلاقات مع قرب بعضها من بعض لا يوجب التوقف بعد المعاني والاصل في ذلك ان دأب العرب التوسع والتسامح في المعنى الحقيقي واستعمال اللفظ في ما يغايرها من المفاهيم من غير الالتزام بمجاز واشتراك او نقل بل بنحو من التوسع كما ذكرناه في نظائر المقام مثل لفظ الاجماع والحقيقة

على قدر اختلاف المعاني فليس من مقام تعارض اقوال الفضلاء لان المثبتين لا تعارض بينهما لا بعد تضاد المحمولين ولا تضاد بين الامتناع بالغير والامتناع بالاعم القول بامتناع الاشتراك وكذا ليس من مقام دوران الامر بين النقل والمجاز لاستدعائه الهجر المعلوم انتفائه في المعاني المزبورة كلا بل من مقام دوران الامر بين الاشتراك والمجاز وسيجئ التحقيق فيه وفق الاصطلاح ذكر الدماماني مرجعها الى الاربعة المعروفة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وذكر ان لفظ الاصل موضوع لخصوص كل من هذه الاربعة نظرا لامكان ارجاع الاستصحاب الى القاعدة والالزم الالتزام بوضعها لجميع الاصول العملية فردا فردا وهو كما ترى واستصحاب الدال الاستصحاب بالنسبة الى سائر الاصول غير معلوم بل المعلوم خلافه ثم لو قيل بوضعه لمجموع الاصول العملية حتى امارات الغلبة مثلا بوضع واحد جامع للكل لم يكن بعيدا خصوصا في السنة المتأخرين بل لا بعد للقول بعدم اطلاق تمام الاصل بالقرينة الا على بعضها واما الراجح فلم يحتمل استعمال الاصل فيه الا في قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة بناء على ما ذكره الكل او الجل من ان المتبادر هو المبني على كون مسألة الحقيقة مرجعها الى الظن النوعي ولو قيل بان مرجعها الى مسألة الغلبة امكن ارادة الراجح في اطلاق الثاني على القاعدة ومنه يظهر حال الاصل في قولهم الاصل في المطلق التقييد ثم الظاهر غلبة الاولين على سبيل الاشتراك لا هما مبنيان على ان القاعدة عبارة عن قضية كلية والدليل سواء اخذ باصطلاح اهل الميزان او على القول المؤلف من القضايا او على اصطلاح الاصوليين عنها بما يمكن التوصل الخ سيأتي لها كما لا يخفى وسيأتي بين المفرد والمركب ثم انهم اختلفوا في المراد من لفظ الاصل في هذا التركيب الاضافي بين من فسره بالمبني عليه بين من فسره بالادلة او القواعد والتحقيق انه لا اختلاف في مثل المقام لما يكاد يعقل لان القصد بعد الارادة بعد تبين الوضع الاصطلاحي يستدعي استعمال الدال كلاما متكلما والا فاللفظ المفرد بعد العلم بوضعه غير معلوم الارادة حتى يسئل عن المراد وان اراد وان نفى المعنى المنقول فالخلاف لم يوجد لكنه لا يلائم كلام جماعة منهم حيث يعللون ما اختاروه من التفاسير بانه ترك الى النقل وان اراد وبيان معنى ينطبق على المعنى العلمي ليس اخذه من النقل فهو انما جيد لكنه لا يوافق ظاهر مقالة الاخرين حيث يستدلون بالمعاني اللغوية واما الخادم والكوه فسيأتي ان شاء الله تعالى الا ان يقال ان المختلفين نظرهم في هذه المقالة ايضا كما مختلف فتعرض عن اخذ منهم وهم الذين لا يرون النقل ابدا معنى ينطبق على المعنى العلمي وعرض اخرين ابدا المناسبة بين المنقول اليه والمنقول منه وكيف كان فتكلم الجماعة يتضح بها حقيقة الحال **الأول** ان ظاهر المعتمد والمحكي عن غيره دعوى التغاير بين المعنى الاضافي والعلمي وهو مشكل لان الاصوليين فسروه بالاستصحاب والراجح فلا مناسبة لهذا العلم كما لا يخفى وكذا ان فسروه بالادلة لان مسائل العلوم موضوعها نفس المسائل او لمكانها على الخلاف الاتي وادلة الفقه موضوع لعلم الاصول فكيف ينطبق على حقيقة وما يأتي من اعتبار حيثية الدلالة في الادلة ينطبق على هذا العلم الباحث عن ذوات الادلة بدعوى ان ملاحظة هذا الاعتبار لا يخرجها عن كونها موضوعا لهذا العلم اما باعتبار ان نفس الادلة امور غير قارة ولو ملحوظا معها تلك الحيثية وحقيقة العلم بقاء المعهود او ملكة هذه التقييدات باعتبار ان الادلة من حيث البحث عن كاشفيتها او اثباتها تتدرج في المبادي المقصد بعد بناء على ما ظهر من عدم كون موضوع علم الاصول هي الادلة معنونة بعنوان كونها ادلة لان المقصد بين موضوعه الموضوع خارج عن حقيقة العلم جدا داخل في المبادي المقصد بين بغير واسطة في علم اخر ففي المعاني مر ان المبنى عليه القاعدة اما الاول فالظاهر انه على هذا العلم جيد من غير ارتكاب خلاف اصلا من نقل او اضمار بشرط ثلاثة احدها ان لا يكون مسائل العلوم موضوعة لملكة المسائل وهو خلاف المشهور وان كان بمقتضى التحقيق الاتي حق الاشتراط واضح لان اصول الفقه على هذا التفسير عبارة عن مباني الفقه والمعنى العلمي عبارة عن ملكة المباني الا ان يقال ان المباني اعم من ان يكون نفس القضايا باللفوظ عليها الفقهاء وملكاتها بمتحقق الانطباق وفيه ان مباني الفقه لا يتناول المتبادر منه سوى العلوم المتوقف عليها الفقه واما غيرها مما لا يبتدر في تحقق الفقه كملكة هذه العلوم او وجود صاحب الملكة او وجود سائر مسائل الاستنباط من الكتب وغيره فلا يذهب الى دخولها تحت المباني في ذهب قريب وثانيها ان نقيد الاضافة الاختصاص او تكون للعهد حتى يرجع الاصول المفسرة بالمباني المختصة بالفقه والمعهودة المراد بها المسائل الاصولية خاصة والا فمن الواضح شمول المباني للعلوم العربية وغيرها مما يتوقف عليه الفقه فكيف ينطبق على هذا العلم خاصة وستعرف ما في هذين الشرطين من المنع وان ذكرهما الاكثر وثالثها ان يكون المراد بالاصول المفسرة بالمباني المباني الاجمالية لا تباين المباني التفصيلية التي هي من اجزاء الفقه عن الادلة المفصلة المستدل بها على المسائل الفقهية وهو ايضا ممنوع وما يأتي في اثبات ان هذا الشرط من ان المغايرة بين الفقه لما كان ملحوظا فالادلة التفصيلية فلا جرم يكون المراد بالمقتضى الاصول المباني الاجمالية مما لا اكراه فيه لان الفقه عبارة عن نفس المسائل الفقهية او ملكاتها واما الادلة التفصيلية فهي غير مراد من لفظ في هذا التركيب الاضافي وان ظننا ان الادلة المستدل بها على المسائل من اجزاء العلوم فاقحام وتأمل بينا وان اصول الفقه المباني الاجمالية والتفصيلية كلتيهما وتمام ذكر ما لها وما عليها في كلام العضدي والبهائي فان الاقل حاول الغرار من النقل

في تعريف اصول الفقه

بتفسير الاصول بالمباني بعدونا الالتزام بخلاف اصل لمن والثاني بسنا كل مع الالتزام بالاضافة حين اطلاق اصول الفقه واراده هذا العلم منه بان يقال علم اصول الفقه وانكان الشرط الاول من الشروط الثلاثة مستغنى عنه بناء على ما قالوا الاخيرا كما لا يخفى لكن القرائن القائمة الى الاضافة في هذا المقام غير مطبوع وانكان الاضافة اوجح من النقل نوعا الامكان دعوى الاتفاق على ثبوت الاصطلاح لهذا التركيب الاضافي في هذا العلم واما الثاني اعني القاعدة فيظهر من بعض المحققين امتناع تفسير الاصول بها في التركيب الاضافي مع الاغماض بامكان ارادة المعنى اللغوي بل بصحته وجهه عندي واضح والعلم مبني على كون المتبادر من الاصول المقترن بالقواعد وحال الاضافة نفس القواعد الفقهية بناء على ظهور الاضافة في اللامية كما هو المتبادر وفي مثل نحو علم قواعد النحو والصرف الاصول ونحن نقول على هذا التقدير ان الكلام فيه مثل الكلام على تقدير تفسيره بالمباني جعلا للاضافة بتقدير اللام الا ان الشرط الثالث لعله غير محتاج اليه على هذا التقدير كما لا يخفى بكون ذلك من التفسير بالمباني كما لا يخفى بقي شيء وهو ان تقدير اللام لا يطابق بين المعنيين كما حاجة الى النقل جدا لان الغرض منه هو الغرض من وضع الالفاظ اعني افادة المراد بسهولة وهو حاصل بدون التقدير ويمكن دفعه بان الغرض المقصود هو وجوب المغايرة بين المنقول اليه والمنقول منه قد يحصل ثم بملاحظة اشتراط الحشو الذهني في ذلك المعنى الاضافي حين تحقق المركب ثانيا بالعلمية فيتحقق المغايرة الاعتبارية بين المعنيين وهو كاف في تعدد الوضع كما في اسم الجنس وعلم الشخص ثم في الفرق بين هذا وبين ما مثل للمقام الثاني بنقل الوضع بالنقل الامر الثاني في بيان المنقول منه على تقدير بعد انطباق المعنيين وثبوت الاصطلاح في هذا العلم فمقول لا اشكال في ان النقل من اصول الفقه بمعنى الاستحقاق غير صالح للمقام وكذا المعنى الراجح كما لا يخفى فبقي كونه منقولا من الاصول بمعنى المباني او القواعد او الادلة ولعل المتبادر هو الاخير حيث يشترط الاصولي في الاضافة بحيث لا يدل نحو علم الفقه على ان مسائله نفس الفقه بل ادلته ثم الاولى بالنقل من احد الاقوال لان التفسير بين ادلة الفقه وهذا المعنى العلمي بين كلي سواء فسر بنفس المسائل او الاصول لجهة او بملكاتها ليكون النقل راجحا لان غلبة المنقول من المقام الى خواص الاصوليين بخلاف التفسير بغيره وبين الادلة فانها حينئذ مطلق ضرورة اعم مباني الفقه عن هذا العلم سواء فسر بنفس المسائل لان مسائل هذا العلم بعض مباني الفقه بناء على عدم افادة الاضافة الاختصاص او بملكاتها اما الاول فلان ملكات المسائل عبارة عن علم المجتهد الحاصل من مزاولتها في الخواطر والا ان ملكة نحو الاصولية من المباني وان لم يكن تفسيرا وكذا الكلام في القواعد على تقدير كون الاضافة لامية كما مر هذا وفي حاشية القوانين نقلا عن بعض الاجلة ان الاولوية بوجه اخر هو لزوم النقل في مدخول لفظ العلم اذا اطلق علم اصول الفقه واريد منه العلمي يعني اذا جعل اصول الفقه بمعنى مباني الفقه امكن ان يقال ان معناه العلمي ملكة ادراك دلائل المباني بخلاف ما لو فسر بالادلة فان تفسير المعنى العلمي بانه ملكة ادراك الادلة غلط فلا بد من العدول عنه افتراء ولا الى ما يكون ملكة ادراكه منطبقا مع هذا المعنى العلمي وانت خبير بانه لجعل الاساس لم يرد من فسر الاصول بالمباني وجعلها اولى من التفسير بالادلة كما لعله ظاهر والمباني والكاشف كما ظهر رجحا الا مما ذكرنا في الامر الاول ومع ذلك فلم يحتمل منه شيئا مع ان تنقيحه ذلك بالنقل امر مخترع منه ربما كيف والنقل امر مخالف للاصل بل الاصول والمتبادر ذلك مخالفة اصلا هذا مع ما في سائر ما ذكره في ذيل الحاشية من وجوه الغنى الى لاجدوى لتعرضها غير مسائلة الادب الامر الثالث في ان تركيب اصول الفقه حين كونه علما هل هو مرجح اضافي وعلى الثاني فهل الموضوع هو مجموع المركب من الجزئين كما هو حال العلم المركب او المضاف حين الاضافة على ان يكون التقييد اخلاليا وفي الغرض التنبيه على غفلة جملة من المحققين هنا حيث ذهبوا وما الى الاخير والا فالامر واضح ضرورة عدم كونه مرجحا لان لفظ الاصول في هذا التركيب لو في حال العلمية لا يجري مجرى الجزء فقط بين الثلاثة واما الاخير الذي ذهب اليه الجماعة فرجحه الى اجماع الاضافة والعلمية وهو كما ترى ربما تظهر بعضهم لبناء الغلبة على ما الرجحان فلم اتضح معناه فان اراد ان بناء الغلبة على الغلبة لذات الماء المعهود من غير ملاحظة الاضافة فضل بتقدير تسليم بنائي مقصوده وهو ممنوع اذ على العلمية حين الاضافة مع ان المقول بانه وظائره كماء الورد من اعلام الاجناس عرفا نقلا من معناه الاضافي كما ترى ثم بناء العلم الشخصي اعني اصول الفقه بناء على ما صرح به بعض وانكان غير قابل بعلم الجنس فيما نحن فيه ما فيه وان اراد ان المستعمل في الماء المعهود هو المضاف بتعدد الاضافة فهو مسلم لكن جميع المركبات الاضافية كذلك كما لا يخفى هذا تمام الكلام في المقام واما المضاف اليه هو الفقه فهو العرف والفقه بحسب اللغة بالفهم والظاهر انه مرادف للعلم ويمكن القول بان الثاني اعم من حيث اختصاص الاول بالادراك الحاصل بالالتفات عن القوة الدراكة فانها بصدد العالم على الله تعالى دون الاول وقد يفرق بينهما بوجوه منها اعتبار سرعة الانتقال في الفهم دون العلم ومنها اختصاص الفهم بما يحتاج عن التكلم وتنبه نظير يظهر من ملاحظة عدة مقدمة سابقة عما يشتغل به الامران كما لا يخفى ولعل الاعتبار الاول منشاء من قال ان الفهم بعض الشيء كما هو ظاهر كلامه كما لا يفهم فانه لا يطلق الا على الظن القوي وهو سهو لان ذلك من خواص الصيغة دون المادة واما

الاعتبار الثاني فلا وجه لما غير ملاحظة استعمال الفهم غالبا خصوصا في لسان اهل التصنيف والتأليف لجاد راك غرض المتكلم فتوهم ان اعتبار هذه الخصوصية في اصل مفهوم اللغوي والعرفي وهو كما ترى وأضعف من الفرق بينه بالادراك المطلق فان الفهم وان لم يجعل بعلم لغة وعرفا وفي اصطلاح علماء المنشر عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وهذا هو المشهور في حد العلم الاصطلاحي ولو بزيادة بعض القيود في بعض الكتب كالزيادة وهو قوله ضلا او دونه ولعل الاحتياج في هذه الزيادة غير ثابت على ما ياتي الاشارة اليه **والعلم** لا طلاقات القصديين الجازم المطابق الثابت على اشكال ضعيف في اعتبار الثاني وقوي في الثالث وهذا معناه العرفي واللغوي وقد يتضمن معنى الشعور فيتعدى بالباء والا فهو متعد بنفسه يقال علمه وعلم به بمعنى شعرت به وهذا الاطلاق بهذا كثير ولا يجوز فيه وان قلنا بان بعض اقسام القسمين يرجع الى الجهل في الحضوريات والادق التقسيم الى الحضوري والقصديي وعليه جرى اصطلاح اهل الميزان والمعقول بل قيل انه من اطلاقاته العرفية الشائعة وجعل منه قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وفيه تامل **وملكة** القصديي وهذا الاطلاق شائع عند الاضافة الى احد العلوم المدونة كقولهم علم النحو وعلم الكلام وقولهم فلان يعلم النحو وقد يجعل منه ما ورد في حق الائمة الطاهرين من ان الله تعالى علمهم علم ما كان وما يكون بدليل اسناد ذلك فيما بعد العلم لو كان المراد القصديي الفعلي انه يكفي ان يقال علمهم وما كان وبذلك يدل الحديث على كونهم عالمين بالقوة لا بالفعل الا ان يجعل لفظ العلم المفعول المطلق مطلق الملكة اي القوة القابلة للفعلية كما في صورة اضافة الى الصناعات مثل الخياطة الثوب كما يقال فلان يعلم الخياطة فان الخياطة لا يتعلق بها القصديي بل علم الخياطة مراد به ملكتها او القوة التي يقتدر بها على فعلها كذا استظهره بعض المحققين في نظر لا تجرد الملكة اي القوة لا يطلق عليها العلم فلا يقال علم العدالة وعلم الامانة وامثالهم فلان يعلم العفة فالمراد تعلم القواعد التي لا بد منها في تلك الصنعة ولذا لا ينسب الى الاضال الفطرية التي لا تتوقف على بعض القواعد فلا يقال علم الاكل او فلان يعلم الاكل وامثالها فافهم **والمسائل** كما قيل في هذه الاطلاقات العلم على العلوم المدونة كما يقال العلم بعربيته بناء على كون اساميها موضوعة لمسائلها لا للملكات قصديتها والارجح الى الثالث والانسب ان العلم معلوم متعلق استعمالي في نفس المسائل المراد بها المحمولات المنتسبة او مجموع القضية لان المسائل البديهية كونها خارجة المشتبهة نحو ان اسامي العلوم موضوعة لملكاتها التي يستلزم لارادة المسائل بالمعنى المشار اليه منه لامكان ارجاعه الى الاطلاق الاول بارادة القصديات المعهودة وكيفكان فلفظ العلم ليس منزلا على الادراك المطلق كما زعم جماعة منهم صاحب المعالم في ظاهر كلامه لانه مبني على اصطلاح اهل الميزان واللفظ لا يحمل على غير عرف المتكلم الا لقرينة معتد بها في المقام مع انه لو اريد به الادراك تناول المظنونات ومعلوم ان الظن بصدق لا يصلح وغايته ما يقال ان الظنون المتاخرة تكفي مؤونة اخراجها عن الحد وفيه ان المطلوب عند المشكك على ما نسب اليهم مجازيتها فيخرج عن الظنون المعتبرة فيثبت المدعى وهو كون المراد بالعلم خصوص القصديي وهذا هو عين حمل العلم على القصديي بالاخرة مع ان الكلام بعد في احد هما حمل العلم على مطلق الادراك كما بيناه ثم تقييده بالعلم القصديي فانا على الشك اللهم الا ان يقال ان هذا هو الخلاف من عدم كون التقييد معتبرا حضوريا في المتصل مجازا بقرينة الخارج عن الظنون الثاني فافهم وعلى كل فذلك مضافا الى غناء العلم بمعنى الادراك في الحد عن ضرورة الجزم بقضية من مقتضى الاستعارة سبك مجازي عن المجاز كما لا يخفى ولا على المقتفي الاخبار عن المسائل كما هو واضح واما الملكة فقد فسرها جماعة من المتاخرين بل اكثر الظاهر من كلام جملة من المتقدمين تفسيره بالقصديي وهو الاظهر لانه معنى المبدا منه المعروف في العرف واللغة واما الملكة فلا يخلو ان يتعلق ارادتها في المقام لكنه لا ضرورة داعية اليه **نقض** ضعيف ذلك ان اطلاق العلم على ملكة القصديي اما مبني على تنزيل القوة القريبة منزلة الفعل تسامحا كما اشرنا اليه فتامل حتى يكون حقيقة ادعائية مثل سائر المسامحات العرفية او مبني على التجوز بعلاقة السببية مثلا والا فلفظ العلم ليس مشتركا بينها وبين القصديي حتى يكون من قبيل الاضداد وضرورة تقابل القوة والفعل على التقديرين فلا بد من تصرف بنحو صار فرد ولا قرينة هنا الا ما ربما يتوهم تارة من اشتهار كون اسامي العلوم موضوعة لملكاتها واخرى من توقف تصحيح عكس التعريف لطرده على ذلك وكلاهما غير مجديين اما الاول فلعدم الاشتهار اولا لكتب الشهرة ثانيا الا تا لم نجد موضوعا اريد به من اسامي العلوم الملكة الا ويمكن حمله فيه على ارادة القصديات المعهودة على تقدير الاستعمال فلا يثبت الوضع مع الاستعمال في المسائل ايضا كما في نظائره فلان يسلم الضرورة عدم صلاحية ارادة غير المسائل او القصديات منه في هذه الاطلاقات بعيد والامر بين الاشتراك اللفظي لعدم الجامع بين القوة والفعل والحقيقة والمجاز نعم انا نقبل فلان نحوي مثلا اريد به كونه ذا ملكة ولكنه من خواص التسمية واما الثاني فغير ممنوع الصغرى والكبرى لان تصحيح التعريف بنظر العكس الابتوقف على تفسير العلم بالملكة وان زعم جماعة كما سيتبين الشرح وبعد تسليم التوقف فالامر بعد دائر بين الخروج عن ظاهر

ستنبيه عليه

ما يتضمن

في تعريف الفقه

ما يقتضيه لفظ العلم والتزام عدم انفكاك التعريف بين فراده ومن الواضح عكسا ولو بتبعية الاول عن الثاني بل الامر بالعكس لوجوب صدقه
الظواهر بل ثبوت السماع بخلاف صحيح الحد فانه ليس بيده بخلاف مسلك تقتضيه الانسباب الايراد على الحد ولزم تخصيصها بالحمل على
معنى يليق على الحد وانكان مرجوحا فانه للغريزة وهو كما ترى فان قلت تفسير العلم بالتصديق يوجب استدراك ذكر الاحكام لوضوح
عدم تعلق العلم بمعنى التصديق الا بالحكم بخلاف تفسيره بالادراك كما ظهر اجابة بحث التعريف عن الاستدراك قلت لا كراهة في حمل العلم
على المعنى المجازي مع ما فيه من وجوه البشاعة التي منها ارتكاب التقصير لاجل التقدمة بالبيان فرارا عن كون التعريف توضيحا
مع غلبة غير الحد وعدم تقدمه خصوصا اذا كان التوضيح مغروزا بغائية كيان المقام وهو حد امكان توصيف العلم بالشرعي على
وجه يليق على تصديقها الفقيه الا يتكلف بكلفة النسبة كما لا يخفى **والحكم** في التعريف بمعنى الالزام والتصديق للطرفين بالايجاب
وهو الاخبار وعند قوله ومن لم يحكم بما انزل الله لاطلاق التصديق كما ذكره غير واحد وان كان مجملا لكن لا ظاهر باسنادها الا به
المعرفة كان مصدق الحكم على مجرد الاذعان القلبي حرفا لا يخرج عن خفاء والنسبة الخبرية والمسائل والحمول المنتسب والحق انها بمعنى الخبرية كما
الخبرية ان اريد بها مجرد النسبة المرتددة بين الثبوتية والسلبية فعدم صدق الحكم عليه واضح وان اريد بها النسبة الثبوتية او السلبية
فمرجعها الى المحمول المثبت لان القيام الثابت لزيد ثبوته لزيد بمعنى وان امكن الفرق بينهما بالاعتبار واما المسائل فان اريد بها مجموع القضية
فعدم كونه حكما معلوم وان اريد بها المحمول المنتسب فهو الذي قلنا ان مرجعها الى معنى واحد وهو مضمون القضية فان اطلاق الحكم
على مضامين الاخبار شايع وجعل منه غير واحد من الفقهاء قوله عليه السلام خمسة اشياء يجب الاخذ بها ظاهر الحكم وقد اصطلاح الفقهاء والاصوليين
فسر الغزالي بالخطاب والبعض زيادة بالاحكام الخمسة على نحو الاشتراك اللفظي والمعنوي وظاهر جماعة هو الثاني وهو مشكل بعدم الجامع المعنوي
بينهما كما لا يخفى والاحكام الوضعية على الاحتمالين وانكان ظاهر الكل ادخال بها هو الثاني كما يتضح من ذلك احتمال ان مصرها في
الخمسة او العشرة وعدم الحصر في الاشكال المتقدم وقد يطلق على جميع التكليفية والوضعية ويلزم على المحمول بالاشتراك المعنوي في
الوضعين المحمول بوضع الحكم لهذا المعنى العام لان الجامع بينهما ليس بابعد من الجامع بين التكليفية والوضعية كما لا يخفى وكيف كان فالمراد
بالحكم في التعريف ليس هو المعنى الاول كما هو واضح ولا المعنى الثاني والا زم عدم المعنى الشريف لان علم الفقيه بتصديقها ان قصد
التلبس من الفقه جدا الا بعد الالتزام بخروج هذا العلم عن حد سائر العلوم المعلوم كونها عبارة عن العلم بمسائلها المدونة او
ملكتها مع ان ضد عن الادلة ان رجع الى العلم لم يستقم لوضوح عدم كون علم الفقيه بتصديقها ناشيا وبتصديقها الشارع مستفادا
من الادلة بل المستفاد منها تصديقها الفقيه بصدقات الشارع كذا قيل وفيه تامل **والتحقيق** ان تصديقها الشارع مرتبطة الا فعال
كما ستشير اليه فالعلم بها العلم بما يعرضها من الاحكام ويمكن تصحيح التعريف على هذا التفسير بتكلفات ركيكة اشار الى بعضها المدقق
الشيرواني في الحاشية الركيكة وهو ان يجعل الباء سببية ليرجع الى ان الفقه هو التصديق الحاصل بسبب تصديقها ان المعلوم الشرعي
واما النسبة الخبرية فضد فسرها بها جملة من اهل التدقيق والتحقيق لاجل مناسبة ذلك للعلم بمعنى التصديق وادعى عليه ان ارادة
نحو المتعريف لمعرفة مثل قوله تعالى اقم الصلوة من النسب الانشائية فتقل حكما واخرى بخروج معرفة الموضوعات الخارجية
كالصلوة ونحوها مع ان معرفتها وظيفة الفقيه وليس بين الاقل بان النسبة الانشائية شيء نسبة خبرية لاح فان طلب الشيء
للفعل يوجب اضافة بالمطلوبية فيندرج العلم بها تحت التعريف الا بعتبار الثاني عن الثاني بانه ان اريد من معرفة الموضوعات
الشرعية نفوسها فلا ضير في خروجها لان نفوس الموضوع من الشيء فالعلم بها بهذا المعنى خارج عن العلم جدا وان اريد بها
التصديق بصحة حدوث ذلك الموضوع فخروجها بهذا الاعتبار ثم لا شك لها على التسديد ولا غائلة فيه بنا على علم حصر
الاحكام الوضعية بل يجب مراعاة دخوله لتكون العلم بتلك النسبة علما بالحكم الوضعي الشرعي هذا خلاصة ما هو المستفاد من
ظاهر كلامهم وانت خبير بان مقتضى الحد وعبارة عن انتباهي لحاظ الحادث تفصيلا على ملاحظتها اجمالا فليس مرجع ذلك الى نسبة
خبرية يتعلق بها التصديق كان فسر الحد وعبارة عن عدم انتباهي الغافلين ولعل نظره الى صورة التصديق فانها تنتظم
على نهج لفظه صورة بكا بقال الانسان حيوان ناطق فزعم صلاحية الاذعان بالصحة والتسليم لذلك وهو سهو وانتفاء لما لا يخفى
على احد استعمال هذه القضية الصورية على النسبة الخبرية وانها تنحل الى الجمع بين اللفاظين لا الى الاذعان بثبوت شيء لشيء
كيف والضرورة قاضية بمغايرة المحكوم عليه والمحكوم به حقيقة **والتحقيق** ان ما توهمه الجماعة من تفسير الاحكام بالنسب
الخبرية وانكان مناسبا للعلم لكنه بعيد عن النظر الصحيح لان الفقه عبارة عن العلم بما يتعلق بافعال المكلفين والنسب الخبرية
الشرعية سواء كانت نفسية مثل ما يتعلق باوضاع الالفاظ واحوالها كقولنا الصراط حق والجنة كذا وما يتعلق باوصاف

الانبياء والتشفي الشوشية والتسلية وما يتعلق بالمواعظ وغيرها فيه كالعامة بان يجعل ما يتعلق بالاطلاق والتخصيص لاساس
بفعل المكلف بل المتعلق بها هي النسب الانشائية الشرعية اعني الاحكام الخمسة وغيرها من الاحكام الوضعية على القول بكونها ايضا احكاما
شرعية الا ان يكون المراد بالنسب الخبرية ما يتولد من الانشائية فان كل نسبة انشائية يتولد منها نسبة خبرية كما ينتهي عليه
وقد ان التحول في تلك القضايا الخبرية امور منتزعة من جعل الشارع فالعلم بها ليس علما بمجعولات الا التي هي احكامه ثم ظهر مما ذكرنا
انه لا بد من تفسير الحكم بالمعنى الاصطلاحي مع كونه مقتضى عادة حمل الالفاظ المتكلم على مصطلحاته اعني الاحكام التكليفية والوضعية
على القول بجعلها او الخطاب المتعلق بافعال المكلفين اما الاول فهو اظهر التفاسير واحسنها لان العلم بالاحكام التكليفية والوضعية
علم بعوارض افعال المكلفين وحقيقة كل علم على ما صرح به هو معرفة عوارض الموضوع ثم يلزم حينئذ استمداد كل علم الشرعية لاعتبار
هذا القيد في الحكم الاصطلاحي فيكون توضيحا او منبها على تجريد الاحكام عما اعتبر فيه من القيد بارادة نفس الانشاءات الخمس منها من
غير اضافتها الى الشارع ولا ضير في شئ منهما اذا دار الامر بينهما وبين ما يرد على التفاسير الاخر من المحذور الذي ذكرنا بعضها وياتي بعضها
الاخر فان قلت العلم لا يتعلق بنفس تلك الانشاءات لانها امور غير قارة كما لا يتعلق بالتصورات قلت نعم لكن المراد من العلم بها التصديق بان
العلم بحقيقتها وصدورها من الشارع لاظهارها كما يحق على كل بذاي بوجوده وارادته ذلك من العلوم والصائغ الى التصورات اشار حينئذ
كانه حقيقة عرفية فتدبر وبذلك يظهر ما في تفسيرها بالنسب الخبرية نعم ما عرفت وكذا الوارد بدلا عن النسب الانشائية
انما يرد الاحكام الخمس في النسب الانشائية فهو الذي ذكرنا واما الثاني اعني خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء
والتخيير والوضع فالمراد بالخطاب هو الكلام الموجه لا توجيه الكلام بالافهام وان اختلفوا في نقل الخطاب الى الكلام الموجه واستعماله فيه مجازا
ويرد عليه امور يرجع كلها او جلها الى تفسير الحكم الشرعي بذلك لا الى ارادة شئ المعرف على تقدير التصحيح ونحن نعترض ما ذكروه من
المنافشات مبتدئا على بعضها بعض ما يدل لنا من وجوه فنقول الجماعة من المتاخرين وان كان المذكور هنا محل اخر الا انه لعدم صدقه على
خطاب الرسول ومدلول الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والاجماع على طريقة العامة مع انها احكام شرعية بالبداهة ولو كفى
في دخول خطاب الرسول تحت خطاب الله بين الصريح في الادلة بحاله الا ان من جملة الادلة اثبات الاحكام وهي خطابات الله
المتعلقة بافعال المكلفين فيلزم اتحاد الدليل والمدلول ولو عمم خطاب الله على وجه يشمل خطاب الرسول لزم المحذور في خطابات
الرسول ايضا وهذا الايراد انما يتوجه على من لا يقول بالكلام النفسي واما القائلون به الذين منهم القرافي صاحب هذا التعريف الحكم فقد
ذكروا ايضا ورود مدلولات الدليل اعني الحكم الشرعي عبارة عن النفسي والدليل هو اللفظي ويمكن النفسي يرجع الاول ايضا واذا قال
النفسي بعد ذكر الادلة اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال ان مرجعها الى الكلام النفسي اراد به دلالتها عليه
وتقطع المقام بسند عن نقل بعض الكلام في توضيح الكلام النفسي ليتبين ان الالتزام به هل ينفع في النفسي عن الايراد المذكور ام لا

واعلم ان البحث في الكلام النفسي من حيث هو ليس من مسائل الكلام بحيث يبرهن في كلام علم الله تعالى ولذا تعرض له المحققون الطوسي
رحمه الله في التجريد في مبحث العلوم نعم يندرج تحت مسئلة كلامية لان كلام الله من جملة صفات موضوع هذه المسئلة فتعرض الاكثرون في علم
الكلام باعتبار تعلقه بذاته في الجملة كاكثر مباحث هذا الفن الغير المختصة به وتحصل النزاع فيه بان الاشاعرة زعموا ان الانسان اذا
تكلم بكلام خبري فهنا امور ثلاثة احدها الالفاظ والاصوات المتقاطعة على حسبها بتقطيعها وضاعها اللغوية من التقديم والتاخير
والثاني اعني المتكلم بمضمونه وعلمه به والثالث زور مدلول الالفاظ في الخواطر ونظمها على حسب نظام الالفاظ والاول هو
الكلام اللفظي والثالث هو الكلام النفسي وفسره العضدي بالنسبة الثابتة بين المفردين العالمة بالنفس شارح التجريد بانه مدلول
الكلام اللفظي والنفساني بما حاصله يرجع الى الاول اعني المتكلم القلبي الذي هو غير العلم بمضمونه واذا تكلم بكلام انشائي فهما
امور ثلاثة اللفظ والارادة والطلب الذي هو مدلول الصيغة واستدلوا عليه بالوجدان وبانه لولاه لما حصل الفرق بين كلام المجنون
والكاذب بنظر الى الاسناد كما في ايجاد الالفاظ وعدم الاذعان والاعتقاد وانكان الاول باعتبار عدم شعوره والثاني باعتبار شكه
في مضمون الخبر واذعانه بخلاف مضمونه وكذا يلزم ان لا يكون الامر المضمون بالامتحان امرا لعدم تعلق الارادة به بالمطلوب وذهب الاشاعرة
والمعتزلة فاطبة الى عدم معقولية ذلك المعنى الثالث في الاخبار والانشاء وهذا هو النزاع المعروف في كتب الاصول من ان الطلب غير
الارادة او غيره وكان الكلام النفساني لهم لخصوص ما اشتهر في الاخبار حيث عبروا عنا اختلفوا في الانشاء بلفظ اخر والمراد بعدم
المعقولية نفي ذلك المفهوم والثالث لا استلزام القول به امر غير معقول كاجتماع النقيضين وان استلزم بعض ما يقتضي صريح
العقل بخلافه في خصوص كلام الباري وتفصيل المسئلة مطلوب من محله وانما نورد الاشارة الاجمالية اليها لتعرف الحال فيما اورد

الجاعل منه

فان قلت ان اريد بها النسب الخبرية

والاستثناء

والاستثناء

الكلام النفسي في الطلب

ما يقتضيه

ع الفهم

في المقام واذا تحقق ذلك فنقول ان القول بالكلام النفسي على تقدير وجوده انما يتحاد الدليل والمدلول لكنه ليس كذلك بهذا المعنى وانما الدليل المحقق الغرض من خروج الكاتب حتى يكون دليلا مصطلحا وهو الذي يتوصل به الى مطلوب خبري نظرا الى عدم كون الالفاظ برهانا على رضا منها بل موجبا للانتقال اليها انتقالا تصوريا **او توضيح المقام** ان السامع العارف باوضاع اللغة اذا سمع من المتكلم كلاما فظر انتقالا تارة احدها الانتقال الى مدلولها اللغوي فينتقل من قولنا زيد قائم الى ذهاب زيد قائم وثبوته له انتقالا تصوريا تارة بينها الانتقال الى ارادة المتكلم بمدلول اللفظ من دون الاذعان بها نفيا واثباتا وهو ايضا انتقال تصوري وثالثها العلم بتلك الارادة والاذعان بها ومن الواضح عدم انتقاله باللفظ بالدليل المصطلح بالتسبة الى الانتقالين الاولين كما هو واضح وانما يصح انضافه به بالتسبة الى الاخير لكن لا اثر عليه ليست فائدة من العلاقة الحاصلة من الوضع بل من ملازمة عادية ظنية اذ لولا جريان العادة وبناء اهل العرف على ارادة المعاني عند التكلم بالالفاظ الموضوعة لما حصل العلم بها للعالم باوضاع الالفاظ لما لوكثر الكذب والتجوز بلا قرينة والتورية في كلام شخص لما حصل العلم والظن بارادة معنى اللفظ حين تكلمه ومع ذلك فهو امر خارج عن مدلول اللفظ لان اللفظ موضوع لنفس المعنى لا لارادة المتكلم لانها هي الغرض الملحوظ في وضع الالفاظ ومن هنا علم ان معنى بعبارة الدلالة الوضعية للارادة ليس اعتبارها في نفس الوضع لما ذكره بعض الفضلاء وسيجيء تمام تحقيق ذلك في محله نظير ما ذكرنا ان اللفظ من حيث هو ولو مع العلم بالوضع وملاحظة العلاقة الوضعية ليس بموصل بقصد يبقى الى شيء ومع ملاحظة بعض الامور الخارجية كجريان العادة فهو موصل ودليل مصطلح على شيء اخر غير مدلوله الخارجي والذهني القائم بالنفس عند الاشتراك وانما هو بالتسبة الى المدلول مطلقا موصل بتصور ومن هذا الحد ظهر اشتماله من اتحاد الدليل والمدلول لحده معقولية استناد مثل العلم الى ما يوجب مجرد التصور والكشف التصوري كما ذكره المحقق الغرض منه هذا وقد اجيب عن الحد المذكور بوجهين **الاول** ما اشار اليه بعض المحققين وحاصله ان اللفظ ليس دليلا مصطلحا على الكلام النفسي لوضوح ان مدلول الكلام اللفظي وانما الوضع للمعنى القائم بالذات لا نفسه كما هو الاظهر حتى يزعم ان من الصفات ما للفظ دليل عليه كما هو يدل على مدلوله الخارجي كذلك يدل على انطباعه في نفس المتكلم وفيه اولا ان الكلام النفسي ليس امرا واحدا وهو المعنى الثالث الذي يزعمون انه غير العلم والارادة كما لا يخفى على من لاحظ كلمات العارفين بالتراع المحرر وتفسيرها عدوله بالمعنى القديم ليس في حال تفسيره بمدلول الكلام اللفظي بل تفسيره على كلام الله والحاصل ان ذلك المعنى الثالث في كلام البشر عبارة عن النسبة بين المخبر بالعالم بالمتكلم وفي كلام الله هو المعنى القائم بالذات لا نفسه فليس يفسره بمدلول اللفظ بل ضمائره والذي يقطع عن ذلك عموم تراعهم لمطلق الكلام اذ لا يعقل العموم مع كون المتنازع فيه من خواص كلام الباري وثانيا ان غاية ما يلزم من تحقق هذا الكلام كون خصوص كلام الله دليلا على الكلام النفسي لا مطلق التكلم فضلا عن مطلق الكلام وهذا عين المدعى لان عدم الحكم على الخاص دليل على عدم ثبوته للعام وثالثا ان ما ذكره في تفسير المدعى لو تم لم يدل على تفسيره بمدلول الكلام اللفظي اذ من البين ان اللفظ كما يدل على مدلوله اللغوي كذلك يدل على انطباع ذلك المدلول لما في نفس المتكلم فزيد قائم مثلا يدل دلالة تصورية على مدلوله اللغوي اعني ثبوت القيام لزيد ويدل ايضا دلالة تصديقية على مطابقة هذا المدلول لما في نفس المتكلم وحاصل ان الصورة الحاصلة في ذهن المتكلم لتلك النسبة السلبية او ثبوت القيام لغير زيد مثلا هي التسبة الثبوتية المدلول عليها بقولنا زيد قائم فيلزم استناد ذلك ما نحن فيه من الكلام اللغوي بتوسط ما مهدناه من المقدمة مرارا بقي ان دلالة اللفظ على انطباق مدلوله الخارجي لما في نفس المتكلم عبارة اخرى عن دلالته على ارادة المتكلم لمدلول اللفظ وقد عرفت ان هذا ليس دلالة على نفس المدلول بل على شيء اخر ومع ذلك فنفسها امر خارج عن حاق اللفظ كما عرفت **الثاني** ما ذكره بعض الاجلة اقتباسا من الجواب المزبور وحاصلها ما ذكره من التردد والاستفصال في فهم غرض المورد ان الالفاظ لم تعتبر دلالة على المعاني التفسيرية من حيث انفسها تصورها بل من حيث القصد الى ثبوتها عند المتكلم وارادة دلالتها وانت اذا تأملت فيما ذكرنا خصوصا الايراد الرابع على الجواب الاول تعرف ما فيه من وجوه الخلل ثم ان ما ذكره المحقق الغرض في حل الاشكال انما يدفع به رفع الاشكال الاول عن اتحاد الدليل والمدلول فيجد من غير الالتزام بالكلام النفسي فقد وانما يدفع به رفع الاشكال الثاني عن عدم كون الالفاظ مثبتة للدعوى بل كاشفة عن المدعى بنحو واضح لان تفصيل الشيء ليس دليلا عليه بنحو التجمل بل بنحو المعرفة كما لا يخفى على شيء وعوان الاشكال الاخير لا يخفى على تفسير الاحكام بالخطابات على القول بالكلام النفسي او تفسيرها بالاحكام المختزنة او بالنسب الخبرية فالاشكال باق بحاله لان الحكم الشرعي كائنا ما كان عبارة عن مدالیل الادلة الشرعية التي منها الكتاب والسنة فيلزم الاشكال فيها بل في الاجماع على رأيهم الخاصة ايضا وحاصل ان عدم كون الالفاظ مثبتة للدعوى بل كاشفة عنها لا ينافي كون الكتاب

الناصري

وجه تمثيل التفصيل بالغاير بحسب الالفاظ لانها مغايرة بحسب التعبير عن المدلول المطلوب مغايرة تحقيقية كما لا يخفى فتدبر

والسنة دليلين على ما دلا عليها امّا الاول فمن حيث ان الالفاظ يدل على ارادة المتكلم لمعانيها بحكم العادة ولو ظنا واذا كان المتكلم مفروض
القصد بالبراهين القاطعة دل كلامه على تحقق مضامينها هذا في اخبارات الكتاب والسنة واما انشاءاتها فيستغنى فيها
عن المقدمة الاخيرة اذ يكفي في كون الكلام انشائيا دليلا على مدلوله افادة العلم او الظن بارادة المتكلم المعصوم من غير عباءة
المتكلم لان القصد والكذب انما يتعقلان في الاخبار دون الانشاء هذا وخرج بقيد الاحكام العلم بالذات كما في ولهذا لا
حمل العلم بمعنى الادراك واما لو حمل على المقصدين كما سلفنا فالعلم بها اي بصورتها خارج عن جنس التعريف لكن يكون ذكر
الاحكام توضيحيا كما مر والمراد بالشرع هنا ما كان منسوبا الى الشرع القويم والدين المستقيم وهو في الاصل الطريق الواضح ثم
منع فيه في اصطلاح اهل الاديان الى الاسلام بل كل ما جاء به احد من الانبياء من الاديان والدين عبارة عن مجموع ما يجب
التبعي من الانشاءات والاخبارات التوقيفية الغيبية او عن مجموع خصوص الانشاءات اي الاحكام الاصلية والفرعية او عن
مطلق ما جاء به النبي طبلا او كثيرا وبقيد جمع الشريعة بالشرايع واضافته الى الاسلام فتي شرايع الاسلام لان الشرع والشرع
والدين بمعنى او عن امر مباين للكل اخذا بظاهر الاضافة الغاضية بالمغايرة وعلى الاول فنسبة الاحكام الى الشرع نسبة الجزء
الى الكل وكذا على الثاني بناء على حمل الاحكام على الجنس او الاستغراق ولو اريد به المجموع من حيث المجموع كان كنسبة الشيء الى
نفسه وهو باطل الا ان يفرق بين المنسوب والمنسوب اليه بالاعتبار بجعل الاول عبارة عن التفصيل والثاني عن الاجمال لان
الشرع اسم للاحكام المجعولة ملحوظة بالاجمال دون التفصيل ومع ذلك فهي كما ترى تحتاج التسمية نظر مضافا الى شمول الاحكام
على المجموع من حيث المجموع كما بان انفا وعلى الثالث يكون التسمية اتم كنسبة الشيء الى نفسه على الرابع وهو بعد الاغماض لا يكون
نسبة الشيء الى متعلقه بتعلق احكام كل دين به وربما احتمل كون التسمية كنسبة الشيء الى وصفه وهو مع ركاكته وعدم
مساعدة شيء من الامثلة العرفية له وسائر الطبع السليم عن قبول الفاضل ذيلا الكاتبي مبني على حمل المنسوب عن الشرع على المعنى
اللغوي الذي هو الطريق وهو كما ترى هذا كله لو لم يكن المراد بالشرع هو الشارع والا كان كنسبة الفعل الى فاعله والاثر الى مؤثره لان
الشرعية كلها عبارة عن انشاء الشارع المراد بكون الحكم شرعيا على ما صرح به غير واحد كونه ماخوذا من الشرع **وقال** سلطان العلماء
والعمل المراد منا ما ينبغي ان يؤخذ من الشارع ولو لم يكن ماخوذا كبعض المستقلات العقلية وبعضهم غير واحد وقد سبق في هذا التقسيم ما
مبني على خلو المستقلات كلا او بعضا عن البيان الشرعي وهو ممنوع عند جماعة وعلى تسليم الملازمة لاشتمال الكتاب والسنة
على جميع المستقلات العقلية الا ان يقال بان المستقلات غير ماخوذة من الشارع ولو كانت مقرونة بالبيانات الشرعية لان المتبادر
من الاخذ المناسب دون التأكيد وهو جيد لكن الخطب في الضرورة الداعية الى تفسير الشرعية بكونه ماخوذا من الشارع فليعتبر ما كان
من الشرع او الشارع فانه يشمل كل حكم من الشارع علمنا به بعض مثل وجوب النظر في معجزة النبي وان لم يكن من شانه الثبوت بالبيان
الشرعي كما سنلمه بعض المحال بقي شيء وهو ان ظاهر التعريف يشمل العلم باحكام سائر الاديان مع ان الاصطلاح لا يساعده فان المفهوم
من خصوص احكام هذا الدين ولذا تمسك بعضهم للتصحيح بحمل الاحكام على الاحكام الفعلية البادية ويمكن ان يقال ان قصد في وضع
العلم في الاصطلاح على وجه التعيين فما كان اختصاصه بعلم احكام هذا الدين لبداهة عدم استعمال الانسان فقد على بلوغها حد الفعل
الا في ذلك لكن يمكن دعوى عموم الموضوع له باعتبار المناط وان كان الوضع خاصا على ما سنبه عليه في بعض المباحث الآتية من
ان الوضع قد يكون خاصا والموضوع له عاما عكس الوضع العام مع خصوص الموضوع له فلا ضير في ابقاء التعريف على ظاهره نظرا الى
عموم الموضوع له لا الى خصوص الوضع كيف ما كان فقيد الشرعية احتراز عن العلم بالاحكام العقلية وهو مبني على حمل الاحكام
على غير الاحكام الخمسة او على التقريد على تقدير حملها عليها والا فهو قيد توضيحي كما لا يخفى والمراد بالفرعية ما يتعلق بفروع الدين
في مقابل الاصولية على ما اختاره بعض المحققين اعراضا عن التعريف المشهور الآتي فرارا عما زعمه من المناقشة في طرده وعكسه بوجوه يشف
وآن خبير بانه تعريف دوري ولا يمكن التفصي عنه بجعل لفظ الفرع المشتمل عليه الحد على المعنى اللغوي كما لا يخفى خصوصا مع ملاحظة
قوله في مقابل الاصولية فانه صريح في ارادة المعنى الاصطلاحي الذي هو المنسوب بالتعريف مضافا الى عدم اشتماله على شيء من فوائد القيود
من الجمع والاجمال بالنسبة فيما نحن فيه من افراد المحدود من غيره لان هذا المقدار من التصور حاصل لكل من عرف الاحكام الشرعية
كما لا يخفى نعم لا يرد على طرده وعكسه تمام ما يرد على التعريف المشهور وان اراد بهذا التعريف الاشارة الى ان عد المحدود بدا وعلى فرضه على
الفوم المتصدين له كما بان كما قد يظهر من بعض ما ذكر في تضاعيف الكلام فتسميه مع عدم مساعدة ظاهره لذلك حيث جعله مقابلا
للتفسير الشائع وجه الاولوية ان كان هو بيان هذه الفرعية وكمال وضوح المعنى من تكلف التحديد فجائز وواضح الا ان وضوح الفرعية

ليس بازيد من وضوح الشرعية التي ستدعي لتفسيرها واطال الكلام فيه بل لا يبعد القول بانها من الموضوعات الخفية التي لا يليق ترتيب
ادراك الخصية الا لمن احاط من الفضة والاشوخان هذا الحق مع كمال تدبيرها وتدقيقها وقد خلط مسائل الفن بعضها
على بعض قاصدا والبس عليه جليل من مسائل الفروع بمسائل الاصول كما يأتي الاشارة اليه وان كان موعد الحد وترتيب الفائدة ولو بالرسم
الناقص فهو ايضا غير سديد لان ثمرة تحديد اجزاء التعريف هي ثمرة اصل التعريف فما يترتب على نفس الفقه فهو بعينه يترتب على نفس
ما في التعريف من الالفاظ خصوصا هذه اللفظة التي وضع وضع الفصل الاخير الذي عن انواع العلوم ومثل هذا الجدوى تعريف
بالمسائل المدونة التي دونت انها في الكتب الفقهية المعهودة او بما دونت الكتب الفقهية لاجلها وبما اشتملت عليه تلك الكتب
فان جميع ذلك لا اساس لها بمقام التفسير والتحديد ولو بالرسم المعلل بعض الصيرفة بحيث لا تنفع فيما يشكل من المسائل
بل ليس كونها من الفروع او الاصول كما لا يخفى نعم قد يقال في اخذ القصد في بعضها من استلزام الدور والمأخوذ في موضوع الاخير انتهت
عند سلامة العكس لخروج الفروع المجتهد فيها كما لا يخفى وقد يقال انها كل حكم شرعي ينتفع به المقلد والمجتهد غير الاعتقاد كما
استظهرناه من بعض كلمات شيخنا الاستاد مد ظله تحريرا وتحبيرا وهو احسن مما تقدم لان جميع مسائل الاصول مما لا ينتفع بها
الا المجتهد المستنبط لكونها من مقدمات الاستنباط حتى ما ثبت من الشرع تعبدا كحجية خبر الواحد مثلا بخلاف مسائل الفروع
مثل حرمة الخمر وحلية الغنم ووجوب الصلوة والزكوة ونحوها فانها تعم المكلفين نفعا مجتهدهم ومقلديهم لكن قد يشكل فيه بان
المراد بالانتفاع ان كان هو بعد معرفة طرق القضية من الموضوع والمحمول وتمام اجزائها واحراز سائر ما يعتبر في النفع الفعلي
انتقض طرده بدخول المسائل الاصولية الشرعية لان حجية خبر الواحد مما ينتفع به الكل بعد معرفته واحراز شرائط العمل به وهكذا
غيرها وان كان المراد بانتفاع المقلد به نفعا فعليا خبر موقوف على شيء انتقض عكسه بخروج القواعد الفرعية العامة مثل قاعدة
لا ضرر ولا حرج وقاعدة البراءة والاحتياط على اظهر الوجهين فيهما وكذا مثل الصلوة واجبة مما يكون موضوعا لامر شرعي فعليا
فقد ومثل هذا التعريف تعريفها بانها حكم مجعول للعامة المكلفين غير العلماء بناء على جعل الاحكام الاصولية لخصوص المجتهدين فان
المجتهد والمقلد ايضا صنفين من المكلفين حتى يكون لكل منهما حكم يخصه بل هما شيء واحد كان في جميع الاحكام اصلا وفرعا
من غير فرق الا من حيث القدرة والعجز بالنسبة الى بعض الاحكام كوجوب العمل بخبر الواحد فان المجتهد يتمكن على العمل به احراز شرائطه
دون المقلد وقد يعتبر بما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة كما سمعته سلطان العلماء في حاشيته ام والمراد بالموصول التصديق الشرعي
بقرينة كونه مفسرا للقرعية التي هي صفة الشرعية المقترنة في كلامه بالتصديقات الشرعية وح فالمراد بالكيفية هي الاحكام الشرعية
لانها من الاحوال والكيفيات التي تعرض لاعمال المكلفين وصالح لتعلق التصديق بثبوتها لموضوعاتها ومن قيدها بما يتعلق بالعمل
كالحق القرية فهو مبني على ما صنعه من تفسير الاحكام بالنسبات المتعلق بالعمل بقصد ان يصلح ان يكون هو التصديق الآتي
وارد ومن يظهر ان من قيد الحكم بالنسبة فعليه ترك ذكر الكيفية فما في حاشية المدقق الشرواني من الجمع بينهما ليس في محله
الا بتعسف بكل بان تكون اضافة الكيفية الى العمل بيانية بعد ادعاء صدق الكيفية على نفس العمل وهو كما ترى وظاهر كلام
السلطان ان وصف بحر شمول التعريف للاعتقادات على تقدير ذكر العمد الاخير اعني بلا واسطة حيث صرح بخروجها به
وهو مبني على احد الامرين احدهما تعميم العمل للافعال القلبية ورجوع الامر بالاعتقادات الى التكليف بعمل قلبي وهو الاذعان
والاعتراف المقرونين بعدم الجحود والاستكبار المنافيين للانقياد كما مر وثانيهما ان حقيقة الاسلام تحصل بمرتبة من مراتبها
الاذعان والاعتراف القلبي بالمعارف والامور التي في الادلة الاربعة لبس امرا بعيدا مما نحن فيه كما ندين به في الامور التوليدية لان المقدور
بالواسطة هو المقدمات التي منها مجاهدة النفس القلبية عن اشتهاها بما نحن فيه معدود رجدا في قبال التكليف به نفيا واثباتا
والثاني الشبيه بذلك الاذعان والالتزام بما في الظاهر وهو امر غير راجع الى التعرض للامثال الفروع جدا ولذا نجد في العصاة
المنكرين للفروع راسخا ما لا يخالف الجاحدين والمستكبرين كفرعون وشيطان مع اتصافهما بذلك الاذعان جدا كما ينطق به
الكتاب العزيز لكونه امرا قهريا حاصلا من المقدمات البديهية والتكليف بذلك انما تكليف بالفعل الباطني دون الظاهري وان
امكن ارجاعه اليه بجعل عبارة عن عدم الجحود القولي والفعلي بوجوب الاعتقادات عبارة عن مطلوبية طائفة خاصة من الاذعان
الباطني وبذلك يندرج تحت التعريف بحاجة في اخراجها الى ذكر قيد اخر مثل قولنا بلا واسطة ومن تركه كالمصنف فهو مبني
على ارادة العمل الظاهري المتقوم بالجوارح دون الاعم وثانيهما تعميم الفعلي لما يكون بواسطة وبدونها مع تخصيص العمل بالعمل
الظاهري والاول اقرب مما فيه من محافظة التعريف عن جملة من وجوه الاختلال الآتية لكن اخراج العقائد بقيد بلا واسطة

غير صحيح والثاني لفظا كما لا يخفى على من لاحظ كلامه فتدبر حيث ان تعلق العقاب بالعمل تعلق مع الواسطة ومن الواضح انه على تقدير تسليم العمل ليس الا حركات لان تعلقها بالاعمال القلبية تعلق قهري بلا واسطة كتعلق التصديق بوجوب الصلوة وكان السلطان حاول بذكر العبد الاخير التعريض على من اهمل وكشف عن مراده من التعلق وح فلا بد من التامل في ان المراد بعدم الواسطة ماذا وكذا المراد من التعلق حتى يعلم كيفية تعلق العقاب بكيفية الاعمال الظاهرية وصرح بعض الاجلة بان المراد بالتعلق تعلق المحمولات بالموضوعات ولم يتبين المراد من عدم الواسطة الا انه ذكر في مقام توجيهه ما يظهر منه ان المراد بالتعلق بلا واسطة هو العرضي الذاتي المقابل للعرضي الغريب العارض بواسطة وهو الظاهر المتبادر منه ويشكل ذلك بان العقاب غير عارض للافعال الظاهرية عروض المحمولات للموضوعات لامع الواسطة ولا بدونها مع ان صريح كلام السلطان انها متعلقة بها مع الواسطة بقرينة اخراجها بقيد بلا واسطة والحاصل ان العمل في كلام السلطان لا بد ان يحمل على العمل الظاهري والا لم يصح اخراجها بالعبد الاخير وح فان جعل المراد بالتعلق بلا واسطة تعلق المحمول بالموضوع لذاته استغنى عن ذلك العبد لان العقاب لا تعلق لها بالافعال الظاهرية هذا التعلق اصلا مع ان صريح كلامه الاحتياج الى العبد المزبور واثر لولاه لدخلت العقاب والذي يساعده النظر الصحيح جعل التعلق في كلامه مجردا عن الواسطة التي يمكن تصورها بين الضدين تفصلا عن المقابلين وجعل عدم الواسطة عبارة عن قرب ذلك الارتباط وتاكده كارتباط المعلول الاول بالعلة مثلا والمشتمل بالملتفت اليه ونحوهما وكونه مع الواسطة عبارة عن بعده كارتباط اخر المعلولات بالعلة الاولى مثلا كما يشعر به ذيل كلامه حيث علل التعبير عن تعلق العقاب بكونه تعلقا مع الواسطة الى التعلق البعيد وبذلك يتم ما اراده من ادخال العقاب ولا يتم الاخراج لان الاعتقادات الاصولية متعلقة بفروع الاحكام جدا لانها اصولها وهي فروعها والعلاقة بين الاصل والفرع لا تكاد تخفى فان شئت جعلت تلك العلاقة علاقة السببية لموقف التصديق بالفروع على العقاب التي ليس تعلقها بها كتعلق التصديق بفروع الاحكام فانه اقرب من تلك العلاقة السببية كما لا يخفى وكل من الادخال والاخراج حينئذ في محله من غير ركاكة غير ان التعبير عن هذه العلاقة وبعدها بالواسطة وعدمها لا يخلو عن اعوجاج في الكلام اذا تحقق ما هو المبتنى عليه من ان السلطان اعلم انه اورد على طريقه بدخول جملة من المسائل الاصولية كصحة عمل المجتهد برايه وجوب رجوع المقلد الى المجتهد وجوب التاسي وحجية

وفي كون صحة عمل المجتهد برايه من فروع نظرها شارحه خبير الواحد يكون من الاصول عنده

وجملة من فقه الشريعة انما يجدر ان تخرج عن تعريف الفقه لا عن تعريف الفقه الشرعية والكلام في تعريفها لا في تعريف قيدها وسيتبين ان قيد الشرعية انما خرج عن قيد الخبر وكون تلك الاحكام شرعية يستفاد من الوصول الذي هو خبر بالحس فافهم فان فيه دقة

الشرعي و معرفته والاول بمعنى اصول الاعتقاد والثاني اعني الفقه والعمل بكل مسئلة يكون مقدمة للاستنباط فهي من اصول الفقه سواء
كانت نوبتية شرعية كحجية الخبر الواحد ونحوها من تقديمات مسائل الاصول او غير نوبتية من التراجيح كسائر المباحث العقلية
او النقلية او المركبة التي لها دخل في معرفة الحكم الشرعي الواقعي والظاهري مدخلية قريبة او بعيدة ويطبق ذلك على ما هو المعهود
في تخصيص مسائل العلوم من كونها ابحاثا عن عوارض الموضوع لان كلما يتوقف عليه الاستنباط يرجع الى البحث عن احوال الدليل
بوجه ولا اري بعد ذلك ان يشتبه حال المسائل من حيث دخولها في الاصول والفروع ثم قد يشكل الامر في الاصول العملية الشرعية
بين الموضوعات المشتبهة والاحكام المشتبهة وكما يختص بالشبهات الموضوعية كالاستصحاب واصالة البراءة واصالة الطهارة تجري ايضا
في الشبهات الحكمية ايضا فيشكل الامر فيها من حيث انها لا يستنبط منها الحكم الشرعي عند الشك فيه وانما تفيد فائدة
عملية محضة نظرا الى ان مؤداها بناء على اخذها من الشارع ليس الا جعل حكم ظاهري على تقدير الفرعية وتخرج عن الاصول
وسيأتي ان الاستنباط من الطرق الشرعية المجعولة انما يرجع الى التعبد بالاتيان بجاريها بناء على عدم اناطة حجيتها بالظن الذي هو
اقل مراتب الاستنباط كما عليه الكل او الجل فيلزم من خروج مسئلة حجية الكتاب والخبر الواحد ونحوهما من اصالة عدم الغفلة
النوعية عن الاصول ودخولها في الفروع فيتناقض كل من الحدين طردا وعكسا مع وضوح فساده فلا بد من التعميم في الاستنباط و
جعله اعم من العلم والظن والتعبد والجامع هو الانتفاع في الشبهة الحكمية بان يكون ضابط المسئلة الاصولية ان ينتفع بها في تعيين
الحكم الكلي الشرعي انتفاع المستنبط وح تدخل فيها الاصول الجارية في الشبهة الحكمية لاندراجها تحت الضابط المزبور على تقدير التعميم
في الاستنباط وجعله عبارة عن مجرد انتفاع الناظر في حكم شيء شرعا الآن بيان تعيينها واسطة لان التعبد بالحكم الظاهري قد
يكون على وجه البناء على انه هو الواقع وقد يكون على غير هذا الوجه فجعل الاستنباط المأخوذ في ضابط الاصولي ما يشمل الاول دون الثاني يخالف
الاصول العملية فان مفادها لا يزيد على وقوف المتعبد تجاه التعبد بوجوب الصلوة وحرمة الخمر وغيرهما الا التزام بهذا التكليف لسببا وقت
الالتزام بعموم الاستنباط وجعله عبارة عن مطلق التعبد والانتفاع عند الشك في الحكم الشرعي والظرفية مضافا الى ما فيه من المواخذة
لطريقة السلف والخلف حيث يبحثون عن الاصول الشرعية في الاصول دعوى ان الوجه اعتماد الباحثين فيها على الظن غير مطروحة هنا
هذا يندرج في المسائل الاصولية كما انه على تقدير الاخذ بالواسطة تكون من الفروع كما ظهر وكيف كان فهنا بحث اخر يطرد على تقدير
في معنى الاستنباط ودعوى مدخلية المسئلة في الاستنباط لا يراد بها المدخلية التامة بل المراد مدخليتها في الجملة ولو بان
تكون احدى مقدمات الاستنباط وح فيشكل في القواعد العامة الفقهية كقاعدة لا ضرر ونحوها لانها قد يستنبط منها الحكم الشرعي
الكلي في مجاريها الكلية كما يقال في الضرر على المبيع مثلا انه ضرر وكل ضرر منفي فالضرر على المبيع منفي فيدخل الضابط لكنه
لا يخفى والجواب ان النتيجة الحاصلة من الكبرى وهي الكلية الشرعية الى الصغرى وهي الجزئية ليست من الحكم الكلي المجعول كما هو الشأن
في جميع الاحكام وجميع مسائل العلوم فان الحكم النحوي مثلا هو رفع الفاعل فقولنا كل فاعل مرفوع مسئلة نحوية واما من قولنا
زيد قائم فليست من مسائل النحو بل من الاحكام الخارجية ولا من مسائلها والامر في المقام ايضا كذلك لان الحكم المجعول من الشارع انما هو وجوب
الصلوة واما وجوب هذه الصلوة المستفاد من قولنا هذه صلوة وكل صلوة واجبة فليس من مسائل الفقه ولا من المجعولة عن جعل
الا بملاحظة كونه من جزئيات ذلك الجعل الكلي وكونه كذلك منوط بصغرى وجدانية مخالفة باختلاف الوجدانات والحكم الشرعي
لا يختلف باختلاف الاراء والوجدان وكذا الحال في النتيجة المستفادة من ضم الكبرى الى صغرى وجدانية يكون موضوعها جزئيا
اضافيا للموضوع الكبرى مثل نفي الضرر على المبيع ان نفي الضرر على المبيع جزئي من جزئيات موضوع قولنا كل ضرر منفي ولو كان
كليا فهو انما يبقى على الحكم الشرعي باعتبار انطباقه عليه لا باعتبار نفسه فهو في نفسه ليس من المجعولات الشرعية ولا من المسائل
الفقهية الباحثة عن الاحكام الكلية الشرعية العارضة لافعال المكلفين على وجه لا يطرأ عليه الاجتهاد ولا يتبدل بتبدل الاراء
نعم لو كان كل ضرر منفي وكان يستنبط منها الحكم الذي هو بنفسه حكم شرعي كلي لكنه لا يستنبط منها الحكم الشرعي الكلي الغير الملحوظ فيه
نحو نفس الموضوع وهو الضرر ولا يقدح في ذلك كون البحث عن هذا الحكم ايضا وظيفة الفقيه لان التمييز من وظائف الفقيه والمسائل
الفقهية لعلها عنوان من وجه فقد تخرج عن واحد بان التزم بحدود الموضوعات المستنبطة كالصلوة ليس من نفس مسائل الفقه
ان كان الفقيه لا بد له من ذلك ثم على تقدير الاغماض عن ذلك وتسليم ان البحث عن الجزئيات الاضافية داخل في المباحث فقد
لا يقض على ما ذكرنا من الضابط لانا نقول ان المسئلة الاصولية ما كانت ممهدة لاستنباط الحكم الكلي الغير المحتاج الى ضم

ان الكل والجل

ابتسام

في بيان المراد من لفظ الأول في الحد المعرف

الصغير الموجد نسبة لكل ما ليس بكل فهو خارج عن الاصل داخل في الفصل فاحفظ واغتنم وحيث اختفى ما نبه على بعض الاصوليين اخذ في التفصي عن الاشكال بابداء ما يبادر الى رده بادي الرأي فبعضهم فرق بين الاستنباط والاستنتاج وتفصى الاخر بما هو اوضح منه والكل سواء ما ذكرنا **والاولى** ان يرجع التعليل في سوق اللفظ الموشد واطلاقه على ما به الارشاد كتسمية الشيء الآلة كما ذكره بعض وفيه تامل وفي اصطلاح اهل الميزان فولان فصاعدا يلزم منها قول اخر وفي اصطلاح الاصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري والمراد بالتوصل الانتقال العلمي والظني لان الامارة دليل ايضا في اصطلاح الاصولي بل الظني ايضا عند من يدل يلزم في تعريفه بقوله يكون وقيدا الامكان لادخال المفقول عنه والقصد لاخراج ما لا يجري على شرايط النظر فانه وان كان قد يوصل به الناظر الى مطلوب خبري لكنه ليس بدليل في احد الاصطلاحين كما قيل وفيه نظر يظهر من الشق في كون الدليل موضوعا للصحيح والالم يحز تقسيمه الى الصحيح والفاسد والقيود الثلاثة لادخال ما هو دليل وافي مع عدم مراعاة الناظر لشرايط النظر فصورا او قصرا فان الدليل في الاصطلاح يطلق على الموصل الوافي سواء غفل عنه او نظر فيه نظرا غير موصل والنظر هنا عبارة عن حركة الذهن في المبادي لا المركب منها ومن الحركتين المتعاكستين **توضيحه** ان العلم النظري يحصل من حركات الذهن الثلاثة بحيث اذا انتفى احدها خرج عن كونه نظريا ودخل في الضروري او الحدسي احدها حركة الذهن من المطلوب الاجمالي الى المبادي الموصلة وثانيها الحركة في نفس المبادي تحصيلا لما يناسب منها المطلوب والشرايط وثالثها منها الحركة الى المطلوب تفصيلا وهي الانتقال من المبادي المنتظمة الى النتيجة والمراد بالنظر في هذا التعريف لا بد ان يكون هي الحركة الوسطية لان الحركتين الاخيرتين تستفادان من لفظ التوصل مع ملاحظة كون المبدا من الانفعالات الاختيارية فرجح اشعاره بذلك على الحركة النازلة ومن حيث ان التوصل عبارة اخرى عن الانتقال الذهني دل على الحركة الصاعدة فافهم واما نفسه بانه امر معقول اكسب مجهولا كما في الزبدة او بالفكر الذي يطلب منه علم او ظن كما في المختصر فلعلهما نفسا المطلق النظر لما ابديه في تعريف الدليل فلا مؤاخذة عليهما ويمكن تطبيق ما في الزبدة على ما قلنا بتامل والنسبة بين الاصطلاحين ظاهرة اذ بين كل ظاهر اباين الكل والجزء لعدم انطباق الدليل الاصولي الا على نفس الوسط الذي هو جزء من القياس الذي هو دليل في اصطلاح اهل الميزان وانما المناط في الدليل الاصولي هي هوية الاتحاد الشاملة سواء افترنت بالفعلية ام لا وما طرق مصطلح اهل الميزان هي فعلية الاتصال فان قلت يلزم حينئذ عدم كون الموصل الفعلي اعني القياس المنتظم دليلا عند الاصولي وهو باطل بالضرورة ودعوى ان كونه دليلا اصوليا انما هو من حيث شانية الاتصال لا من حيث الفعلية مدفوعة بان الشانية والفعلية لا يجتمعان في شيء واحد جدا وبعد تحقق الاتصال الفعلي فلا شانية حتى ينفع في تصحيح دليلا اصوليا بملاحظة الحيثية قلت يمنع استحالة اجتماع القوة والفعل في مثل الطعام لانا نجد بالوجدان ان الدخان اذا انتفى الاتصال الفعلي الحاصل بالنار لم يخرج عن شانية الاتصال بعين صلاحيته لذلك ولو فرض زوال ذلك العلم الحاصل بغفلة ونحوها على ان المنع انما هو اجتماع الفعلية والشانية في حق شخص واحد واما بالقياس الى شخصين فلم يمنع جدا فتصير الموصل الفعلي دليلا اصوليا يمكن ان يكون باعتبار شانية الاتصال في حق شخص اخر نعم قوة الشيء الجزئي لا يجتمع مع فعليته واما قوة نوع الشيء فلا تزول بفعلية بعض افراده لان قوة الاكل مثلا في الانسان لا تنافي بقاءها مع فعليته في الخارج وبتامل هذه الشبهة ما خلج ببال بعض الاجلة في تفسير اسامي العلوم بالملكات وسيجيء الاشارة اليها والى دفعها ويظهر من حاشية القوانين ان الدليل الاصولي اعم ولا وجه له سوى ما ذكره الفاضل الكاظمي في غاية المامول من ان النظر في الشيء اعم من ان يكون في صفات واحوال كالنظر في المفرد او في نفسه كالنظر في القضيتين الغير المرتبتين لتحصيل الترتيب فيعم الدليل المنطقي وفيه ان الدليل المنطقي عبارة عنهما مع ملاحظة الترتيب وسائر شرايط الاستنتاج بدليل يضر بهم بان الدليل مادة هي المبادي وصورة هو الترتيب فلو سلم ان المراد من النظر اعم من النظر في نفس الشيء حتى يشمل ترتيب المقدمتين الحاصلين فلا يسلم ان المراد ايضا وهو مناط التعريف على الدليل المنطقي الا ان يجعل الدليل الاصولي عبارة عن مجموع المنظور فيه وما يحصل بعد النظر من المبادي وهو مع بعده عن ظاهر التعريف ايضا وجب ان يحمل الاصطلاحين الذي صرحوا بخلافه لعل الفاضل المذكور لم يقصد مما ذكره بيان صدق التعريف على الدليل المنطقي وان التعريف حينئذ يطلق على المفرد والمركب بل بيان المراد من النظر اذ قلنا الدليل الاصولي اعم من المنظور فيه والمغفول عنه فيصدق على الدليل المنطقي صدق العام على الخاص قلت الدليل المنطقي ليس هو المنظور فيه على وجه التقييد بل على وجه التركب فالدليل الاصولي اعم من الاول دون الثاني فافهم ثم على تقدير صدقه على المركب فلا يخفى عدم صدقه على قضية واحدة بل على القضيتين لان القضية الواحدة لا يتعلق النظر بنفسها ولا باحوالها كما لا يخفى فما في الحاشية ابهم من صدقه على قضية واحدة غير معلوم الوجه ثم ان الدليل عندهم ينقسم الى شرعي وعقلي وعرف جماعة من مشاخري المتاخرين الدليل العقلي ما تحكم عقلي بالاستدلال وبواسطة خطاب

للترتيبين ح

شرعي

شرعي يتوسل به الى حكم شرعي ولم نجد منهم محل بلا دعوى انا فحصنا للدليل الشرعي عن مرامهم فنقوه الى الكتاب والسنة بما منهما الثلاثة واتفقوا
على ان الدليل الشرعي ليس منحصرا فيهما عقلا واصطلاحا حتى يتأتى موضوع للعدد والمشترك بينهما ولو بعيدا ولكل منهما بالاشتراك
فيتحقق به عن الحد بدلولي الرسم والتعريف بالمثل انما يحكمان اذا استفيد من المثال مناطه كليه سواء كان ذاتيا وعرضيا ولا يكاد
يستفاد من حصل الكتاب والسنة دليلا شرعيا ذلك المناط لان نسبة الكتاب الى الدليل الشرعي اكان باعتبار كون ما يحصل بعد النظر فيه
من العلم بين الوصلين كلا او بعضا شرعيا فهو تم لانا اذا نظرنا في مثل قولنا اقيموا الصلوة نظرا صحيحا انتظم قياس على الشكل الاول وهو
وجوب الصلوة مما دل عليه الكتاب وكل ما دل عليه الكتاب فهو واجب ولا ريب ان صغراه وكبراه ليس شئ منها شرعيا بل عقليه محضة لان دلالة
الكتاب على الحكم الشرعي ليس امرا مرتبا شئ من الشرع فاستدلال مبنيه على مقدمتين احداهما عقلي وبعضها عادي وبعضها وضعي ولو
سلم فلا مسرح لهذا الاعتبار في مثل الفعل والتقرير لان دلالتهما في معظم ما يمكن عليه عقلية كما لا يخفى وبعبارة اخرى ان وجه
التسمية ان كان هو كون الملازمة بين الكتاب ومدلوله شرعية فهو تم الا ان يقال ان الملازمة بين الكتاب نفس المقصود ومدلولها انما
تتوقف على جهة الظواهر شرعا ولو على نحو الاسناد لانها نحو اعتبار ظني لا يجوز الاستدلال بها على الحكم الشرعي وانما جهة الفعل و
التقرير فهي متوقفة على ثبوت العصمة والدليل عليها انما هو الشرع دون العقل فانهم وان كان وجه التسمية هو كون الكتاب بنفسه شرعيا
بمعنى كونه اخبارا صادرا من الشارع فيكون الدليل الشرعي ما كان صادرا من الشارع او من ما نظر بخلاف العقلي فانه ما صدر من
العقل دون الشرع فهو وان كان يصح مقابلة الدليل الشرعي بالعقلي لكنه ممنوع عليه طرا لصدقه على وجوب الشئ بالنسبة الى وجوب
مقدمته مما نعم عدة من الدليل العقلي الغير المستقل وعكسا بمثل خبر الواحد والاجماع على القول بحجيتهما دليلان شرعيان ولو على غير
الحكم الشرعي مع ان الخبر ليس مما صدر من الشارع كالكتاب شرعيته انما هو بالاعتبار الاول اعني انتهاء الملازمة الى جعل الشارع والحاصل
مناط كون الشئ دليلا شرعيا ان كان هو ثبوت الملازمة بينه وبين المدلول عليه شرعا خرج الكتاب والسنة عن كونهما شرعيين الا ان يكلف
في رجاع الملازمة بينهما الى الشرع بالاعتبار المشار اليه ان كان هو صدوره من الشارع خرج مثل خبر الواحد من الامور التي ليست بنفسها كذلك
ودخل فيه نحو مثل وجوب الشئ بالنسبة الى مقدمته وحرمة ضده مع كونه معلوما ان الادلة العقلية ولعل نفس العلم الدليل العقلي انما
كان احد مقدميه عقليه ثم تمثيله بمثل القياس المشار اليه مع الاعتراف بكون كبراه عقلية وان وجه كونه عقليا انما هو كون صغراه عقلية
مبني على هذا الوجه دون الوجه الاول ضرورة ان قولنا هذا ما قال الرسول به بوجوبه الذي هو صغرى القياس الذي كبراه هو قولنا كل ما
قال الرسول به بوجوبه فهو واجب ليس مما كان الحاكم به هو النقل لانما نضمه وجدانيه نعم المحمول ذلك الصغرى الذي هو الدليل الاشكل كون
وسطا امر شرعي بالمعنى الثاني اي شئ صادر من الرسول فيكون مناط نقلية الدليل عنده كونه اخبارا صادرا من الشارع او من الوسائط وقد
عرفت ما فيه ثم لا يخفى ما في هذا التفسير للدليل النقلي من الرد وانه لا يحصل منه مفهوم الدليل النقلي كما لا يخفى فافهم ويمكن ارجاع هذا التفسير
الى ما اختاره بعضهم كون احدى المقدمتين نقلية للاعتبارين فان هذا التقسيم يستلزم صدق التعريف على الصغرى اذا كان نفس الوسط اخبارا
نقليا وعلى الكبرى اذا كان الحاكم بها هو النقل فافهم هذا ويمكن ان يقال ان الدليل الشرعي ما يعم الاعتبارين فهو ما كانت الملازمة بينه وبين
المدلول شرعية او كان بنفسه شرعيا صادرا من الشارع ويدل عليه عند العامة الاجماع من الادلة الشرعية فانه مبني على الاعتبار الاول
وكذا غالب ما ذكر فيه سوى صدق الدليل الشرعي حينئذ على مثل وجوب الشئ بالنسبة الى وجوب المقدمة بوجود الاعتبار الاول فيه وهو غير
معيب ان جعل العموم من الادلة العقلية اذ لا مانع من كون الشئ دليلا شرعيا من حيث يرد عقليا من حيث اخرى اذا كان مرجع الشرعية و
العقلية الى مجرد الاصطلاح فالنسبة بين الدليل الشرعي والعقلي حينئذ عموم من وجه يجتمعان ويفترق الاجماع عن الدليل
الشرعي لعدم كون شئ من الاعتبارين موجودا فيه فمن جعل من الادلة الشرعية فقد بنى على ذلك على طريقة العامة في حجيته وكونه حجة من الشرع
لا من العقل او على تسمية الشئ باسم المدلول لاشتراكا شف عن السنة التي هي دليل شرعي والبيان المتقدم اذا تحقق معنى الدليل **فاعلم** ان النظر
يحتمل ان يكون لغويا متعلقا بالعلم او بالاحكام او بالشرعية او بالفرعية وان يكون مستقرا صفة لكل من تسعة الثالثة لكن الخمس منها هو
الرابع اعني كونه صفة للعلم وما عداه احتمالات بحسب النظر الاستقرائي وان احتمل بعضها سلطان المحققين امرا بالتدبر مشعرا بالبعض
خصوصا احتمال كونه متعلقا او صفة للشرعية بعيدة لفظا باعتبار تحلل الفرعية بينهما ومعنى باعتبار عدم كون شرعية الحكم عن الادلة
وانما كان منشأ الحكم بمعنى القصد بين من الادلة فافهم وكذا احتمال تعلقه او صفة الفرعية وان كان مما تساعد الجملة الاولى اعني بعد النقل
ولذا اسقطه السلطان دون الاحتمال السابق وامثال الاحتمال الاول اعني كونه ظرفا لغوا متعلقا بالعلم فهو وان ذكره جملة من المحشين
من غير اشكال فيه لكن الذي يظهر من كلام السلطان بل سقوطه احتمالا لان الظرفية راشدا ولعل وجهه مع ان الاصل في الظرف اللغوية اذا

لما لا امر بها وبين الاستقراء لانتفاء العلم بعدم النقيض ولو سلم ان العلم سواء فسر بالملكة او بالادراك التصديقي يلزم معناه بمفعول والعلم هو المعلوم بحيث لو سكن عما حاصله منع من غير ذكر سند او نقد بان الاتحاد بين معنى العلم بمعنى التصديق امر معتبر فيه بان يكون حاصلا من شئ والا لامتنع العلم الوجداني والضروري الغير الحاصل من شئ الذي يعتبر فيه ذلك خصوص العلم النظري ومتعلقات الفعل لا بد ان يكون مما يفتقر البرهان على حصول الفعل كالزمان والمكان والآلة فيها لانهم الابهام والغائبة في الافعال الاختيارية لما يفتقر اليه بعض افراده فانه يذكر حيثما يراد من الفعل ذلك الفرد على وجه التوصيف والحالية هذا اذا فسر العلم بالتصديق واما اذا فسر بالملكة فعدم تعلق الظرف به ترجح اذ مع ذلك الكلام في كونه متعلقا بالاحكام فانه ان سلم فانما هو بعد فرض تعلقه بالعلم بمعنى التصديق لا بنفسه فتعلقه بالاحكام على الحكم بالتصديق اذ لو فسر بغيره من التصديق والحكم التكليفي لم يتعلق الظرف به وجه كما لا يخفى وقد يشكل في الوجه الاخير بمثل قولك الفاضل علمك كذا من كذا فانه صحيح بلا اشكال مع ان الظرف فيه لغو متعلق بعلمك الا ان يقال ان هذا من خواص التصديق دون الملكة فافهم وكيف كان فان تم الوجه الاخير وهو الاظهر من الاحتمال الاول اعني كون الظرف لغوا لا مستقرا كما عرفت وعلى التصديقين فلا بد من تفسير العلم بغير الملكة لما عرفت حصولها عن الادلة كما لا يخفى الا باعتبار ما اضيف اليه اعني التصديق وهو كما ترى بحيث في الغاية ومع ظهور ضعف ما قد يستند به عن السلطان في العدول عن حمل الظرف لغوا متعلقا بالعلم الى جعله صفة له من انه مبني على ظاهر العالم من جعل العلم عبارة عن الملكة فانه على هذا التقدير لا مجال للاحتمال الغوية الظرف وجهة الضعف ظاهرة بعد تفسير العلم بالملكة كما لا يلائم كون الظرف لغوا متعلقا بها كذلك لا يلائم كونه صفة له لان الملكة غير حاصلة عن الادلة كما سبقنا عليه وان لوحظ على ذلك ما ابديناه من الاعتبار والتصحيف فلا يخفى ما بينهما من البون البين بين كونه لغوا او وصفا كما يظهر بالتدبر وكيف كان فلا عبرة بالسلطان في العدول عن اللغوية مع كونه الاصل الى الوصفية وكذا ما عن بعض المحققين من تفسير العلم بالملكة مع جعل الظرف متعلقا بالعلم ان هو الا ان ملكة التصديق عبارة عن التصديق الثابت التصديق سواء كان ضمنيا او تبعيا بالنسبة الى ما عن الملكة اذ القوة وبينهما بمكان من ان يكون بعض الفرق واذا عرفت في الزبدة العلم بقوله قوة او فعلا فتدبر وبقي من الاحتمالات ما احتمله السلطان ايضا من كونه صفة للاحكام وهو مع بعده مبني على اعتبار وجود وهو غير الحكم بالتصديق كما مر انه الظاهر من تفسير الشارح وقد يحتمل ان يراد بوجود العلم بكلا الاعتبارين لان بوجوده كما يظهر مبني على تفسيره بالتصديق او الادراك وهذا التفسير لا يجامع تفسير الحكم بالتصديق كما ظهر سابقا فالجمع بين الاحتمالين اعني احتمال كون صفة للعلم او الحكم مبني على ما هو ظاهر عبارته اعني لفظ العلم من حصل عبارة عن الملكة وفي لفظ الاحكام من تفسيرها بالتصديق فاسد لو حمل الاحكام على ما يعم الخمسة التكليفية او الوضعية امكن تصحيح هذا الاحتمال ايضا بوجه احد جهين اما حملها على الاحكام الواضعية وتقدير بعض الافعال الخاصة كالمعلومة او الماخوذة او حملها على الاحكام الظاهرية وتقدير بعض افعال العموم مثل الكون والثبوت الحاصلين ان الاحكام الظاهرية حاصلة بكاشفة من الادلة تكون الشئ من عليه وموضوعا كما لا يخفى وامتنع تقدير افعال العموم على الاقل لان الاحكام الواضعية ليس نفسها حاصلة من الادلة لانها من اثارها فكيف تحصل هي منها وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان الاحتمال الخالي من وجوه المناقشة ما اخترناه ثم ان اسناد الادلة الى نفس الاحكام جنسية ذكان مع الغض عن ظاهره بعيدا لاستغراقيا كالجمع المحلى بغير ما ارتضاها بالاحكام باحد الوجوه السابقة فان المراد بها جنس الاحكام نظرا على ما سنبينه عليه لا بنسبة استغراقية جنس الاحكام الاولى جنس الادلة وان كان كل من الاستغراقية والمستغرقية هو الفرد واما ما ذكر في المقام من الاحتمالات من حمل كون كل منهما للاستغراق او العموم الجمعي فلا مسرح لشئ منهما لان تحصيل مجموع الاحكام من مجموع الادلة او تحصيل كل فرد منها من كل فرد منها امر محال عقلا وعادة مضافا الى معلومية عدم كون شئ من الامرين مناط الغفلة والفقاهة وآرده من ذلك التفكيك بين الجمعين بحمل الاحكام على الجنس والادلة على العموم الاستغراقي او الجمعي او بالعكس وان كان مفاده دون مفاد الاول وتحصل الكلام في هذا المقام ان مجموع الاحتمالات تسعة حاصلة من ضرب احتمالات الادلة الثلاثة في احتمالات الاحكام الجنسي والاستغراقي والعموم الجمعي لكن المعقول منها في نفسه مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ثلاثة حمل الاحكام على الجنس او الاستغراقي وحمل الاول اعني حمل الادلة على الجنس والاستغراقي لكونه على الاخير تعبير الاشكال الثاني وحمل الاحكام على الاستغراقي كما يظهر وجهه بالتامل وعلى الثاني حمل الادلة على الجنس وباقي الاحتمالات باطلة بين مستحيل عقلا او عادة او اجنبية عن معنى اللفظة الاصطلاحي عن الكلام في فائدة هذا العدد اعلم ان ذكر الفوائد بين معتد بها وغير معتد بها خارج عن طريقتنا وان كان علينا بالاحكام المجعولة فائدة وان لم يكن شيئا عن الادلة ومستفادا منها وهذا الاحتمال مبني على ما هو المختار عندنا وعند جملة من المحققين من تفسير العلم بغير الملكة من التصديق او الادراك والا فهو خارج عن اصله ولا فرق في هذا الاحتمال بين ما اخترناه من كون الظرف راجعا الى العلم لغوا او مستقرا وبين رجوعه الى الاحكام اما على الاول فوجه ما قد يلوح اليه بعض اهل التدقيق من ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول استلزاما عقليا من غير فرق بين كون العالم

يكون من الادلة والذي لا يقتضي صح

بالمقدمة اما لله عز وجل او غيره لان الذات غير متخلف ومقتضى ذلك ان يكون علمه تعالى بالاحكام ناشئا عن العلم باسبابها وعللها لان المفروض انه تعالى عالم بالمسبب فيكون عالما بالسبب باعتبار علمه بالتسبب بما بين العلمين من الملازمة العقلية وبتخريج فخر الدين علمه تعالى باعتبار التعدد في الاضافة واعتبار الحيثية بان يقال المتبادر من قولنا العلم عن الادلة هو العلم الحاصل عن الادلة من حيث انها ادلة اي بالنظر الى خاصية هذه الحيثية كلام غير تام اما اولا فلان استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول لا يستلزم توقف العلم بالمعلول على العلم بالعلة لان توقف الشئ على الشئ لا يستلزم توقف عليه بالتام فيجوز حصول العلم بالمعلول قبل العلم بالعلة او معه وتخريج علم الله تعالى غير وارد على مراتب علمه تعالى وان كان المعلول على ترتيب كيف والترتيب بين العلمين فرضا عقليا يستلزم الجهل بالمعلول في مرتبة العلم بالعلة واستحالته في العلم التام الفعلي لا يخفى على احد ولا يسهل الترتيب بين المعلومين عقلا لان عدم توقف العدة على المعلول في مرتبة العدة على العلة ليس لنقصان في العدة العامة بل العدة التامة بالفعل العدة به فظهر ان احتمال حصول علم الله تعالى بسبب الاشياء وحيثية ساقط في صريح العقل البديهي واما على الثاني فلان المتبادر من قولنا العلم المتعلق بالاحكام المستنبطة الحاصل عن الادلة ان يعتبر الاستنباط والحصول بالنسبة الى العالم بها لا غير وهو عبارة اخرى عن كون العلم بها عن الادلة فلا يرد ما قيل من صعوبة شرح علم الله تعالى لكونه علما بالاحكام الحاصلة للمجتهد من الادلة وكما حاجة بنا الى ما تحمل بعض اهل التدقيق من اعتبار الحيثية بانه لاخراج علمه تعالى بان يقال ان تعلق الحكم بالوصف يدل على تعلقه في الحكم فيستفاد من وصف الاحكام بكونها عن الادلة علية الادلة لنفس العلم ويمكن ارجاعه الى ما قلنا لانه مبني على ملاحظة التوصيف بالنسبة الى العالم بالاحكام لا الى غيره وهو حسن وبعض من جعل هذا الفصل على غير وجهه اورد عليه بان الحيثية المزبورة ان ارتبطت بالعلم ثم ما ذكر وان ارتبطت بالاحكام فلا اذ يتعين على علمه تعالى بالاحكام المستنبطة عند المجتهد بن عن الادلة من حيث ان تلك الاحكام مستنبطة عن المجتهد بن كذلك ثم استدل على ابطاله بما حاصله ان الحيثية انما ترتبط بما اخذت فيه بانه لا شئ اخر تعلق بالمقيد بما ذكرنا بظهر انه لا مساس له بكلام الفصل لان كلامه مبني على ملاحظة الاستنباط عن الادلة بالقياس الى العالم بها لا الى غيره فافهم والظاهر ان عرض المورد الايراد على هذا الفصل كما يستفاد من كلامه فلو تفحص متصفح وسعه على غير هذا الفصل **ومنها** خروج علم الملائكة لان علومهم على نحو من الضرورة والبداهة وان كان لبعضها ادلة نحو مدخلية في علومهم فلا يرد ما يتوهم من ان الكلام مثلا له مدخلية في افادة العلم بمدلوله ولو عند الملائكة فكيف يقال ان علومهم غير مستفادة من الادلة وجه عدم الورود ان مجرد المدخلية ليس مناطا وكلامنا عن التشويه لانها الدال على كون الاستفادة على وجه النظر والتامل فالعلم مراد بعض اهل التدقيق حيث ذكر ان علوم الملائكة انما تخرج بالمتبادر من قولنا العلم عن الادلة اعني مدخلية الحيثية وكون العلم ناشئا عن الادلة من حيث كونها ادلة اقول خروج علم الملائكة وان صرح باكثر المحققين لكنه مبني على تمام البرهان على فقدانهم للقوة الاكتسابية بناء على كون كلامهم باسرها فعلية كما ذكره اتباعا لبعض الحكماء والعرفاء فيستحيل حصول العلم لهم على حد حصوله للانسان القابل لبعض الصفات الكمالية والواجد للبعض الاخر عن النظر الذي هو من اضعف النقص الذي لم يعلم ثبوته للملائكة وان تعبير بانه لا سبيل لنا في ادراك ذلك وكلا اخبرنا بانه صادق يحصل العلم بطوله فمن الجائز حصول العلم ببعض الاحكام الشرعية للملائكة كلا او بعضا بالنظر الى بعض الادلة نحو حصول المجتهد منه بعلم انا عن الحيثية انتهى غير مجد فالصواب ان يبقى تخريج علم الملائكة لانا لا نعلم امكان ان يكون علمهم بالاحكام ناشئا عن الادلة على وجه النظر لان العلم بامكان ذلك موقوف على الاحاطة التامة بحالهم ودعوى انه لا بد في التعدد بدون العلم بسلامة الطرد وكما يكون مجردا عند العلم بالفناء عنها يتعدد **ومنها** خروج علم الانبياء والائمة صلوات الله عليهم اجمعين على القول المذكور وذلك لان علومهم ليست حاصلة من النظر في الادلة كعلوم المجتهدين وان كان لبعض الادلة مدخلية في بعض هذه العلوم كالكتاب بالنسبة الى علم النبي وكقول النبي بالنسبة الى علم الوصي وقول احاد المعصومين بالنسبة الى المعصوم المتاخر فان استفادة النبي من الكتاب على نحو اخر من الاستفادة غير راجع الى نحو استفادته منه بالنظر وكذا استفادة الوصي من قول النبي والوصي من قول وصي اخر كذا افاده بعض المحققين وفيه ما هو الظاهر من كلام بعض المدققين فانه في توضيح المقام ما هذا النظر فان علومهم ضرورية حاصلة من اسباب خاصة كرؤية منهاج الاخبار وليس قول جبرئيل او سائر الملائكة للنبي او للامام بمنزلة قول النبي او الامام بالنسبة الينا افادة كلامهم العلم لنا انما يكون على سبيل النظر والاستدلال وملاحظة عصمتهم من الكذب والسهو وليس كذلك الحال بالنسبة اليهم فان بناء النبي من الوحي على اضرورية بالحكم وكذا الامام ثم من قول الملك للنبي عليه السلام او الامام او غيرهما من وجوه العلم على نحو ما يحصل لنا العلم الضروري بالنظر وان كان ما يستفيده الوصي من النبي او الاوصياء بعضهم من بعض بطريق الوراثة انتهى موضع الحاجة من كلامه احسن الله تعالى اكرامه والظاهر ان مراده من الاسباب المذكورة بعضها في الاخبار مثل بعض الاعمال والاوراد الموجبة للعلم بالمجهول الى ان يكون العلم بها

من خواص النبوة والامامة والظاهر ايضا ان علم المتبوع بالاشياء عنده ليس ضروريا بل شانيا موقوفا على تنبيه كما هو المشهور من الاصوليين وح فيرد عليه انه اذا جاز ان يكون علمهم بالاشياء على سبيل الاستمداد والفائض جاز ان يكون على وجه الظرفية وانما يمنع ذلك على القول الاخر من كون علمهم بالاشياء على وجه الانكشاف الفعلي التام المتوقف على شيء وتحصيل العلم باستحالة بعض الاسباب الغيبية على ما ينطق به الاخبار باذعاننا لانبائي التحصيل من النظر ايضا احيانا عديدة لامن تلك الاسباب الى الاسباب العادية لحصوله اوتكراره واعتباره كما هو ظاهر جملة من الاخبار الواردة في استنباط الامام من الكتاب بعض الاحكام استنباطا نظريا لا يدركه الا الاوحدي العارف بطرق الاستنباط كما لا يخفى على المتدرب الماهر ثم ان صريح كلام هذا المحقق كظاهر كلام بعض المدققين الاستشهاد باستفادة النبوة من الكتاب استفادة الاوصياء بعضهم من بعض ولكنه بدعي الفرق بين استفادتهم واستفادتنا من كلامهم وهو محكوم لانا نرى انا ايضا استفدنا من السنة القطعية الثابتة بطريق الاحاد قرينا مسلما وانكاشفا لكلام الله من الكتاب والسنة القطعية نرى لا فرق بيننا وبين استفادة الامام من الكتاب بل من كلام امام اخر الا من حيث انا استفدنا القضية لا بتنائها على اعمال بعض الاصول والقواعد القضية واستفادهم عن قطعية لحصولها من غير الاحتياج الى شيء منها وهذا لا يسلم فرقا الا على القول بخروج القطعيات عن الظهور وهو مرغوب عنه سيما عند هذا المحقق حيث شدد الانكار على من ذهب الى خروج الظهورات كلية فضلا عن القطعيات عن الظهور وان اراد من استفادة الامام عن الكتاب بغير معناها اللغوي او مثل مجرد مدخلية الكتاب في علم الامام عن غير ان يرجع الى التوصل والنظر المذكورين فالتعريف للتدليل فهو وان ذكره بعض من سبقه من المدققين حيث قال ان علم المتكلم والانبياء عن انما هو بالضرورة وانكان للنظر ايضا مدخلية في حصول العلم لكن لا من حيث انها استدلال بل من حيث اخرى الا ان هذا الكلام لا يحصل له الا لانا لا نفهم معنى لكون العلم الحاصل من التدليل لم يكن مسببا بطلب كالعلم الحاصل من التواتر الذي يطلب الانسان في الحالة التصفية ويحصل ثم بتفضل من الله ولو شاء لم يكن كذلك بل يحصل من التدليل الغير المطلوب مثل العلم الحاصل ضرورة من التواتر الذي يعثر به الشخص من غير طلب بل من غير تصور لحصوله اولا وهذا غير مجد في المقام لو سلم جواز ان المراد بكون العلم حاصلا عن التدليل في تعريف العقيم عدم التفضل ولم نشترط احد في كون العلم بالاحكام عن التدليل فقها ان يكون ذلك العلم مسببا بطلب التدليل وان كان غالبا بل قد يقع مبتدئ الخاطر كذلك واما اراد من ان الكتاب مثلا مدخل في علم الامام بالخاصة مثل بعض الاوراد والاسباب الغيبية كذا قول النبوة بالنسبة الى الامام او قول بعض الائمة عن لبعض اخر فهو وان تم بالقرينة الا انه ادعاء الخلاف البديهي لان كل احد يعلم ان استفادة الامام عن قول النبوة ليس على بعض الوجوه الخارجة من معنى ادلة الظاهر فلم يمكن منع الاستفادة والمدخلية رأسا حملا لفعله ما ورد في استنباط الامام عن الكتاب على الاستدلال دون الاستنباط وهو جيد على القول بكون علومهم فعلية واما على القول الاخر فلا يبعد ان يقال ان مدخلية التدليل على اسلوب الاحكام لحصول العلم للامام عن الكتاب على حد العلم الحاصل من الحادثة **ومنها** اخراج الضروريات لانها غير مستفادة من الادلة بل من الضرورة صرح به في القوانين واورد عليه بعض المحققين بان الضروريات ايضا مستفادة من الادلة لان العلم بالضروريات يتوقف على امرين احدهما ثبوتها عن النبوة والثاني صدق النبوة وحينئذ ما جاء به النبي يعلم بالضرورة بتوقف الضروريات انما هو الاول لا الثاني لتوقفه على ثبوت النبوة المتوقف على النظر واجيب عنه بوجوه كلها او جلها ركيك ضعيف والتحقيق في الجواب ان التنبيه بالنبي في النظرية والضرورية المقدمة الغير المفروغ عنها الا بالمجموع اذا كانت احدى المقدمتين كذلك والمقدمة الاخيرة امر مفروغ عنه في جميع الاحكام الشرعية فالعبرة في ضروريتها ونظريتها بحال المقدمة الاولى اعني الثبوت من النبوة وتوضيح ذلك انه لا شبهة في ان العلم النظري بعد حصول المقدمتين ضروري جدا لا نرى في هذا الالتفات لاحتياج الى دليل ونظر اخر وبهذا الاعتبار جعل الاكثر المتواترات من الضروريات نظرا الى عدم توقفها بعد التواتر على وسط ونظر اخر بين وصول الخبر قطعا واما بعد حصول احدهما والفراغ عنها فلنظر الى المقدمة الاخرى فان كانت ضرورية كان العلم الحاصل منها ضروريا مثل ما قلنا في العلم الملحوظ بعد حصول المقدمتين وان كانت تلك المقدمة الحاصلة نظرية لان العلم اذا لاحظناه في مرتبة حصول بعض مقدماته استحال انصافه بالنظرية بالنسبة الى تلك المقدمة لان الشيء لا يتوقف على مقدمة الحاصلة بالبداهة ولذا قالوا ان الواجب المشروط بعد حصول شرطه مطلق وان كانت نظرية فكان الحاصل منها نظريا وهذا مثل تتميم التدليل بالشرعي والعقلي مع ان بعض مقدمات التدليل الغير الشرعية عقلية فان هذه التتميمات تابعة للمقدمة الغير المفروغ عنها فان كانت شرعية متى التدليل شرعيا والا متى عقليا وح نقول ان العلم بوجوب الصلوة ضروري حتى للغبي وان كان نظريا بالنسبة الى غير العارف بالرتبة الا نظريا لان الغبي لم يعلم به من النظر في دليل فوق علم به من التدليل الدال على النبوة لانا الغبي لم يعلم به من ذلك التدليل وانما علم به من غيره كالشاك في صدق النبوة والحاصل ان كلامنا في العلم الا

فی تعریف الفقه

الشرعیة لما کان بعد الفراغ عن الاسلام فلا جرم یکون العلم بضروریتها غیر حاصل من التدلیل فی حق الغیر وان کان حاصلا من التدلیل فی حق الاخر فاصدق التعریف حین یرید تقسیم العلم بالاحکام الشرعیة الی الضروری والنظری ان یقال ان علم المعترف بالرسالة لما جاء به الرسول من الاحکام الشرعیة اما ان لا یکون ضروریا اصلا او یکون ضروریا غیر حاصل من التدلیل کعلمه بالضروریات مثل وجوب الصلوة مثلا فان المعترف بالرسالة لما لم یکن ضروریة بجمیع اجزائها ووجوب الصلوة وما فیها لا یجزء احاد الرسول من غیر دلیل کان حسنا وقد یکون نظریا فقسم فالحق استناد خروج الضروری الی هذا القید والعلامة فی التهذیب اخرجها بقوله لا بد علم کونها من الدین ضروریة وهو حسن فی تعریفه وسیاتی فی هذا التعریف فلا حاجة الی ترکه ثم ان الاحکام الشرعیة تنقسم الی ظنی وقطعی والثانی الی نظری وضروری والاخیر الی متواتر والمذهب الی ما کان ضروریا عند بعض الاشکال الذی کون العلم بالاول منها بحسب الاصطلاح کما لا اشکال فی خروج ضروری الدین والمذهب فانا النظری الظنی ظاهر الزیادة فی خروجها بقید واحد او منع لعدم مساعدة الاصطلاح علیه بل لا بعد کون الضروری بالمعنی الاخیر ایضا فی عداد التعریف علیه اذ لا بأس فی کونه ضروریا حاصلا من الدلیل علی وجه الحدس البداهة وهو کما ان المتبادر من کلمة الجاریة کون العلم حاصلا من الادلة علی وجه النظر والفکر کما اذعا غیر واحد بل فهما ما هو المعلوم من سیاق الفقهاء علی العلم الحاصل من الشهرة والمتواترات اللفظیة بقی توضیح ذلک ان الضروری قد یطلق ویراد به ما لا یحتاج الی وسط کالوجدانیات مثل علمنا بقبح الظلم وحسن الاحسان وادراکنا للجوع والالم وقد یراد به ما یحصل بغیر نظر سواء حصل من الوسط علی وجه الضرورة او الحدس کالمتواترات عند من یری انها ضروریة بالاستناد العلم بها الی الوسط عن المتواتر ان لم یکن علی وجه النظر لا اول القسم الاول مستحیل فی الاحکام الشرعیة التوقیفیة اذ لا سرح للوجدان فیها وان کان قد یستدل علی بعضها بالفطرة الوجدانیة والثانی هو الذی ینبغی ان یتنازع فیه ونحن نقول بدخوله تحت الفطرة بشهادة عدم تحقق السلب عنه فی هذا الاصطلاح وحینئذ فیشکل التعریف لو بنینا علی ان لا لة کلها وجدانیة علی کون العلم علی وجه النظر فخروج هذا من التعریف مع امکان منع الدلالة اذ ساعد التوفیق بان یکون کل حکم حکم لدلیل مخصوص به غیر جار فی غیره لما یقابل الاجمال بمعنی الابهام لان الابهام لا یعقل ان یکون دلالة علی وجه الابهام نعم یمکن ان یکون المدلول مجملا لامور کمدلول الالفاظ المشترکة والمتواطئة والمکنة غیر مراد فی المقام قطعا والمراد بمقابلها استناد العلم بجمیع الاحکام الی دلیل واحد اجمالی الی کل شیء فی الجمیع فخرج بهذا القید علم المقلد کما فی العالم وغیره لان علمه بالاحکام الشرعیة حاصل من دلیل واحد اجمالی الی الکل وهو قول المفتی بخلاف المجتهد فان علمه بالاحکام مستند الی تفاصیل الادلة الاجتهادیة المقررة فی ابواب الفقه وارد علیه الظنیة بما توضیحا قید باختصاص کل مسئلة بدلیل مختص بها اختصاص مخصص الدلیل بالمسئلة لعلم المقلد بالاحکام ایضا کذلک لان علمه بکل مسئلة مستند الی جزئی من جزئیات الفتوی کما یجری فی غیر ذلک المسئلة وان اردت بالاختصاص من حیث الجنس بقید ادلة الاجتهاد ایضا لیس کذلک لانه ان کان بعلم بالظن الخاص کالخبر مثلا فالمقلد الجاهل بمدلول التفصیلیة ح هو عنوان ذلک الظن الخاص وان کان بعلم بالظن المطلق فمستنده فی الکل هو مطلق الظن واختصاص احاد المسئلة بخصوص ثبات الظن لا یسانی کون علمه بالجمیع عن دلیل اجمالی شامل للجمیع کما فی المقلد وهذا الایراد بهذا البیان لا مدفع له والعجب ان جملة من الاصحاب زعموا عدم وروده مع عدم افادتهم شیئا یجدی الاشکال ثم قول ان التدلیل المذکور لا یفید علم المقلد بالحکم الشرعی الکلی لان الاحکام اما معلومة منه بالضرورة او مجهولة رأسا فتم هو عالم بالحکم الجزئی الفعلی عن ذلک القیاس المنظم فی جزئیات المسائل بملاحظة حکم الله الظاهری فی حقه اعنی وجوب متابعة الفتوی کقولنا بمقتضی القیاس المنظم الذی یثبت به الحکم وکلما کان کذا فهو حکم الله وحتی الحکم الجزئی لیس من المجهولات الشایع والاصل فیه ذلک ان المسائل الشرعیة کمسائل سایر العلوم عبارة عن الاحکام الشابهة الکلیة التی یحصل من ضمها الی صغری وجدانیة حکم جزئی فعلی ولیس عبارة عن تلک الاحکام الجزئیة مثلا الحکم الشرعی هو حرمة الخمر التی نضمها بالحکم الثانی الذی هو مدلول الکتاب والسنة الاحرمة هذا المایع الذی اعتقد المکلف بکونه خمرا الذی یحصل من صغری وجدانیة وکبری شرعیة ویمکن ان یکون هذا هو مراد المحقق القمی حین عدل عن الایراد الذی مع القوم الی ما هو الصواب عنده من ان ذلک القیاس المنظم المقرر فی جزئیات المسائل لا یفید علم بالحکم الشرعی بل العمل به بعنوان تنفیذ هذا القیاس لیس هو العلم بالحکم المجعول الشرعی بل بالحکم الجزئی الفعلی الذی فائدة الاستدلال الی الاشکال والعمل فلا یرد علیه ما اورده غیر واحد من المتاخرین فی کلامه من ان العمل یتوقف علی العلم فلو افاده ذلک القیاس العلم بالحکم لم یفد جواز العمل علی ان تنفیذ القیاس لا یعقل ان یکون امرا غیر العلم بحکم بان تنفیذ جواز العمل ودون العلم ووجه عدم الورود ان المقصود عما افاده ذلک القیاس الاجمالی العلم بالحکم الشرعی لا مطلق العلم کیف وهو یفید العلم بالحکم الجزئی الذی قد عرفت صدقه کونه حکما مجعولا شرعیا من حیث هو ولکن فائدته لیست الا وجوب العمل لان ترتیب القیاس المنظم من الکبری الشرعیة والصغری الوجدانیة لیس الا فی مقام وجوب المبادرة الی الاشتغال ثم یرد علیه ان الجهد بنا کان لو جعلنا الاحکام فی المقیسة علی الاحکام

الکلیة ح

الفعلية كما يأتي عنده الشيخ لانها التي يستند العلم بها الى الادلة التفصيلية لا الاحكام الواقعية لعدم علم المجتهد بها غالبا ولا الاحكام الظاهرية الكلية لاستنادها الى الادلة الاجمالية فالفقيه بحاله الان مناط الفقاهة هو العلم بالحكم الفعلي عن الدليل الجزئي التفصيلي وهو موجود في المقلد ايضا ولو بقي الاحكام على ظاهرها اعني الاحكام الواقعية الثانوية وحمل لفظ العلم على الظن لم ينفع ايضا لان المقلد لم يظن بالحكم الواقعي من فتوى المجتهد كظن المجتهد من خبر الواحد اللهم الا ان يكون غرض الشيخ ذلك الدليل الاجمالي ليس هو الظن بالحكم الشرعي كما ان المقلد ليس بظان بل يدعي ان المراد بالاحكام في التعريف الثانوية من الواقعية والظاهرية دون الاحكام الفعلية الجزئية ويمنع عدم استناد الاحكام الواقعية والظاهرية الى الادلة التفصيلية بل الاجمالية كما يأتي توضيحه انشاء هذا وقد يستدل في اخراج علم المقلد بجعل الاضافة في العهد وجعل هذا التفصيلية للتوضيح وهو جيد لو لم يكن المراد بالادلة ما يعم الادلة الاربعة واما على تفسير بالعموم فلا معنى للعهد والعجب ممن غفل عن هذا فان التعريف للعهد ضعيف تارة بالتعريف محافظة لعكس التعريف عن خروج العلم الحاصل من مثل الشهرة والقياس على القول بهما واخرى بالعهد احترازا عن علم المقلد ودعوى انصراف التعريف الى الشهرة والقياس لا يأتي في العهد بكلا هذا من الادلة المعهودة بين المجتهدين ايضا مدفوعة بان ذكره الشهرة على ما يأتي عنده ظاهر كالصريح وضع مثالا عن كل امارة نادرة الى الواقع ومثل هذا التعريف لا يجامع العهد بتاتا كما لا يخفى والذي اراه في اخراج علم المقلد هو ان المراد بالاحكام انما الاحكام الواقعية او ما يعمها والظاهرية على ما سيجيء الاشارة الى كونه احسن وجوه التفصي عن الاشكال المشهور وعلى التقديرين يخرج علم المقلد عن حده عن ادلتها لان المقلد بالاحكام الثانوية الكلية الواقعية او الظاهرية ليس الا على وجه التقليد دون الثانوية كما مر وهذا الحسن وجوه اخراج علم المقلد عن التعريف وكما ظهر فيه سكوتا ظهر ايضا ان المراد بالتفصيلية هو جزئيات الادلة الكلية المتفرقة في ابواب الفقه والعلم الحاصل من جزئيات السند والكتاب بل الشهرة وامثالها على القول بحجيتها لعين ما ذكر من الشارع علم بالحكم الجزئي لا بالحكم الكلي اذ العلم الحاصل من جزئي الخبر مثلا بعد الفراغ عن حجية نوع خبر الواحد ليس الا علما بالحكم الجزئي كما لا يخفى وجزئياته ما عداها من الامارات الظنية كالقياس والاولوية والشهرة على القول الاخر لا يفيد العلم بالحكم ما لم تقم الاجماع القطعية ونحوها من الادلة القطعية مفادها العلم بالحكم الكلي وهو غير مجد في تصحيح العبد لان مناط الفقاهة اوسع من ذلك بالبداهة والجواب ان مفاد هذه الادلة الظنية حتى الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل ايضا هو العلم بالحكم الكلي الالهي لكن من حيث انه مدلول ذلك الدليل الظني لا من حيث انه امر واقعي وسيأتي ان تصحيح التعريف على هذا سالم عن الطرد والعكس لا يتم الا على هذا الوجه فافهم هذا هو الفارغ عن البحث وبوجود تعريف الفقه بنفس هذا الكلام مشهورا لا بد من غرضه هنا والاشارة الى وجوه التفصي عنها الا قال ان الاحكام ان حمل على ما يقتضيه ظاهر الفرق اعني الاستغراق الحقيقي انتقض عكسه بعلم الفقهاء جلا او كلا لانهم لا يعلمون كلها بل بعضها وان حمل على ما هو بمجاز قريب بعد تعذر الحقيقة اعني جنس المفرد انتقض طرده بدخول المجتهد واجاب عنه بعض المعاصرين تارة باختيار الاقل مع حمل العلم على التهيؤ الملكي واخرى باختيار الثاني مع التزام نقض العكس على المجتهد على تقدير امكانه والا فالعلم بالبعض كذلك عن العلم بالكل حتى يرد النقض على التعريف وايد على الاقل بان الغرض استنباط جميع الاحكام غير متيسر للفقيه لثبوت لا ادري واستصوبه بعض المحققين في كلامه طويل بما حاصله بعد التحرير والتهذيب ان ملاك معرفة الاحكام الواقعية كما يشترط ان يكون على كل حكم دليل واضح كذلك يشترط ان يكون الفقاهة مستندة على قوة انه بعد من ذلك لان مثل هذه القوة لا يبعد حصولها للعوام ايضا فضلا عن الخواص لكونها من اوائل ما يقال ويجد الادلة وبغير هذه الشرط متعذر او متعذر عادة سواء اريد بها ملكة استنباط الاحكام المتداولة من الادلة الموجودة او استنباط العدد الميسور الممكن من الاحكام من هذه الادلة واستنباط ما عداها من امثال هذه الادلة في وجوه خفاء الدلالة وصعوبة الاستنباط اذ الحكم قلما يكون عليه دليل اصلا وقد يكون دليل يسلم بعارض وقد يكون دليلا لا شيء مرتبة من الخفاء لا يلتفت اليها الا الماهر في طرق الاستنباط ولذا يجد الزاري العضه واحدا بالنظر الثاني في الدليل ثم زعم ان الاحكام على الاحكام الظاهرية يصح ارادة ملكة العلم بالكل لان الفقيه بعد فقده الدليل او فقد ما يرجح بنظره من الاحكام الظاهرية لا محالة يراجع الاحتياط والتخيير ونحوها الى آخر ما ذكره انما من عدم صدق الفقه على قوة من شأنها الاحكام على تقدير ان يكون على كل واحد دليل واضح وعدم صدق الفقيه على صاحبها فهو ممنوع واضح وشطط مبين لان ملاك الفقاهة عند من يعتد كونها سامي العلوم موضوعة لكاتها الميل الى قوة استنباط الاحكام بشرط وجود الدليل على كل واحد لا مطلقا لان قوة الشيء يجامع امتناعه بالعرض كملكات العلوم فان العبرة في تحققها بمقدار من الاستعداد لو اجتمع مع سائر الشرائط الوجودية التي منها وجود الادلة كان علة للفعلية ضرورة معلومية عدم كون القوة الا شرطا من شرط

بقي هنا امران الاول ان التوجيه على تقدير صحته انما يفيد في اخراج المجتهد بالنسبة الى الفقه بالفعلية في موارد التقليد كما يظهر بالتدبر فيما مر

الوجود ودعوى حصول هذه القوة لكل احد ادعاء لخلاف البديهي ولعله اراد من القبيل ما كان دلالة على الحكم غير موقوفة على مراعاة نوع من القواعد العربية والاصولية والامر هين كذلك لكن نقول ان ملكة الفقاهة عبارة عن قوة استنباط الحكم عن القبيل الذي كان دلالة موقوفة على مراعاة تلك القواعد كالتخصيص والتقييد ونحوهما لا القبيل الذي كان يوقف على شق من مدلس المسائل الاصولية والعربية كما ان ادعاء اعتبار وقوف هذه القوة في صدق الفقاهة انما مصادمة للبديهي والاخرج عامة اكثر الفقهاء عن التعريف لانهم كانوا يستنبطون الاحكام عن الادلة من غير مراعاة المدارك التي يلجأ اليها اقدام المتاخرين وفهم مدالبل الالفاظ بل يلزم ايضا عدم صدق الفقيه على الاخباريين حيث يرون ان تحمل الدلالة المطابقية من وجوه الدلالات لا يعبؤ بها في استكشاف الاحكام عن الاخبار وحق ان بعض من مال الى طريقتهم كالفاضل التوني صرح بعدم جواز تقليد من يراعي الالتزام والتحقيق في مدالبل الاخبار فكيف بدعوى ان الفقه المصطلح لا يكون في صدقه قوة معرفة الاحكام عن الادلة الواضحة واما ما ذكره ثانيا من عدم الاشكال لو حمل الاحكام على الظاهرية فقيه من الخطاء الذي لا ينسب الا الى فاقد العلم لو سلم ان سياق الفقاهة لم يرد ملكة معرفة خصوص الاحكام الظاهرية ولو اريد بها الاحكام الظاهرية ما هيها والواقعية على احتمال بعيد في عبارته فغاية ما عسى ان يدفع به الاشكال ان يدعى انا نختار الشق الاول ولا نسلم ان مقتضى عادة حصول ملكة معرفة جميع الاحكام الواقعية خاصة فمناط حصول ملكتها مع ملكة معرفة الاحكام الظاهرية بطريق اولى نعم لو اريد بملكة معرفة الاحكام الواقعية والظاهرية ملكة احد الامرين اما الواقعية ان اعتبر اعتبار وجود مدركها والظاهرية على تقدير عدم وجود المدرك الواضح كان الفرق بينه وبين ارادة خصوص الاحكام الواقعية من حيث تيسر الملكة وتعسرها واضحا ولكن هذا المعنى ابعد من الجمع المحلى باللام غلط فاحش كما لا يخفى الا ان يلتزم بحمل اللام على الجنس وهو خلاف الغرض واما ان اريد مجرد تصحيح حمل العلم على الملكة على تقدير كون المراد بالاحكام الظاهرية وان كان هذا التقدير منافيا لابراد عليه مناط الكثير كلام لا ينبغي صدوره من مثل هذا المحقق لان ابداء امر يدفع البطلان لتصحيح امر نظري البطلان خارج عن ثوب التحصيل فنحن ان اجبنا بمنع العالمية هذا الذي يوافقه ما في غاية المرام سالم عن اشكال شيخنا البهائي ولذا لم يلتفت اليه محقق المعالم من المتقدمين والمتاخرين نعم قد يمنع على كون الفقه كسائر العلوم اسم الملكة وقد عرفت عند اداءه سابقا منافاة عدم ملاءمة حمل العلم في التعريف على الملكة للتعقل بالباء وقد عرفت ان انتهاء الامر بالاخرة الى ما اشرنا اليه سابقا من ان المحقق المشار اليه يقتفي عن الاشكال الذي يورد بحمل الجمع على الاستغراقي العرفي وبنى ذلك على ما زعم قربه فيما تقدم من كلامه من مقدمتين احديهما عدم كون شيء من العلوم موضوعا للملكة والاخرى ان الكثرة التي يترتب عليها فائدة وضع العلم في مفهومها وعدم كفاية العلم ببعض مسائلها ولو كان خمسا واحدا في صدق اسمها

اقول اما المقدمة الاولى فقد سبق ما عندها نظرا اليه قبل العشر بكلامه واما المقدمة الاخيرة فالمنع فيها مجال لانا نمنع اعتبار الكثرة في مسمى اسم الفقه او النحو مثلا وندعي ان كل مسئلة من مسائل النحو والعلم بها مندرج تحت الاسم وان اسم جنس يطلق على القليل والكثير ودعوى عدم صدق الاسم الا لذلك غير ثابتة بل الثابت صدق الفقه مثلا على احاد المسائل والعلم بها وكذا النحو ودعوى عدم صدق الفقيه والنحوي على من علم مسئلة من المسائل بينة ممنوعة بل الظاهر الصدق ولو مع عدم معرفة شيء من المسائل اذا كان لديه المعرفة واحتمال كون ذلك مجازا لشهرة الفقيه في معرفة الكل او الغالب والكثير منه منزلة الفعلية لا دليل عليه اذ لا منافاة بين مجازية الفقيه في الملكة وحقيقته في الفعلي تحمل صاحبها بناء على ما قلنا من ان الملكة تستفاد من الصيغة لا من المادة وعلى تقدير كونه مجازا فلمناسبة المعنى المجازي مع كونها تنزيل قوة الكل او الغالب والكثير منه منزلة الفعلية بل ندعي كونها تنزيل قوة البعض منزلة الفعلية وعلى تقدير تسليم اعتبار الكثرة في صدق الفقيه لا نسلم استلزام مدعاه اينما من اعتبارها في صدق الفقاهة لان مفاد الهيئات تتبادر عن مدالبل المواد كما لا يخفى ثم العجب من عدة المحقق انه حيث اعتبر مع الكثرة قوة معرفة الكل او ادعى تلازمهما في الخارج ولم يلتفت الى ما سبق منه في تضاد البهائية من امتناع حصول ملكة الكل عادة وايده على الثاني انه بوجوه الاول ان الفقيه على تقدير حمل الاحكام على الجنس يشتمل على العلم بمسئلة واحدة مع ان الكثرة معتبرة في اسامي العلوم والثاني ان عدم امكان العلم ببعض من العلم بالكل على القول بعدم جواز التجزي مبني على كون المراد بالجواز الامكان العقلي واما لو كان المراد به عدم الجواز الشرعي او عدم وجوب الاتيان كما هو الظاهر من بعض ادلة الطرفين حيث يستدل على جواز الظن التجزي عند من لا يقول بالانسداد على عجز الظن التجزي عند من لا يقول بالانسداد على عجز الظن التجزي عند من لا يقول بالانسداد على عج

البياني فلا نسلم جواز العمل بما نقل من بعض الاحكام عن الامام عليه السلام مثلا بمجرد نقله العمل به قطعا اذ لا يبعد ان الامام عليه السلام انما عمل بذلك لامر اقتضاه وهذا ما يدل من التدقيق في كلام بعض المحققين في الايراد على الجواب الاخير وكان لا وجه لشيء منهما اما الاول فلما عرفت من منع اعتبار الكثرة في اسباب العلوم وامّا الثاني فلانه لا اشكال على تقدير كون المراد بالجواز الجواز بالامكان ممكنا لكنه غير مفيد في الجواب المزبور لانه يجوز ان يكون الشيء الاخير من المرتبة الاخيرة من الظن الذي لم يحصل العلم بالواقع الا عند حصوله ممكنا لغالب الناس على وجه يعتد به عرفا لا مطلقا لان الظن قد يكون في مرتبة من القوة يجزم بالشك فيها ويجب بحكم الفطرة دخولها في الحد لان عدم حجية الظن الاجتهادي لا يوجب حصر اسباب العلم فيما ليس بظن فربما يحصل العلم المترتب عليه الاثر الشرعي من غير حجية والا لزم خروج مثل الجهد الطاقة والتعب والحدود وغيرهم ممن لا يجوز تقليدهم لان الاجتهاد هو ليس الا ظنا فليس اجتهاد صحيح يترتب عليه جميع الآثار وان ترتب عليه بعضها اعني حجيته في حقهم ولو قبل انه يكون في بعض الصور كون الطريق الى الحكم الشرعي حجة امكن القطع بالاجتهاد الناشئ من استعمال الادلة المفتوح عنها فانه ربما يحصل العلم القطعي كما يدل عليه عدم حصر اسباب العلم بالقياس والاستحسان مع عدم حجيته قطعا واما الثالث والرابع فلان العلم بصدور بعض الاحكام عن الامام عليه السلام ممكن انكار على وجه يتوقف على احوال بعض القواعد النظرية من الاصول والعربية فلا نسلم امكان العلم بالبياني والا فلا نسلم دخولها في الحد بل هما خارجان بكلمة الجامدة كما صرح به بعض الاعاظم وقد يجاب على هذا الجواب بان علم المقلد بالحكم من المقلد على غير وجه النظر كالحدس ونحوه داخل في الحد كما مر مع ان لازم هذا الجواب عدم العلم بالامكان العلم بالكل حتى عند القائلين بحجية الظن في الاجتهاد وانه لا يصح الا ان يمنع عدم العلم على هذا النحو من العلم الناشئ من مثل الحدس حتى يتم الجواب بلا اشكال ولا بعد فيه وان كان بعيدا خلاف ظاهر العبارة الحاصل ان العلم الحاصل من دون نظر واجتهاد يخرج بكلمة الجامدة والحاصل من النظر داخل في الحد جدا سواء قلنا بامكان انفكاك هذا النحو من العلم عن امكان العلم بالبياني كما هو قول اصحاب الظن الفعلي او قلنا بامتناع الانفكاك وسواء قلنا بحجية ذي حد وذي حظ على تقدير الانفكاك او لا

الاشكال الثاني ان اخذ العلم في تعريف الفقه مع كونه اكثريا موجب لفساد التعريف اما لكونه تعريفا بالمباين على القول بخروج القطع الناشئ عن الفقه كما زعمه شيخنا البهائي قدس سره او لاختلال حكمه بخروج المسائل الظنية على القول الاكثر بعد الخروج وتوجيه عدم ورودهما ان المراد بالعلم هو الظن كما في الزبدة والعدة والمشرق بين العلم والظن في المعالم وغاية المرام حمل العلم على الظن احسن الاجوبة عن هذا الاشكال وانكان مجازا لكنه مع شيوعه بحكم الغلبة ودعوى انها لانه المراد بها في الادلة الظنية وفيه مضافا الى ابتنائه على اصل فاسد هو خروج القطع الناشئ عن الفقه كما زعمه شيخنا البهائي قدس سره اولا ان استعمال العلم في الظن مجازا غير مانوس ونحو شيوعه في الشرع غير ثابت بل لم يجد استعمالا لهم بالنظر الى احوالهم كما اعترف به المدقق الشيرواني قدس سره ثانيا ان القطع قد يحصل من الفقه وهو كذلك في حق المعرفين بحاله لان منتهى الفقيه وعلمه غالبا ينشأ من التعبد بالاصول والامارات الموجبة لخروج كل القطع بطلان وحمل الظن على الظن النوعي مع ما فيه من سبك المجاز عن المجاز اذ لا مناسبة بين العلم والظن النوعي ابتداء من غير توسط ملاحظة الظن الفعلي المتضمن كما يظهر بالتدقيق وخروج منتهى الفقيه تحقيقا مجازي الاصول المتعبد بها تحقيقا تضمحل هذا المجاز دونه خرط القتاد لان التعبد بالظن النوعي مجامع للشك والوهم بحقيقة واطلاق العلم على الحالة الموجودة في مجازي الظنون النوعية من الشك والوهم مثلا اطلاق الخال على الحالي المانوسة حتى لو التزم كونه مجازا عن المعنى المجازي اعني الظن الفعلي لان الشك والظن لا مناسبة بينهما ايضا كالمناسبة بينهما وبين العلم ودعوى ان المناسبة هي وجوب العمل واضحة الفساد لان الشك لا ينفك وجوب العمل به كالايخفى نعم هو ينفك في الوهم لكن وجوب العمل حكم شرعي لا يصلح علاقة للجواز المبني على ما يرجع الى فهم العقلاء من المناسبة وتوضيح المقام ان اطلاق خبر صحيح بحكم شرعي ظاهر بحالة تقوى المعنى بعد دلوله واخطاره سواء كان ظاهرا بعد دلوله واخطاره او ظاهرا بحالة ظاهرة اخرى حاصلة في اثناء معنى اخر وغاية الامر ان يقال ان العلم بحالة ذي المجاز في الحالة الموجودة في المتكلم بعد فناء من الظن والشك والوهم او في نفس الجزء والكل بالحمل المتعارف ولو امكن ابداء بعض العلاقة المذكورة في كلها بعد توسط ملاحظة الظن كما يظهر للمتامل لان حمل العلم على احد الامور الثلاثة يوجب اخلالا معنويا فاحشا في رجحان التعريف كما لا يخفى وثالثا ان الجزئي في الالفاظ التعريف معتبر مع القرينة العلمية وفي الكلية ندعي الشيوع فتبصر مضافا الى ما عرفت من المنع اما لحق اللواحق لقول الاكثر الموقف في المجازات الشائعة على تقدير امكان معناه ومنها مع الحقيقة لان رجح المجاز على الحقيقة خصوصا بما يطلب به مزيد البيان وكثرة التوضيح كما في القارورة وانكان ما ذكره في غاية المرام اعني قدس سره من انها تغير الادلة بحسب مفهومها الاصطلاحي تشمل الدليل العلمي والظني ويخصصها بالثاني بحاجة الى قرينة اخرى كما لا يخفى عليه وقد يدعى انصراف الادلة الى الظنية العلمية حضوصا على العهد ولكن دعوى كون الاضافة للعهد والاشارة الى الادلة الظنية التي يستعملها الفقهاء او دعوى الانصراف المقبولة عليه بناء على كون المراد بها ما يرجع بالاخرة

الاجتهاد به المغرفة فی ابواب الفقه وکانت الدعویان فاسدتان لان الادلة المعهودة وکذا جزئیات الامارات الاجتهاد به مشتغلة علی الاداة
الظنیة نعم لو قیل ان بعد عن ادائها قریبة علی ما زعمه صاحب المعالم من کون المراد بالعلم القدر المشترک بینه وبین الظن کما یاتی
لان التقابل بحسب مصطلح الاصولی یشمل الامارة الظنیة ایضا وکانت تلک القرینة ما اشار الیه وزیفه من الاتفاق علی اعتبار الظن فی تعریف
الاجتهاد الذی هو مقدمة للفقه فیصیر تعریف الظن بتعریفه کما صرح به غیر واحد بل لاجل الاحتراز عن الاجتهاد المؤدی الی العلم
وکان الاصل فی وجوه التعریف ان تکون احتراسیة بل لاجل بیان ان الغرض الداعی الی استفراغ وسعه فی معرفة الاحکام الشرعیة
الذی هو عبارة عن الاجتهاد لیس هو تحصیل الظن لانه لا اجتهاد بالمقصود به تحصیل العلم او المتوسط به ولو کان الغرض هو الظن لم یجد
فرقا بین ما ذکرنا بداعی الاحتراز عن مقابل الاخص اعنی کون القید احترازیا فلا یجب البناء بدلیل فقد الدلیل علیه امران احدهما ان القید
الوارد مورد الغالب لیس صریحا فی افادة الاحتراز بالاتفاق ولا ریب ان غالب الاجتهادات لا یقصد بها سوی الظن فلو کان الغرض منه الاحتراز
فی هذه الحالة عن العلم خرج حد الاجتهاد عما هو الاصل فی الحدود من محافظتها عن الالفاظ الغیر الواضحة الدلالة افهامهم والثانی ان تحصیل
الظن فی تعریف الاجتهاد حیث قالوا انه استفراغ الوسع لتحصیل الظن بالحکم الشرعی وضع علیه غایة الاستفراغ فلا یکون احترازیا
بالاتفاق فحق علی من یری خروج القطعیات الا ان یفرضنا الجهال فلا یکون الغرض منه تحصیل العلم ولکن لم یحصل منه ما هو المقصود من
العلم بل حصل الظن بهذا الاجتهاد فقط والحاصل منه فقط جدا ولو بنی علی کون تلک الفائدة مختصة واحترازیة خرج هذا الفرد عن الحد
ثم لو کان ذکر الظن فی حد الاجتهاد علی وجه یفید الاستفراغ بان یکون الاجتهاد عبارة عن الاستفراغ المؤدی الی الظن کان داخلا
بمقصود من یری خروج القطعیات ثم ان سیجیء ذکر الفائدة المزبورة عند ما یکون الاحتراز تاما اشرنا الیه من تلک الفائدة الاخری اعنی العلم
ولان الشرط اذا کان امرا غالبا کالعلم والظن المتاخمین من الاجتهاد حیث ان العلم الاجتهادی غالبا مسبوق بالظن لا
کان ذکر الفائدة المسبوقة مستهجنا مع الفائدة السابقة معدودا من سفه الکلام نظیر استناد الشق الی العرض مع شیوع الذاتی
ایضا وربما ان الامارة الظنیة علی القول بها الفتها کالاتفاق بالحکم الواقعی کذلک لا یفید الظن بها دائما یفید الظن بان ما
حکم به واقعی متبع علی هذا الفائدة المذکورة ولکن لا یخفی ان الداعی الی ذکر الظن هو الاتفاق علی اعتبار الظن لا
ایضا وربما ان الامارة الظنیة علی القول بها الفتها کالاتفاق بالحکم الواقعی کذلک لا یفید العلم بالحکم الواقعی کذلک لا یفید الظن بها دائما یفید الظن بان ما
حکم به واقعی متبع علی هذا الفائدة المذکورة ولکن لا یخفی ان الداعی الی ذکر الظن هو الاتفاق علی اعتبار الظن لا
لاجل ان الامارة الظنیة مفیدة للظن بالواقع دائما بل لان الظن بالواقع مظنون بسبب الامارة دائما بحکم المتوسط الا ان
الواقع سواء کان الحاکم هو الذی قام عنده الامارة ام غیره الا تری انه لو قام عند شخص امارة ظنیة غیر مفیدة للواقع عند العالم بحالة
قام علی حرمة شرب التتن وافتا امارة ظنیة لاحد فقها العالم بان حکم شرب التتن هو الاباحة لا یحکم بان من قام عنده امارة الحرمة قد
ظن بحکم الواقعی دائما بحکم بانه ظن بما یفید مدلولها ای الحرمة الواقعیة والحاصل ان القائم عنده الامارة الظنیة علی حکم افتا الواقعی لا
یجد من نفسه الظن بالحکم الواقعی کیف واشتهار شیء لشیء فرع العلم بالمشبه له فاشتهار الظن الحکم الواقعی فرع العلم به دائما یجد من نفسه الظن
بما یفید مدلول تلک الامارة الظنیة الواقع وبینهما فرق لا یخفی علی المتدرب فان قلت اثر شبهة ابن الشبه کالبدیهی لانا اذا وجدنا
مرکوبا فاضیا فی باب الحمام مثلا ظننا بوجوده فی الحمام بالبداهة وکذا اذا وجدنا اشتهار حرمة العصیر العنبی مثلا عند العلماء ظننا
بحرمته دائما اذ لا فرق بین الامارة العادیة والامارات الشرعیة قلنا لا فرق بینهما وانما کان الکلام فی الامارات الشرعیة لوضوح ان
ترکب الفاضی فی باب الحمام لا یفید دائما الظن بما علیه الفاضی من الحال الواقعیة دائما بل یفید الظن بان مؤداه اعنی وجود الفاضی فی الحمام
مطابق لحال الفاضی فی نفس الامر وکذا اشتهار حرمة العصیر العنبی لا یفید الظن بحکم الواقعی بل معنی الظن بالحرمة الظن بانها هی الواقع
لا الظن بالواقع وبعبارة اخری الشهرة تفید الظن بثبوت الحرمة الخبریة دائما والظن بثبوتها دائما لیس ظنا بثبوت ما هو ثابت دائما
بل هو ظن بان الحرمة هو ذلک الثابت الواقعی والاول ای الظن بثبوت ما هو ثابت للحرمة دائما لا یتصور عن غیر العالم بالثابت الواقعی بخلاف
الثانی فانه وظیفة العالم الذی هو الظان فان قلت اذا کان الحکم بتعلق الظن بالواقع موقوفا علی العلم بکون الحکم بثبوت الواقعیة المظنونة
موقوفا علی العلم بالواقع لان الشیء المجهول کما لا یحکم علیه بشیء اعنی الظن مثلا فی ما نحن فیه کذلک لا یحکم به علی شیء اعنی المظنون فینبغی ان
ان الامارة لا تفید الظن بان مدلولها هو الواقع ابدا قلت فرق بین الحکم علی الواقع بانه مظنون وبین الحکم علی المظنون بانه واقعی
فان الاول یستدعی العلم التفصیلی بالواقع فلا یتعقل بخلاف الثانی والثانی یکفی فیه العلم الاجمالی فان مرجع الاول الی ان ثبوت ما
هو ثابت للحرمة دائما مظنون والحکم بان ثبوت ما هو ثابت للحرمة دائما من الحکم مظنون انما یفید الظن من غیر العلم بذلک الثابت بالخصوص
فهو غلط لان ثبوت ما هو ثابت لشیء دائما من حیث هو یفید بل علی تجویز الدهریة کما لا یخفی حتی یضعف بالظن دائما یفید الظن
بحد علی حد التعیین والعلم التفصیلی بذلک الامر الثابت فهو امر غیر معقول فی حق غیر العالم به الا ان یرجع الی الوجه الثانی اعنی الظن بان

فحلل الثابت هو الذي نحن بصدد اثباته فافهم واغتنم هذا الامر كما مهدنا لك في المثال المزبور وقد علمت ان الحكم بان المظنون اعني ثبوت الحرمة
الخمر واقعي لا يستند الى العلم بذلك الثابت على وجه التفصيل بل يكون العلم بايجاد الاصل ما بلغ البحث عن كشف حاله وعدمه فان ساعده نظر الناظر
والا كان المتبع هو مقتضى ذلك الاصل فظهر مما ذكرنا ان حمل العلم على العلم الشامل بين العلم والظن كما في القوانين فان جميع ما ذكرناه من الايرادات واردة
عليه حدوثا واقتا لان استعمال العلم في العلم والظن على وجه الشركة ليس على حد تعدد استعماله في خصوص الظن بل يمكن ان يقال ان اطلاق العلماء على
الفقهاء مبني على هذا الاستعمال ثم يمكن ان يقال بالفرق بين اطلاق العلم والعالم كما مر غير مرة وعلى الثالث لان الادلة باعتبار شمولها
للظنية والظنية يصلح قرينة على تفسير العلم بالعلم المشترك لكن فيه كلام اخر وهو ان مجرد وجود شئ صالح للقرينية لا يكون في البين
بل لا بد من عدم صلوح ارادة الحقيقة فعلى تقدير تصحيح التعريف بوجه يجوز معه ابقاء العلم على حقيقته لا يمكن الاعتماد على ذلك التقدير
ثم دقيقا بتوفيق نظائر العلم لو كانا فاعرف احوال الحقيقة والمجاز كما سنبينه انشاء في محله لكن الكلام في تكافؤ الاحتمالين هنا وسيأتي انه لا
حاجة الى تعيين العلم من ظاهره والجواب بالثاني ما في المتن والذي يدل انهم من المراد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بها لا بنفسها فلا
يخرج الظنيات لانها انهم يجب العمل بها وقد تقدم ان يجب الى جواب الاقل بناء على المراد بدا بداء وجه المناسبة لاطلاق العلم على الفقه
انه من قبيل اطلاق اسم المتعلق اي العمل على المتعلق اي الفقه كما قيل فقد عرفت ما فيه مع الامر به عليه وانا نبدي استعمال لفظ العلم في
العلم بوجوب العمل واضمار الوجوب في البين قبل الاحكام واستعمال الاحكام في وجوب العمل بها فمع ما فيه من انه شائع ضروري في
الجملة ما تقدم ان متعلق به هو ان انها تاج بلفظ العلم فيه المعنى جدا لان العلم بوجوب العمل بالاحكام التي هي مدلول الادلة ليس خاصا بما
نفس تلك الادلة الدالة عليها كما لا يخفى بل من مدلول عقلي وشرعي قائم على حجيتها ومع ذلك فهذا العلم من المسائل الكلامية والاصولية
دون الفقهية وان تعلق بالاحكام لخصوص طرق الشريعة لان العلم بوجوب العمل بالاحكام الحاصلة عن الادلة امر ضروري في امثال هذا
الزمان حاصل للعامي والمجتهد على حد سواء وان سلمنا كونه نظريا فهو من المسائل الكلامية او الاصولية وان ابيت ان المراد بالاحكام
الظاهرية فلا يخرج المسائل الظنية لان الاحكام الظاهرية في مجاري الظنون معلومة وان كانت نفس الاحكام الواقعية التي هي مدلول
الادلة مظنونة وهذا احد احتمالي بعض احوبة الزبدة والحاصل ان بعض المحققين ربما يظهر من الكلام المحكي عن المحقق الشريف وقبله
انا نبدي بالاحكام الظاهرية ما كان ثابتا لفعل المكلف من حيث انه مظنون الحكم او مشكوكه كما هو المتبادر من الظاهر هنا بل الواقعي
فيخرج كل ما خرج العلم بالاحكام الواقعية عن الادلة الفقهية وقد عرفت وجوب محافظة دخولها في التعريف خصوصا على مذاق هذا المحقق
ودعوى شمول الظاهري على الواقعي في صورة اصابة الطريق الواقع كما زعمه المحقق المزبور حيث زعم ان النسبة بين الظاهري والواقعي عموم
من وجه يدفعها الفتاوى ضرورة تنافيهما بناء على كون المراد بالظاهري ما ذكرنا وكذا دعوى عدم انفكاك العلم بالظاهري من العلم الواقعي
فتأمل صور العلم بالواقعي من التعريف باعتبار العلم بالظاهري لان الحكم الظاهري خبر منصوب مع العلم بالواقع كما لا يخفى وثانيا انا ان
نريد بالاحكام الظاهرية الكلية التي بيانها وظيفة الشارع فيه ما مر سابقا من ان الادلة التفصيلية ليس لها مدخلية في العلم بالاحكام الاحكام الظاهرية
الظاهرية الكلية لا من حيث الان دلالة من حيث القيام بل المدخلية في العلم بها مثل الضرورة والاجماع والعقل من الادلة الاجمالية وان اريد
بها الاحكام الظاهرية الجزئية الفعلية فهي اخبر مستفادة من حيث ثبات الادلة المقررة في ابواب الفقه بل منها بعد ضم كبرى كلية شرعية
اليها كما مر ولو كفى في مدخلية الادلة بالمدخلية الناقصة مثل ان يكون بعض مقدمات الدليل وان اريد من المدخلية ما يتم الامر
والتمسك بان العلم بالاحكام الظاهرية الجزئية حاصل عن الادلة التفصيلية لكن يرد عليه ان هذا خارج عن حقيقة الفقه
كما عرفت سابقا لان مناط الفقاهة هو العلم بالاحكام الكلية التي من شانها الوصول من الشارع لا الاحكام الجزئية التي ليست كذلك
ومع ذلك بنتفض بعلم المقلد كما لا يخفى فتحتاج في اخراجه الى اعتبار العهد في الادلة فافهم وانا نبدي بالاحكام الظاهرية غير معناه
المتبادر داعوضا بظهر من الادلة الظنية من الاحكام الواقعية فنقول ان الاشكال غير مرتفع بذلك لان ما يظهر منها مظنون لا معلوم
ثم ان الظاهري بهذا المعنى اعم من الواقعي لانه قد يكون خبره وقد يكون خبره فالنسبة بينهما عموم من وجه فافهم وانا نبدي بها ما يجب
البناء عليه من الاحكام الخمسة سواء كان موضوعها نفس الفعل او الفعل من حيث انه مشكوك الحكم او مظنونه اعني المعنى الجامع بين
الاحكام الظاهرية والواقعية فقد اتضح انه مما صرح بخلافه ولا حاجة الى حملها على الاعم من الاحكام الواقعية والظاهرية بعد علمنا
ذكرناه في الاحتمال الاول فتفطن وممن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام فيما جعله وجها من الوجوه في الغوانين ومما في الحاشية التي علقها على ذلك
الحاشى فاذكره زيادة وتعلمه موافق للمحكي عن المحقق الشريف من ان خلاصة الطريق لا يخلو اما ان يفيد القطع بالحكم وهذا الجواب لا يخلو من اجمال
لان المراد بالقطع ان كان عدم ارادة الضد بالمعنى الاعم فهو باطل وان كان الجواب الثاني كما فهمه شيخنا البهائي ويظهر من المحقق ايضا والثالث اي المفيد للحكم

الظاهرية

الظاهر كالخبر المتواتر ونحو بدن الفاعلين وعلى التقديرين فنظرها فيه هذا وقد علم الحذاق الشهرباني بما حاصله ان العلم بالاحكام الواقعية على المشهور وبالاحكام الظاهرية على الظنية ليس حاصلا من الادلة التفصيلية بل من القليل الاجماع القائم على حجية الظن المطلق او الخاص فلا معرفة بوضع الحال فيه وانتهى لو كان المراد بالاحكام الظاهرية الكلية واما الجزئية منها فقد سبق ان الادلة التفصيلية مدخلة في العلم بها على وجه اتم استدراكا نظر في غاية المرام عن بعض وجعله قريبا من بعض ما ذكره في الزبدة من ان المراد هو العلم بمدلولي الادلة وعلى هذا فجميع الفاظ التعريف تبقى على ظاهرها فيراد من العلم الاعتقاد اليقيني ومن الاحكام الشرعية الكلية سواء كانت ظاهرية او واقعية لكن مع ملاحظة خيبة استفادتها عن الادلة الظنية فيرجع حاصل التعريف الى ان الفقه هو معرفة الاحكام الواقعية من حيث كونها مدلول الادلة العلمية او الظنية لا من حيث نفس ورودها وثبوتها في نفس الامر حتى لا يتصور في الادلة الظنية وهذا المحذور وجوه التفصي عن الاشكال المزبور ولا اري فيه عيبا شواعيا والحبل المزبور وانت خبير بان ذكر الادلة التفصيلية مع علمنا باشتمالها على الادلة الظنية قرينة على ذلك والتجاء المحقق القمي الى جعله ارد الوجوه وفاقا للجل واكثر وحمل بعض الاكابر في الحاشية بانا نقطع عبارة عن العلم او الظن بمدلول الادلة والعلم بمدلول الادلة حيث يستلزم العلم والظن بانها مرادات الشارع ونحن نرى ان الواحد عن الظن الشخصي بالارادة فلم نكتف بخبر واحد لان مناط الفقاهة ليس هو الظن الشخصي بالحكم الشرعي وانا لو سلمنا دعوى الظن النوعي بالفهم جدلا كما ذكرنا سابقا ثم ان مجاري الاصول لما تشترك مع مجاري الامارات في هذا الوجه لان حكم الله الظاهري بها معلوم بالادلة العلمية لم يجز في هذا الوجه بخروج الاصول استعارة في شق من الالفاظ فيجوز ان يكون مبنى هذا الوجه على كون العلم استعارة عن الظن مستندا في ذلك الى القليل هذا الوجه ايضا مما اشتهر بين السنة المتاخرين من تقسيم الادلة الى الاجتهادي والفقاهتي لو كان مناط الفقاهة هو الظن والعلم بجميع الاحكام الواقعية كان ادلة الفقه كلها ادلة لاجتهاد ثم رايت بعض من تتبع كلمات القوم في العلم بالاحكام لا يجامع ما اشتهر من ان اجزاء علوم الائمة عليهم السلام مع تفرقهم حجة وعلى تسليم ان مسائل العلوم في ذلك الزمان كان من التعدد والجواب على ما صرح به بعض المحققين ان اسماء العلوم لها اطلاقات تطلق تارة على العلم المدون في الكتب فيراد من النحو مثلا ما اشتمل عليه كتبه واخرى على بعض المسائل ادعى العلم بها والفقه المشهور ناظر الى الكشف عما بين العلوم بالاطلاق الاول وعدم اشتماله على كثير مما هو من الكلام والجزء الثاني من المدعى وانما الكلام في مدلول الجزء الصوري وهو الاضافة فقد ذكروا ان اضافة الاصول الى الفقه يفيد اختصاصها بالفقه من حيث كونها اصولا فتخرج عن الفن الاضافي العلوم العربية ونحوها مما يتوقف عليها غير الفقه من العلوم انتهى واما بعض المسائل الاصولية التي ينفع في الفقه وغيره ايضا كثير كالمسائل المتعلقة بمباحث الالفاظ ونحوها فان كانت حصولا للغرض ايضا لكن الغرض من تدوينها لما كان هو معرفة الفقه جرى مجرى الاصول المختصة في الاندراج تحت هذا المركب وبنوا دال على ان اضافة اسم المعنى يفيد اختصاصا من المضاف اليه بالمعنى الذي هو مبدا المشتق منه وصفة الصوابي كون زيد فقيها تفيد اختصاصا من المكتوب بزيد وصفة العنواني كون الكتوبية لاني شئ اخر خارج عنه بخلاف اضافة اسم العين كقولنا داره تفيد اختصاصا صرفا بزيد معنى خارجا عن مفهوم صفة الملكية والتملك وقد الاكثر اسم المعنى يدل على معنى موجود في غيره سواء دل على الصفة كالمشتق ام لا مثل اسم المعنى ما يكون مبتداء خبره سواء كانت صفة كقائم وكاتب وغير صفة واسم العين ما يكون خبره سواء كانت صفة كقائم وغير صفة وبين الغير والغير عموم مطلق كما لا يخفى وذهب المتاخرون في شرح الشرح وكذا المحقق الشريف وغيره واحد ممن تبعهم الى اختصاص الحكم المعلق بالمشتق نظرا الى ان اسم المعنى على الغير الاول بما دل مثل الذي مع اضافته الى الثوب في قولك ذي الثوب لا يفيد الاختصاص بمعنى المضاف اليه المتعلق الذي خارج عن مفهومه وعلى ما ذكره من الفرق بين اسم المعنى واسم العين على الطلاق المبرحين يلزم ان اكثر اسماء المعاني بغير اضافتها الاختصاص بمفهوم المضاف كقولك جسد زيد وعين زيد ومكان زيد ونحوها مما يسلم رجوع الاختصاص الى مفهوم المضاف انما يرجع الاختصاص المدلول عليه بالاضافة الى مرجع عن مفهوم المضاف في مثل زيد ومكان زيد لاجل عدم صلاحية معنى الذات والقرينة للاختصاص راسا فالمطلق ان الاضافة على وضع واحد في الجميع وانها تفيد اختصاصا من المضاف اليه بالمعاني القابلة للاختصاص عرفا فان كان المعنى الخاص الذي عين لفظ المضاف قابلا لذلك رجع ذلك الاختصاص اليه لا الى معان اخر خارجة عنها سواء في ذلك اسم المعنى واسم العين وقد جاء في الحكم المطروح حيث اطلق القول بانه لا اختصاص في المعنى الذي عين لفظ المضاف ان هذا الاطلاق الشامل لاسم المعنى واسم العين لا ينافي المفيد بصورة الصلاحية ورجوع الاختصاص الى معنى اخر عند عدمها فالجامع المذكور والحاصل ان الاطلاق بالنسبة الى اسم المعنى واسم العين في محله وان كان اصل الاطلاق في الموضعين مفيدا بصورة القابلية وقد مضى الطرد القابلية في اسماء المعاني فلا عرفت منعها وعلمت بانها في مثل في الثوب ومثل ركب مسند منعقد مضافا الى مفعوله كضرب زيد وقتل عمرو فان الاختصاص فيه يرجع الى غير مفهوم المضاف

وقد بحث بعض من شاط الفقه في الفقاهة بما لا يسلم عند المحقق الاردبيلي وابن طاوس وابن ابي عقيل بمقتضى الاصول وابي الحسين البصري ومن تبعه من الاصوليين ولا في القوي منه رحمهم الله

الترويح

اجتناح

الاصوب

اعني التعلق وبعض من خرق ذلك عليه من الاجلة المعترض على المحقق الشريف وتطرح كلامه بأنه انما اعتبر الاختصاص من حيث الوجود كما هو الظاهر من اطلاق الاختصاص مع تمام دخول المضاف في الحكم المذكور ولا حاجة الى اعتبار التعلق والالم يستقم اعتبار الاختصاص من المضاف اليه ايضا فلا معنى للاختصاص الكائن بزيد ما لم نؤخذ باعتبار الوجود **اقول** يخفى عليك ما فيه لان وجود كل شئ مختص به لا معنى لاختصاص الكائن بزيد ما لم نؤخذ باعتبار الوجود فالذي لا اختصاص له بزيد من حيث وجوده بل من حيث معلوميته او من حيث تعلقه وعروضه فان اضيف الى ما علم او تعلق افاد الاختصاص من حيث معلوميته وعروضه لان فعل كل فاعل يختص به من حيث كونه فعلا له لا من حيث كونه فعلا لغيره وان اضيف الى معلوم او متعلق افاد الاختصاص من حيث تعلقه وعروضه وان كان ظرف الاختصاص هو الخارج فافهم وتامل وان لم ينفع الكلام الى كثير تامل تعلم الظاهرات ما ذكره الفاضل في المحقق الشريف وثالثا خر من اطراد الحكم في المستثنى على ان المستثنى باعتبار دلالته على معنى ينبغي رجع الاختصاص المستفاد من اضافته الى ذلك المعنى المبني مفعولا كما ذكره الفاضل بعيد الا باعتبار الكائنية وهو مما يدل عليه لفظ المضاف ودعوى الناظر انه لا معنى لاختصاص الكائنية بزيد ما لم نؤخذ باعتبار الوجود لا معنى لها فان اراد ان معلوميتها الذهنية لا يختص بشخص خارجي نسلم ولا يجديه وان اراد ان معلوميتها الخارجي غير مختص بزيد ايضا فتخلط من الكلام وتما ذكرنا من ظهرات اطلاق الحكم المذكور في اسم المعنى والقسم الثاني منحصر مع تقييد الاضافة للام كما يظهر بالتدبر هذا هو الكلام في المبنى واما البناء فالظاهر ان ما ذكروه مبني على اطلاقات غير سديد بمعنى ان اختصاص اسم المعنى المضاف الى المفعول لا يقتضي بذلك ان اصول الفقه على خروج القواعد المعينة ونحوها مما يتوقف عليها غير الفقه لان الاختصاص المستفاد من الاضافة ليس على حد الحصر المستفاد من اداة المفعول الثابت بما مر مفهومه من القيود بل على حد التقييد المخصص الذي لا يفيد ان شيئا غير الكلي او العام في فرد او افراد فالمراد من دلالة الاضافة على الاختصاص هو انها على تعيين مفهوم المضاف فرد يكون بينه وبين المضاف اليه اتحاد انتساب واتحاد انها على اختصاص ذلك التعيين المضاف اليه فقولك الى قرية المقام مثلا ان يكون المضاف مما لا ينتسب فرده الى الشخص مثل الاسئلة التي وقعت منهم الى اطلاق القول بدوران مطلق الاضافة كقولك زيد وجد زيد دار زيد وفرس عمرو ونحوها مما لا يخصص فيه الاختصاص على الاطلاق الا بواحد فلو لم يكن كذلك بان كان انتساب المضاف اليه ممكن الاجتماع مع الانتساب الى الغير فلا يدل الاضافة على سلب عما عداه جدا فان قولك الدار لزيد اخو زيد ومكان زيد وطن زيد وصاحبه زيد مجاز ونحوها مما لا يحصى كثرة لا تفيد سلب الدار المضاف اليه اخوته او مكانيته او وطنيته او صاحبيته او مجانسته عن غير زيد والا كان قول القائل انه خالف في مجلس عناء العرق كذا والحاصل ان فائدة الاضافة الدلالة على ثبوت الحكم بنحو من انحاء النسب الى المضاف اليه بالمناسب الخاص بحسب خصوصية المقام لا بثبوت شئ غير منسلب الا بحسب ما يكون قول القائل جلست مكان زيد مجازا وكذبا اذا كان المكان مكان غيره ايضا ويكون المامور بإكرام صاحب زيد او مالك عبد غير ممتثل بإكرام من صاحب بدا وعمرو الا مالك عبد بن وكما فرق في ذلك بين اضافة اسم المعنى واسم العين وانما الفرق بينهما على ما ذكرنا في الخصوص ثم اعلم ان المراد بافادة اسم العين الاختصاص مطلقا كما في بعض العبارات افادتها الاختصاص من حيث عنوان خارج عن مفهوم المضاف يختلف بحسب المقامات مثل الملكية والتسكن ونحوهما وانما خصصنا بما ذكرنا لوجود الاطلاق الحقيقي دون الاضافي بان يكون المراد مما ذكرنا من افادتها الاختصاص انما في مفهوم المضاف اذا مر خارج عن مفهومه مختلف باختلاف المقامات كان احسن هذا هو بعض الكلام في الحد الاضافي **واما حد اصول الفقه** باعتبار معناه العلمي المقصود الاصلي من تمهيد هذه المقدمة فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية وكما حاجة الى ذكر ان انها التفصيلية لاخراج علم المقلد بالاحكام الناشئ عن التحليل الاجمالي كما زعم اذ ليس علم الاحكام عن ذلك التحليل الاجمالي بتوسيط قاعدة ممهدة والمراد بالعلم التصديق وبالقواعد القضايا الكلية الواقعة ونوقش بعضهم بجريان الاشكال المتقدم هنا ايضا فتكلف له دفعه بمثل ما تكلف به هناك لكن الاصول الغفلة على خروج القواعد المعينة ونحوها مما يتوقف عليها غير الفقه ايضا

خبرها ضرورة عندي الان وباستنباط الاحكام الشرعية خرج العلم بالقواعد الممهدة لغير الاستنباط كالعلوم الغير الآلية مثل الحكمة الكلام والرياضي ونحوها وكالقواعد العلمية مثل قواعد الموسيقي وسائر الصنايع فانها قواعد ممهدة للعمل وبه خرج العلم بالاستنباط لغير الاحكام الشرعية كالقواعد العربية والقوانين المقررة في بحث الافعال فان الاولى ممهدة لاستنباط الاوضاع اللغوية في المفردات والمركبات والثانية لتحصيل الملكات المطابقة لاحوال الطالب الشرعية اذ الممهد انما يكون هو المقصور بالتمهيد وقيل انما ذكر الاحكام اخرج العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الموضوعات وهذا مع ابتنائه على حمل الاحكام على الشرعي يرد عليه ان الموضوع لم يمهد لاستنباطها شئ من القواعد فانهم وان ذكروا الشرعية على ما اخرنا في بعض الاحكام توضيحا كما مر في القرعة قواعد الكلام الممهدة للاحكام الاصولية الشرعية هذا هو الصواب في بيان فوايد القيود وذكر لها فوايد اخر لا يخلو جلها او كلها عن النظر ثم ان ظهر التعريف وعكسه بظاهره معيبا اما عيب الاول من وجوه الاول دخول علم الله والانبياء والملائكة وتضعف عنه ان يحمل العلم على الملكة والثاني على العلم الحصولي وقد عرفت ضعف الاول منهما في تعريف الفقه واما الثاني فهو يغيب للعلم من خبر فريضة لان العلم معناه مطلق الادراك الشامل لعلم الواجب والممكن والاولة يجاب بان مفعول العلم بالقواعد الممهدة تعلق العلم بها بعد التمهيد لان الشئ يجوز فيه استيفاء انفاء وعدمه فتعلق بها قبل وليس عليه بها بعد التمهيد علما جديدا مغايرا للاول حتى يلاحظ التغاير بالنسبة اليه كما يظهر بالتامل وبان المراد بالممهدة القواعد النظرية الحقوقية فان العلم المتعلق بها اجمع يجد النظر لا بد ان يتاثر بعد ذلك على ملكة تخصه الا ان يتاثر بعد ذلك على ملكة اخرى متعلقة بالقواعد النظرية الممهدة عند الاصوليين وفيه نظر مما عرفت في تعريف الفقه من ان المتبادر منه ملاحظة ما يتعلق بالمعلوم من العهد بالقياس الى العالم لا الى غيره او بان توصيف القواعد بالتمهيد بشرط بعليته للعلم كما مر تطويل في تعريف الفقه ومنها دخول القواعد الرجالية وغيرها من مسائل علم الرجال حين ثبات متعلقها احوال الرواة ثم يذكر في مقدمات بعض القواعد لغرض الاصطلاحات الرجالية والعلم بها خارجة بالام لاستنباط الاحكام لان المجتهد ومنها كون الاستنباط على الغائبة الغائبة دخل القواعد الفقهية العامة كقاعدة نفي الحرج والضرر ونحوهما واجيب عنه بانها لم تمهد لغرض الاحكام على الغرض من حيث انها في الفقه معروضها لا بنفسها واستنباط الفروع منها تما لا بانها ممهدة هذا الجواب بظاهره خبط لان مدار استنباط الحكم الفرعي من القواعد الفقهية مع ان القاعدة لا يعقل ان تكون دليلا على حكم جزئي بانها ولا مقدمة للدليل فان القاعدة كلي واحد من جزئياتها مستنبط من دليل القاعدة ثم بعد الفراغ عن القاعدة يحصل من مفهومها الى صغرى وجدانية العلم بجزئية من جزئياتها ولكن المراد بالاستنباط ليس ما يتم ذلك بل المراد به ما يرجع الى نحو الاستدلال والحاصل ان قاعدة الاصولية ما كان موقوفا عليه الكلية دليل على حكم شرعي او لاعتباره وتجيء قاعدة نفي الضرر مثلا ليست كذلك ثم قاعدة نفي العسر والحرج فتكون كذلك فان العسر من مصاديق الدليل الا حد يلزم منه العسر فنفي بهذا القاعدة لكن لا يستحيل ان يكون بعض القواعد مشتركا بين الفقه والاصول فيندرج في العلمين تامل جيدا ومنها دخول ما مهد في المقدمة من المبادي اللغوية والاحكامية والمطلبية في المسائل فانها مهدت لاستنباط الاحكام كالابحاث عن مجملات الفاظ هذا الاشكال وسابقه ظهر انشاء جوابهما في بحث المسائل واما جوابه بالعكس فمن وجوه ايضا لكنها في غاية الوهن والسقوط ونحن نقتصر على امتنانها بالذكر وهو ان المراد بالممهدة انكان ما مهد سابقا خرج المسائل الممهدة بعد التمهيد وانكان الاعم منها ومما يمهد لاحقا فيفسد ان هذا الاستعمال اللفظ في المعنيين لانا نستعمال الشئ في المتلبس وما يتلبس بعد ليس بينهما جامع معتد به حتى يصح الاستعمال فيهما ثم نسلم بتعين العالم ان يكون مجتهدا فينتقض بعلم المقلد ببعض القواعد الممهدة او بما يمهده من بعد نفسه والجواب ان المراد بالممهدة ما مهده العالم لا غيره لان العلم بما مهده الغير يقلب محض فلا يعتد به كما لا يخفى واعتبار الاجتهاد في العالم ليس بلازم بل غير صحيح كما ان علم المقلد ببعضها موقوف على امكان التجزي في الاصول والكلام فيه يعرف مما ذكرنا في تعريف الفقه والله العالم

الامر الثاني من الامور المشتمل عليها المقدمة في بيان موضوع العلم ومسائله وفائدته وتسميته وحكمه واعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والغرض الذاتي للشئ في مصطلح ارباب المعقول عبارة عن كل خارج محمول على ذلك الشئ لذاته او لامر يساويه وبهذا الخيط الخارج عن المحمول الداخلي فانه وان كان عارضا للكل بالعرض لكنه ليس بمحمول لهذا الاصطلاح وبالمحمول عن كل خارج غير محمول اما بالاعتبار وبانضمام محمول اخر غير ذلك الشئ وباعتبار ملاحظة شرط لا فان الاعراض بهذه الملاحظة غير محمولة على موضوعاتها او موصوفا تها فلا يتوهم للعالم تدريس واما تحمل عليها الا بشرط هذه الملاحظة ويعبر عنها بالاعتبار الاول بالمقيد وبالاعتبار الثاني بالمشتق انكان حدثا وبالعرض والعرضي انكان عرضا كالبياض ومثل هذين الاعتبارين ثابتان في الجوهر ايضا فالجوهر ان لوحظ بشرط لا تحمل حمل جوهر اخر واذا لوحظ لا بشرط امكن حمله على جوهر اخر سواء كان المحمول جزء للمحمول عليه كالحيوان ناطقا وكالناطق بالنسبة الى الحيوان ومن هنا يقال ان بدن جسم ولا يقال ان بدن جسد فان لفظ الجسد انما

كان موضوعا للجسم الانسان بشرط لا امتنع حمله على مجرد الجسم فانه موضوع لكل مقدر قابل للابعاد لا بشرط الملاحظة المزبورة والمراد
بقولنا بشرط لا ملاحظة اتحاده مع شئ اخر في الوجود وان كان متحدا في الواقع وبقولنا لا بشرط عدم هذه الملاحظة ومثل هذا بين الملاحظتين فرقا
بين الصورة والفصل وبين المادة والجنس وبين العرض والعروض والمراد بقولهم لذاته في لو سيط حمل امر خارج عن الذات في البين لا في مدخوله شئ
خارج عنه الاقضاء ويعبرون عن الاول بالواسطة في العروض اي الحمل يريدون به ما يكون واسطة في حمل شئ على شئ اخر بان يكون حمل على الواسطة
منتهيا الحمل على ذي الواسطة مثل السطح فانه واسطة في حمل الابيض على الجسم بحيث لولم يلحظ حمله على السطح على الجسم لم يجز حمله على الجسم ابتداء والدليل
على ان المراد ما ذكرنا تصريح جدنا في المعقول كالصدر الشيرازي في الاسفار وغيره من المحققين بان الفصول عوارض ذاتية للاجناس مع ان
الجنس ليس مما يقتضي لحوق الفصل به لذاته وانما يلحقه بواسطة علة وجود النوع الذي هو امر خارج عن حقيقة الجنس ثم حمل الفصل على الجنس لا ينافي
الى لو سيط حمله على شئ اخر الا يكون عارضا ذاتيا بالمعنى المبحوث عنه ويخرج بهذا القيد كل خارج محمول بواسطة امر غير العروض خارج عن الذات
ويبقون هذا القسم من العارض بالعرض الغريب سوى العارض الخارجي المساوي فانه ايضا من الاعراض الذاتية لان الخارج المساوي مستند
الى الذات لا بحد والمستند الى الذات مستند اليها اجمالا بقيد في العرض الغريب ما يعرض لخارج اعم واخص ومن امثلة الاول عروض الحركة بالارادة
للناطق بواسطة كونه حيوانا ومن امثلة الثاني عروض ادراك الكليات للحيوان بواسطة كونه ناطقا ويدخل في العارض لذاته العارض بواسطة
الجزء سواء كان اعم او مساويا كما صرح به غير واحد ومن لم يصرح به كجملة من المحققين مثل صدر الشيرازي وغيره فقد اقتنع بالاطلاق وهو تام
الاقتضاء لان العارض للشئ لذاته لا بد ان يكون مستندا الى تمام الذات الا في البسائط التي لا جنس لها ولا فصل اذ ما يكون له جنس وفصل
لا ينفك عروض شئ له بكلا جزئيه ضرورة استحالة استناد شئ من لوازم المركب الى جنسها وفصلها معا فكل خارج عن الشئ محمول عليه اذا
لم يستند الى امر خارج عن الذات اما مستند الى الجنس خاصة ويكون من مقتضيات ذاته ومستند الى الفصل وزعم بعض المحققين ان العارض بواسطة
الجزء الاعم داخل في العرض الغريب اخذا للعموم في عدهم اياه من العرض المذاتي فانه ان كان عد العارض للجزء الاعم من العوارض الذاتية غير منجه فان
الظاهر عدم كونه من العوارض الذاتية للاخص اذ عروضه بتمامه اتحاده مع الاعم وسند عليه فهو من العوارض للاعم ثم فرق بين الجزء الاعم
والجزء المساوي بما حاصله ان الجنس المساوي وهو الفصل سبب لفصل الجزء الاعم اعني الجنس به فلذا تعد النوع بخلاف الجزء الاعم فان ذلك
النوع ليس بسبب لان ينسب الى كل نوع وغيره على حد سواء فالعوارض للاخص للفصل الاخص لذات النوع ولو بالواسطة بخلاف لواحق الجنس فانها
لاخصوصية لتلك الذات في لحوقها فليس لحوقها لاستعداد حاصل في خصوصها ويجوز كون الجنس ذاتيا للنوع لا بمقتضى كونه عارضا ذاتيا
لعدم ارتباطه الا بالامر العام **اقول** ان اراد المناقشة في الاصطلاح والنزاع في مفهوم العرض الذاتي وان الاصطلاح انما بنى على
الاطلاق العرض الذاتي الذي هو مبنى التركيب على العارض الجزء المساوي عن الفصل فاصبر فيه فانه ربما اعثر من اشتمال كلماتنا في هذا
الفن نصريحا وتلويحا على دخول العارض الجزء مطلقا في العرض الذاتي وان اراد النزاع في المعنى وان مناط العرض الذاتي غير موجود في العارض للجزء
الاعم فعليه ابداء ذلك المناط حتى نتكلم فيه والذي يستفاد من كلماتنا في وجه تسمية الاعراض الذاتية بالذاتية ان مناط ذاتية العرض استناده
الى الذات والى امر يقتضيه الذات بنفسها وهذا المناط كما ترى موجود في العارض للجزء مطلقا فقولنا ان العارض للجزء عرضي ذاتي للاعم لا للاخص
ممنوع لانا نمنع كونه ذاتيا لهما لان الذاتي الذي لا يشئ ذاتا فيه بالبداهة والا دخل العارض الخارج المساوي في العرض الغريب لعدم استناده
الى الذات ابتداء بل لامر مستند اليها وبهذا البيان جعل العارض الخارج المساوي من الاعراض الذاتية وهو جار في العارض للجزء الاعم بطريق
اولى لان ذاتية الجنس للنوع اكثر من ذاتية الخارج المساوي وكما لا يخفى وان زعم ان العارض للجزء الاعم انما يعرض بواسطة عروض الاعم
صدقا على الاخص فيكون ذا واسطة في العروض فيندرج في العرض الغريب فغير قولا ان مطلق الواسطة لا يأتي في ذاتية العرض كما اذا كانت الواسطة
ذاتية جزء كانت وخارجة وثانيا ان العارض للجزء المساوي انما يعرض الكل ويتصل عليه بواسطة عروض الجزء له وحمل عليه لا بنفسه وقد
ذكرنا ظهرا ان العرض الذاتي ذاتيته العارض لنفس الذات كما في البسائط مثل عوارض الوجود واما مثل هذا مما يرد على الكليات العارض لمناطه
فغير مؤاخذة انا نريد بقولنا مفهوم الناطق لان مفهومه مركب من جنس وفصل ومعروض الادراك هو الفصل وهو الجنس والفصل وقد
ان اريد وجود الناطق كان حسنا كما قلنا والعارض لامر مساوي والعرض الغريب ثانيا ان العارض للخارج الاعم والاخص ولو جعل كل
من العارض للجنس والفصل قسما مستقلا لاندرج في الاقسام وقد تقدم ان بعد على الاقسام المزبورة قسما اخر غير منحصر فان
الظاهر عدم كونه من العوارض الذاتية للاخص اذ عروضه بتمامه مع الاعم وسند عليه فهو من العوارض للاعم ثم فرق بين الجزء الاعم
والجزء المساوي بما حاصله ان الجنس المساوي وهو الفصل سبب لفصل الجزء الاعم اعني الجنس به فلذا تعد النوع بخلاف الجزء الاعم فان ذلك
النوع ليس بسبب لان ينسب الى كل نوع وغيره على حد سواء فالعوارض للاخص للفصل الاخص لذات النوع ولو بالواسطة بخلاف لواحق الجنس فانها
لاخصوصية لتلك الذات في لحوقها فليس لحوقها لاستعداد حاصل في خصوصها ويجوز كون الجنس ذاتيا للنوع لا بمقتضى كونه عارضا ذاتيا
لعدمه ارتباطه الا بالامر العام **اقول** ان اراد المناقشة في الاصطلاح والنزاع في مفهوم العرض الذاتي وان الاصطلاح انما بنى على
الاطلاق العرض الذاتي الذي هو مبنى التركيب على العارض الجزء المساوي عن الفصل فاصبر فيه فانه ربما اعثر من اشتمال كلماتنا في هذا
الفن تصريحا وتلويحا على دخول العارض الجزء مطلقا في العرض الذاتي وان اراد النزاع في المعنى وان مناط العرض الذاتي غير موجود في العارض للجزء
الاعم فعليه ابداء ذلك المناط حتى نتكلم فيه والذي يستفاد من كلماتنا في وجه تسمية الاعراض الذاتية بالذاتية ان مناط ذاتية العرض استناده
الى الذات والى امر يقتضيه الذات بنفسها وهذا المناط كما ترى موجود في العارض للجزء مطلقا فقولنا ان العارض للجزء عرضي ذاتي للاعم لا للاخص
ممنوع لانا نمنع كونه ذاتيا لهما لان الذاتي الذي لا يشئ ذاتا فيه بالبداهة والا دخل العارض الخارج المساوي في العرض الغريب لعدم استناده
الى الذات ابتداء بل لامر مستند اليها وبهذا البيان جعل العارض الخارج المساوي من الاعراض الذاتية وهو جار في العارض للجزء الاعم بطريق
اولى لان ذاتية الجنس للنوع اكثر من ذاتية الخارج المساوي وكما لا يخفى وان زعم ان العارض للجزء الاعم انما يعرض بواسطة عروض الاعم
صدقا على الاخص فيكون ذا واسطة في العروض فيندرج في العرض الغريب فغير قولا ان مطلق الواسطة لا يأتي في ذاتية العرض كما اذا كانت الواسطة
ذاتية جزء كانت وخارجة وثانيا ان العارض للجزء المساوي انما يعرض الكل ويتصل عليه بواسطة عروض الجزء له وحمل عليه لا بنفسه وقد
ذكرنا ظهرا ان العرض الذاتي ذاتيته العارض لنفس الذات كما في البسائط مثل عوارض الوجود واما مثل هذا مما يرد على الكليات العارض لمناطه
فغير مؤاخذة انا نريد بقولنا مفهوم الناطق لان مفهومه مركب من جنس وفصل ومعروض الادراك هو الفصل وهو الجنس والفصل

والمراد بالاقل كما اشرنا اليه ما كان واسطة لحمل شئ على شئ وبالثاني ما كان مؤثرا في اتصاف شئ بوصف وعرض والفرق بين الواسطتين عموم من وجه بحسب المورد فقد يكون الشئ واسطة في العروض والثبوت كالحيوان فانه واسطة في عروض التحرك للانسان وثبوت التحرك له ويمتاز بكون وجود الواسطة في الخارج عين وجود المعروض وقد يكون واسطة في الثبوت خاصة كهلل لجواز الغطو الاجناس وكالنار في المثال المزبور ومداره على كون الواسطة مباينة للمتصف الوجود مفاد وقد يكون واسطة في العروض خاصة كالمسطح فانه واسطة في حمل الابيض على الجسم وليس واسطة في ثبوت البياض له لان المتصف بالبياض هو السطح دون الجسم والعرض مفهوم لا يكون وجود الواسطة في الخارج مغائر الوجود المعروض كالاجزاء والاعراض الخارجية واما بحسب المصداق فالتغاير بينهما بين كلي لان الشئ لا يكون واسطة في العروض الا بعد ملاحظته لا بشرط بالمعنى المتقدم فالحيوان مثلا لا يكون واسطة في عروض التحرك بالارادة للانسان الا بعد ملاحظته لا بشرط وكذا السطح بالنسبة الى الابيض واما الواسطة في الثبوت فهي الشئ من غير هذه الملاحظة فالحيوان ولو مع ملاحظته بشرط لا يحمل بصدق على الارادة دون الجنس سببي مؤثر في ثبوت التحرك بالارادة للانسان بل مقتضى قولنا اعتبار بشرط لا في واسطة الثبوت انه مع ملاحظته لا بشرط يكون عين الشئ والشئ لا يؤثر في صفات نفسه الا في الصفات التي هي من لوازم الذات مثلا اذا لاحظنا الحيوان لا بشرط كان عين الانسان الخارجي والانسان الخارجي ليس واسطة في ثبوت التحرك بالارادة لنفسه واما الواسطة في ذلك جزء الذي هو الحيوان ومن الواضح ان الحيوان المحكوم بكونه جزء للانسان ملحوظ فيه حيثية لا بشرط لا وهي حيثية التغاير ومن هنا يظهر ان ما في عبارة بعض المحققين من ان الواسطة في الثبوت لا يكون مباينا مع المعروض مشعرا بكونه متحدا معه عليه ليس في محله وكيف ما كان فظهر ان الواسطة في العروض لا يكون مباينا لان المعروض عدم صحة حمل العارض على الذات بدعوى كونه من مقتضياتها فلو لم يكن الواسطة المحمولة عليها محمولا على الذات بل تباينها معها فكيف يصح حمله بملاحظة ذلك الواسطة عليها كما ظهر ايضا ان الواسطة عليها في الثبوت اما يكون كذلك في لحاظ الاتحاد معها على المعروض واما كون العارض لامر مباين عرضيا معها واذا كان ذلك المباين مباينا في الوجود ايضا كالحركة الحاصلة للجسم بواسطة التحيز لانها اذا كانت مساوية للذات في الوجود كالسطح بالنسبة الى الجسم فانه يكون حينئذ عرضا ذاتيا حينما يخلي العقل بنفسه خلافها مع ان المباين لا يكون الا واسطة في الثبوت وساط الثبوت كلها واسطة للاعراض الذاتية لانها لا تنفك عن الذات ما كانت العروض عن مقتضيات الذات كما اوضحنا سابقا بل ما يكون محمولا على الذات حملا غير محتاج الى الواسطة فالحيوان الناطق للانسان واعتبار ثبوت الناطق عليه على هذا التقدير عرض ذاتي لانه يصدق عليه حمل من غير توسط صدق اولا على شئ ثم على الانسان واما تعريف معنى العرض الذاتي والغير الذاتي **فاعلم** ان تحديد موضوعات العلوم بما يبحث عن عوارض الذات لا يخلو عن الاشكال والمناقشة من وجوه يصعب دفعها وان تصدى لدفع بعضها المحققون الاقدمان العارض للجزء الاعم عرضي ذاتي على ما صرح به الكل في الكل والجزء في شئ من العلوم بحث عن جنس موضوعه بل انما يبحث عن جنس في علم يكون موضوعه ذلك الجنس مثلا لا يبحث في علم يكون موضوعه الجسم الفلكي عن مطلق الجسم كذا لا يبحث في علم يكون موضوعه الموجود من حيث كونه طبيعيا او رياضيا او كلاميا او فعليا عن جنس الوجود والا لاندرجت العلوم واندرجت الكل تحت الحكمة الباحثة عن الامور العامة الا ان بين بان الوجود عرض عام للمهيات المندرجة تحت الوجود وليس بذاتي لها الكون المحمول في الذاتيات التي هي اعم فان البحث عنها في العلم الذي موضوعه نوع من انواعه غير معهود في شئ من العلوم حتى ان مسئلة باحثة عن جنس موضوع علم الانكار توجد في شئ منها وهذا الاشكال وان لم يخل متعرضا لكنك خبير بورودها على من جعل العارض للجزء الاعم من العارض للذات وهم الاكثر نعم من جعلها من الاعراض الغريبة كبعض متاخري المحققين فهي مندوحة عن ذلك وقد عرفت ان هذا التحقيق امر بعيد عن الصواب وعن كلمات الاساطين ويمكن ذبه بان العلم لا يبحث عن جميع عوارض الموضوع الذاتية بل الواجب ان يكون مسائله عوارض ذاته فالذي يبحث عنه في العلم عرضي ذاتي لموضوع العلم لا انه الذي هو عرض ذاتي للموضوع يجب ان يبحث عنه وقد اشرنا فيما يقتضيه الجمع المتقدم ان المبحوث ذكرا ان الموضوع ما يبحث عن عوارضه لا عارضه والحاصل ان تعريف الموضوع بما يبحث عن جميع عوارض الذاتية ثم تعريف الذاتي بما يشمل ما لا يبحث عنه في شئ من العلوم بحيث عما اطبا في الحد المذكور الموضوع على شئ من الموضوعات الا ان يقال ان المراد بالجمع المضاف ما عدا العوارض التي يعرض الموضوع لجزئه الاعم والغريبة على ان يكون الجزء الاعم لموضوع كل علم موضوعا لعلم اخر فون ذلك العلم الى ان ينتهي الى الحكمة الالهية فان موضوعها اعم من موضوع كل علم فلا بد ان يبحث عن احوال ذلك الجزء في ذلك العلم الاعلى وبذلك يستغني عن البحث عنها في العلم الادنى فحاصل الحد ان الموضوع ما يبحث عن عوارضه الذاتية عنه ما يبحث عنه في العلم الاعلى الثاني ان بعض العلوم لا يبحث فيه عما يعرض موضوعه لذاته او بجزئه المساوي كالكلمة فانها موضوع علم الادب مع انه لا يبحث فيها عن الكلمة بل عن انواعها كالاسم والفعل والحرف واضرابها

وهذا مثل الاول ولكن لا ينفع فيه ما قلناه في الاول لان العلم الفنون لا يبحث عنها كما لا يخفى ويمكن ان يجاب عنه بوجهين الاول ان الموضوع هو البحث عن احوال العوارض كلا على انفراده شرحها ولبس الكلمة مع قطع النظر عن انواعها وفصولها المنقسم بحكم بحث عنه والثاني هو ان غلط جعل موضوع العلوم الادبية هي الكلمة وجعل موضوعها مسائلها كالاسم والفعل والحرف مثلا والثالث ان مسائل بعض العلوم ما يعرض موضوعه لامر مباين كالاحوال الاعرابية العارضة للكلمة باعتبار وكالاحكام الشرعية العارضة لافعال المكلفين باعتبار وطلب الشارع وقد عرفت ان العرض المبحوث عنه في العلم ما كان عارضا للذات الموضوع او لجزئه او لخارج مساو وكالمباين الجواب عنه بعين ما قلنا فيما يعرض للشيء بواسطة امر مباين من ان المباين لا يكون الا واسطة في الثبوت وما يعرض الشيء باعتبار وسائط الثبوت كلها عرض ذاتي بالمعنى الرابع والرابع ان مسائل بعض العلوم كالفقه مما يبحث عما يعرض موضوعه بواسطة خارج اعم كالوجوب المحمول العارض لموضوعها بواسطة طلب الشارع وان كان اعم من موضوع الوجوب المحمولة ولكنه ليس اعم من موضوع العلم اعني فعل المكلف وقد بان حاصل الواسطة في العروض خارجا اخص فانا نلاحظ موضوع المسئلة اعني وجوب شيء وعروضه فالواسطة اعم وان لوحظ موضوع العلم فالواسطة اخص لان الوجوب مثلا انما يعرض فعل المكلف بواسطة الطلب الذي هو خارج اخص من فعل المكلف ثم اجاب المورد عن الاشكال بما سمعت في الاشكال الثالث من ان الواسطة هنا اعني الطلب واسطة في ثبوت الوجوب للموضوع لا في العروض اقول طلب الشارع ليس واسطة في عروض حكم الشرع لفعل المكلف بل هو حكم شرعي عارض للفعل بنفسه كما لا يخفى ثم يجري فيه الاشكال الاتي ولعل المجيب حسب الحكم الشرعي المعنى الذي ينتزع من الطلب اعني كون الفعل بحيث يعاقب على تركه ويثاب على فعله وقد عرفت في تعريف الفقه الضعيف في ذلك وان الحكم الشرعي هو الطلب اعني الايجاب الذي هو من الانشاءات لا الصفة التي ينتزع عنه ويعبر عنه بالوجوب واطلاق الحكم عليه مبني على نحو من التوسع والمسامحة ويظهر ما في جعل الواسطة هنا امرا مباينا كما عرفت في الاشكال الثالث الخامس وهو اخص الوجوه ان العلوم كلا او جلا قد يبحث فيها عن الاحوال والعوارض الاخص لموضوعاتها بواسطة امر اخص مما يبحث عما يعرضها بالذات ولا امر مساو ولا اندر جدا فالمسائل المبحوث عنها في كل علم موضوعها جزئي من شأنه موضوع العلم ولا تتعدى محمولاتها الى غير موضوعاتها الخاصة مثلا يبحث في النحو عن الاحوال الاعرابية وهي مما يعرض الكلمة بواسطة كونها اسما منصرفا وغير منصرف وفعلا وحرفا وليس في النحو مسئلة يبحث فيها عن جنس الكلمة وكذا الفقه يبحث فيه عن وجوب الصلوة مثلا وحرمته كذا الى اخر الاحكام وهي مما يعرض فعل المكلف باعتبار كونه صلوة مثلا وبالجملة ما من علم الا ومسائله كلا او جلا باحثة عن احوال الانواع او الاصناف المندرجة تحت موضوعه فهذا التعريف للموضوع لا ينطبق على شيء من الموضوعات فيكون التعريف بالمباين واجاب عنه المحقق الدواني بوجهين الاولان ما ذكره في هذا الموضوع مسامحة في العبارة ومعناه ما يبحث فيه عما يعرض الذات او يعرض لنوعها او لشخصها او يعرض عن عرضه الذاتي وكأنهم اهملوا في المقام نقله بما فصلوه في موضوع المسائل وأورد عليه بانه استناد المسامحة الى دوساء الفن وأجري بانه يقضي باختلاط العلوم وعدم امتياز علم الادنى عن الاعلى فان موضوع العلم الادنى من انواع موضوع العلم الاعلى كموضوع علم الطب اعني بدن الانسان من حيث الصحة والمرض فانه من انواع الجسم الذي هو موضوع للعلم الطبيعي ومن عوارض كموضوعات سائر العلوم فانها عوارض ذاتية لموضوع العلم الالهي اعني الموجود والثاني الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة نظير الفرق بين موضوعيهما فمحمول العلم ما يحمل عليه محمولات المسائل وهو المفهوم المردد بين جميعها وهو عرضي ذاتي لموضوع العلم وان كان كل واحد عرضيا غريبا بالنظر البسيط بان ذلك المفهوم المردد غير مقصود بالبحث في العلوم وانما هو امر عنواني يصرف ينتزع مما هو المقصود بالذات من وضع العلم اعني الاحوال الخاصة اللاحقة للموضوعات الخاصة ثم اجاب المورد بمثل ما سبق في الاشكال الثالث والرابع من الخلط بين واسطة العروض وواسطة الثبوت فانك قد عرفت ما حاصله ان خصوصية الواسطة واعتبارها لا بما في ذاتها العرض اذا كانت الواسطة ثبوتية لا ترتفع الفصول مع كونها الخصوص من الاجناس اعراض ذاتية لها نعم ما يعرض الذات بواسطة الاخص هو العروض من الاعراض الغريبة وان كانت الواسطة ذاتية بل مستندة الى نفس الذات بذاتها الا ان عروض تلك العوارض ليس كاستناد حاصل ذات المعروض بل هو ذات الواسطة هذه خلاصة كلامه بعد التحرير وقد سبقت الى ذلك الجواب بعض الاساطين المهرة في فن المعقول وانما الفرق بين مقالتهما بالابتدال والتفصيل اقول ما ذكره في حل هذه الاشكال بقاعدة غير سديد لان الاشكال انما هو في الاعراض اللاحقة للموضوع بواسطة تنزلها في ضمن الانواع ومن الواضحات ما يعرض الجنس باعتبار بعض تركبات وجوده وتعينات انما يعرضه بواسطة امر خارج اخص مثلا عروض الانسان لجنس الكلمة انما هو بواسطة اتصافها الذي هو بمنزلة الفصل المقسم لها وقد مثل المورد وقال لغير واحد ان الواسطة في العروض للاخص قد يعرض الجنس باعتبار تحقق الفصل به كالتعجب العارض للحيوان باعتبار الناطق ودعوى ان الناطق مثلا في المثال المزبور واسطة في العروض دون الثبوت بخلاف

الاعتبار مثلا فانها واسطة في ثبوت الاعراض للكلي كما لا يخفى بأدنى تأمل ويختم ما اطلعتم ما ذكرناه من ان اختصاص العارض بالمعروض قد يتحقق بالاضافة الى بعض ما يعرض المعروض بالفصل الجنس بالواسطة في العروض الى الثبوت والحاصل ان الاشكال هو ان الاحوال الذاتية المبحوث عنها في العلوم ليست من عوارض ذات الموضوع الا بواسطة الفصول الاخص للنوع لها ومن الواضح ان الفصل خارج اخص للجنس والمتفصل بالفصول بان بعضها واسطة في عروض عوارضه للجنس وبعضها واسطة في ثبوتها لها خلط من الكلام والذي يراه نظر الوطواط في تلخيصات المحققين حيث الاشكال هو منع كون العارض اخص عرضا غريبا بقول مطلق واختيار الفصل في المقام دعوى الخارج الاخص المعروض كونه واسطة في العروض ان كان في الوجود الخارجي متحدا مع المعروض كان ما يعرضه لاجله عرضا ذاتيا بالنسبة الى المعروض لما اشرنا اليه من ان واسطة العروض اذا كان وجودها الخارجي عين وجود المعروض وكانت المغايرة بينهما بالاعتبار ومع ذلك لاحظ الاخص كالجنس والفصل كانت واسطة في الثبوت ايضا لما لاحظ ذكره فان ما يعرض الشئ واعتبار ومنتظم الثبوت كلها عرض ذاتي وان لم يكن من مقتضيات الذات مثل الحرارة العارضة للماء باعتبار النار التي هي واسطة في الثبوت فالعارض بواسطة الخارج الاخص للعروض انما يكون عرضا غريبا بالنسبة الى ذات المعروض اذا كان وجودها الخارجي غير وجود الذات بان يكونا في الخارج موجودين بوجودين كالعارض والمعروض الخارجيين مثل السطح والجسم لا بوجود واحد كالجنس والفصل وتوضيح ذلك ان الواسطة في العروض يلاحظ كونها واسطة لابد ان تكون موجودا بوجود المعروض الخارجي والا لم يعقل كونه واسطة في الحمل المعتبر فيه اتحاد وجود المحمول والمحمول عليه في الخارج وبينهما انما هو مع ملاحظة مبادئهما المحمولة بشرط لا فان منها ما هو متحد مع المعروض وجودا في هذا اللحاظ ايضا كالاجزاء العقلية الذهنية فان وجود الجزء الذهني في الخارج كالحيوان مثلا عين وجود الكل فانما موجودان خارجيان بوجود واحد ومنها ما هو غير متحد معه في الوجود الخارجي كالاجزاء والاعراض الخارجية فان وجودها مغاير لوجود المعروض وان كان الكل جدا فالفرق انما هو من لحاظ الذهن لا يحمل به على المعروض فالجزء الذهني ليس وجوده مغايرا لوجود الكل والجزء الاخر الخارجي بخلاف العرض الخارجي فانه اذا لوحظ بعنوان كونه عرضا فوجوده مغاير لوجود المعروض جدا فتخ فنقول ان واسطة العروض ان كان من القسم الاول كان العارض بواسطتها عرضا غريبا للمعروض بعدم اتحاد وجوده الخارجي مع وجود المعروض في الخارج والاتحاد يحصل العرض ذاتيا اذ لو اسقطنا الواسطة حتى امكن حمل العارض على المعروض بان قلنا الحيوان متحرك او بان الحيوان متحرك من دون توسيط حمل الحي عليه وان لم يكن المقوم من مقتضيات ذات الحيوان اذ لم يعتبر في العرض الذاتي الا صدقه على كونه من مقتضيات ذات المعروض كما اشرنا اليه وحينئذ لا يتم جعل الفصل من الاعراض الذاتية للجنس بخلاف القسم الثاني فانها فرض مغايرة وجود الواسطة مع المعروض في الخارج كان العارض بواسطتها عرضا غريبا للمعروض بعدم منافاة اتحاده مع المعروض بدون الواسطة مثلا لا يصح حمل الابيض على الجسم الا بعد ملاحظة حمله على السطح وحمل على الجسم فيمكن ان يقال ان الجسم الخارجي ليس ابيض دائما الا بمعنى ان السطح الابيض هو السطح بخلاف الضاحك فانه يحمل على الحيوان من غير توسيط حمل الناطق عليه فلا يصح ان يقال ان الحيوان الخارجي ليس بضاحك دائما فتدبر وحاصل الكلام يرجع الى ان المحتاج الى الواسطة في العروض منتزع عنها بعرض لاجل شئ يكون وجوده الخارجي غير وجود المعروض فلا يتم ما يعرض لاجل شئ يكون وجوده الخارجي عين وجود المعروض وان كان ذلك الشئ خارجا عن الشئ اخص منه واعم وبذلك ينحسم مادة الاشكال كما لا يخفى وبظهر بتحقيق ما اجاب المحقق الدواني اولا وان كان فيه اسناد القائل الى ما لم يساعد عليه القائل واسناد الخطاء الى من جعل العارض للعنوان مثلا باعتبار الناطق عرضا غريبا فان الاشياء والقائل غير معين في كلام غير معصوم واما الايراد عليه بانه يستلزم اختلاط العلوم بعضها ببعض لان الموضوع العلم الادنى عرض ذاتي لموضوع الاعلى كما مر فليس بشئ اما اولا فلان العلوم انما تدون بالآن يبحث فيها عما يعرض انواع موضوعاتها مع عدم حصول الاختلاط بينهما في شئ واما ثانيا فلان الاختلاط انما يحصل من عدم تغاير الموضوعات لا من اندراج موضوع بعض العلوم تحت موضوع العلم الاخر فان غاية ما يترتب عليه صيرورة العلم الادنى من اجزاء العلم الاعلى وهذا لا يمنع عن افراده وتدوينه علما مستقلا بقربا للاذهان التي بحاظر ما بها من المسائل كما جرت عادة المصنفين على ثبوت الابواب عند البحث عن احوال موضوع واحد فالعلوم المدونة لتخصص كل منها باسم انما يساعدها عوارض ذاتية لموضوع العلم الاعلى لا كونها احوالا لانواع موضوعاتها بمنزلة الابواب المبوبة في علم واحد باحث عن احوال شئ واحد وحاصل ما ذكرنا يرجع الى ان موضوع العلم ما يبحث عن عوارضه ذاتا او نوعا او صنفا الا ان يكون عوارض النوع والصنف مثلا كثيرة فوضعها وتدوينها علما مستقلا لضبطها وتعلمها مسمى باسم اخر يجمعها في علم مستقل بخلاف البحث عن عوارض الكل فانه يحمل في العلوم التي بينها ترتب باعتبار ما بين موضوعاتها من الترتيب الطبيعي فلا تخلو من كل باب شئ وارد الموجود باسم من اسماء العلوم بل كان الجميع من اجزاء العلم الاعلى ومستتبعا بعمر لكنه لما كان بعيدا للاذهان من

الاحاطة التامة بمسائلها بحث عن كل نوع من انواع الموجود في علم مستقل واختص العلم الالهي الاعلى بالبحث عما يعرض الموجود لذاته فظهر مما ذكرنا ان موضوع كل علم ما يبحث عن عوارضه الذاتية لا ما كان عارضا لجزء الاعم فان البحث عنه انما هو في علم اخر دون ذلك العلم فان الفريضة على هذا الاستثناء تدون العلم الفوق والبحث عنه مستقلا ومن يظهر ان الجزء الاعم لو لم يبحث عما يعرض الموضوع لاجل في علم اخر فلا بد من البحث عنه في ذلك العلم كعلم الاصول فان جملة من مسائلها مثلا بعلل بمشتركات الكتاب والسنة عارضة لها باعتبار اجزائها الاعم وان اخراج العارض للجزء الاعم عن عداد العرض الذاتي غير سديد وانما السديد اخراجه عما يبحث عنه من العوارض الذاتية هذا جملة من القول في تمييز موضوعات العلوم بعضها عن بعض ومن يتبين مسائل كل علم عن مسائل علم اخر فان المسئلة تتبين بتبين الموضوع اذ المحمول في كل علم ما يكون محمولها عرضا ذاتيا لموضوع العلم وموضوعها جزء لموضوع العلم او نفسه او عرضا له وعرضا العرض الذاتي مثال الاول في هذا العلم مسئلة حجية خبر الواحد ومثال الثاني في مسائل العام والخاص المتعلقة بالفاظ الكتاب والسنة ومثال الثالث مسائل التعادل والترجيح كما يظهر وجه الكل للمتدبر **بقي شيء** وهو ان تمايز العلوم على ما اشتهر بينهم لا يستقيم الا بتمايز الموضوعات بالذات وبالعرض بعنوان الجهتية والاعتبار والمراد بتمايز الموضوعات انما هو التمايز بحسب الذات سواء كان التغاير على نحو العموم المطلق او من وجه او التباين الكلي وامثلة الكل واضحة واما باعتبار الجهتية التغاير بين علمين مشتركين في الموضوع مثل العلوم الادبية المباحثة كلا عن احوال الكلمة والكلام فان الكلمة والكلام ليسا موضوعين لها بجهتية واحدة بل بجهتين مختلفة فموضوع علم النحو مثلا الكلمة من حيث الاعراب والبناء وموضوع الصرف هي من حيث الصحة والاعلال والاشتقاق واعترض عليه بعض الافاضل بان اعتبار الجهتية التقييدية لا يجدي في التمايز لان الكلام حال تقييدها بجهتية الاعراب والبناء يبحث عنه في علم الفصاحة والبلاغة فهو مشترك بين هذا العلم والفرق بين حال التقييد وشرط التقييد كما لا يخفى واما ما زعمه من ان التباين قد يحصل بتمايز الجهتين فلا يحصل لان راد البحث بمعناه المصدري ان اراد الجهتين المعقولتين اعني العنوانين حتى يكون المراد ان تمايز العلوم قد يحصل بتمايز العنوانين ثم ما ذكره من ان التباين بين المحمولات ثابت بالذات لا بالجهتية كما لا يخفى الا ان بيان ان المحمولات من حيث الموضوع بعض حيثياته ان تغاير بين الموضوعين بالجهتية او من حيث المحمول ولعل المراد مما سمعت من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات بالذات وبالجهتية هذا ما حضرني من كلمات القوم في تحديد موضوعات العلوم فلنشرع على موضوع هذا العلم **فنقول** قد اختلف في ذلك فقيل انه الادلة الاربعة المعهودة وهو المشهور بين القوم وتنقيح هذا المذكور على ذلك لا يخلو عن تعسف وصعوبة لان البحث عنه في هذا العلم امور يختلف بعضها عن بعض راجع الى احوال الادلة كباحث الاجتهاد والتقليد ولذا جعل بعضهم الاجتهاد تابعا من الموضوع وبعضهم تكلف في ارجاع البحث عن الاجتهاد الى البحث عن احوال الادلة لان البحث عن المستدل يبحث عن بعض احوال الدليل وفيه من التعسف ما لا يخفى ومثل مباحث التعادل والترجيح كما زعم ولذا جعل بعضهم موضوعا اخر غير الادلة الاربعة والاجتهاد والتزموا في كون البحث عن التقليد استطراديا ثم ان جملة من المبادي الاحكامية التي ليست بعوارض الادلة فجعلت الاحكام تابعة من الموضوع وقد بين ان اصول الفقه ليس البحث في عرض موضوعات العلوم لانه ليس علما برأسه بل مركبا من مسائل العلوم فاخذ شطرا من المطالب الكلامية وشطرا من المطالب اللغوية وشطرا من المطالب الفقهية واضيف اليها بعض المطالب الجديدة فصير الكل اصول الفقه لاشتمال الكل على كونها مبادي للاستنباط فان اريد بمعرفة موضوعه فليرجع الى موضوع العلم الذي اخذ من مسائله واندرج في هذا العلم نعم هذه المطالب الجديدة الغير الداخلة في شيء من العلوم مثل مسئلة حجية خبر الواحد والكتاب والاجماع واشباهها كمسائل التعادل والتراجيح عوارض ذاتية للادلة الاربعة فان اريد بمعرفة موضوع هذه المطالب الموضوع ما ذكره المشهور وان اريد موضوع جميع المسائل فليست من عوارض شيء واحد حتى يقال بانه الموضوع **اقول** لا شبهة في ان الغرض من وضع هذا العلم وتدوينه هو معرفة طرق الاحكام الشرعية وما ينوقف عليه كل الطرق كما لا شبهة في اشتماله على جملة من المطالب الاستطرادية وانما الاشتباه في تعيين المقصود بالذات عن غيره ومن هنا وقعوا في كثير من الاضطراب والتحقيق ان موضوع هذا العلم ما ذهب اليه المشهور اعني ادلة الاحكام والمسائل الراجعة الى غيرها التي لا بد للفقيه والاصولي من معرفتها ذكرت في العلم استطرادا كباحث الاجتهاد والتقليد لما بينهما من المناسبة التامة التي ادعت جماعة في حال انها من مسائله حقيقة واما مباحث التعادل والتراجيح فمن زعم انها غير راجعة الى احوال الادلة حتى جعل موضوعها مستقلا فقد سهى سهوا بينا **واما المبادي الاحكامية** فالاظهر فيها ايضا ما ذكره المحقق الجواد من انها تبحث عن احوال الادلة وجعلت البحث

عن احوال

في فائدة علم الأصول ونبذ من حكمه

عن مباحث الدليل يبحث عن الدليل لا بقال فسائل الفقه حينئذ تندرج في هذا العلم لانا نبحث عن دليلها من الادلة من الاحكام قال المحقق صاحب المعالم في تعريف الفقه يبحث عن دليلها الاجمالي والمبادي الاحكام تبحث عن احوال هذا الدليل الاجمالي وموضوع الفن هو الادلة الاجمالية لكن يرد حينئذ ان تسميتها بالمبادي مع بحثه في خروجها عن المقاصد يمكن جوابه بملاحظة ما قلنا في تعريف الفقه من انها امتثال للفقه والاستنباط حقيقة لا المسائل الاصولية وان تسميتها بالمبادي وتسمية مسائل العلم بالمقاصد مبنية على ملاحظة اكثرية افتقاد الفقه الى مسائل هذا العلم فصارت بالقياس الى ما عداها مما يتوقف عليه الاستنباط بمنزلة المقصود الاصلي وقد ذكرنا ظهور المبادي القريبة داخلة في المقاصد لانها عوارض لالفاظ الكتاب والسنة والبحث عن احوال الموضوع ولو كانت اعم لا بد منه في العلم اذ لم يكن علم لغير متكلل لذلك البحث ونحن وان ذكرنا في ما تقدم عدّ بحث العلوم عما يبحث موضوعها بواسطة الجزء الاعم اكثريا كان بملاحظة الغالب وقد يقال ما قلنا انما يدل على صدق تعريف العلم على المبادي بناء لانها قواعد ممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية فظهر ان مسائل العلم ما يبحث فيه عن عوارض الادلة وكما بان تكون بعد الفراغ عن كونها ادلة كما صرح به المحقق القمي في حاشية المعالم في البحث عن دليلية الدليل بقيا واثباتا داخلة في المبادي على القصد بقيد الثنوية والتبعية لان المراد بالعوارض اللاحقة على ما عرفت كل خارج محمول دكا بيان الوصف العنواني في الموضوعات كالفاعلية للانسان دكالكاتبية للكاتب ودليلية الدليل يبحث عن المحمول الداخلي فالبحث عن دليلية الشيء في الحقيقة يرجع الى التفحص عما يتوقف عليه ذلك الشيء فيه داخل في مسائل العلم بجعل الموضوع عبارة عن ذات الادلة لا المعنون بالدليلية وبما يسلم لهم بعض تعريف العلم على قولنا الكاتب جدة وهو سلكان ذات الشيء بدون لحوظه بعنوان لا يعقل البحث عنه وجعله موضوعا لهذا البحث انما يجدي لو جعل موضوع العلم الكتاب والسنة والاجماع والعقل والجملة امورا معتبرا بعد اخذها بهذا العنوان حينئذ يجعل اللوازم والعوارض هذه الاشياء المعنونة بعناوينها الخاصة عن جهة كونها ادلة وهو بديهي البطلان لان الموضوع انما هو الدليل الحكم الشرعي مع قطع النظر عن انحصاره في شيء وامكان في الواقع بحسب الاستقراء والتعاريف منحصرا والا لم يسلم عد البحث عن حجيته مثل الشهرة من حيث كونها من الظنون الخاصة من مسائل العلم ودعوى رجوعها الى الدليل الدال على حجيتها من الاخبار مثلا واضحة الفساد والاجماع الى الكتاب والعقل على طريق العامة والكتاب الى العقل وهكذا واما صدق التعريف فهو مسلم ولكنه من عيوب التعريف كما بينا على نحوه فيما تقدم ولا دلالة فيه في تخصيص الفوم الموضوع بالاربعة المعهودة على المدعى فان ذلك مبني على انحصار الدليل في الاربعة بحسب ما رآه من علوم حجية شيء اخر فلو تجدد البحث عن كون شيء اخر دليلا ثم عن عوارضه للدليلية بعد الفراغ عن دليليته فعلى ترى احدا يزعم خروجه عن حقيقة العلم نعم ما يبحث عن حجيته بعد الفراغ عن دليليته اي كونه طريقا ظنيا او علميا الى الحكم الشرعي كالامارة والادلة العقلية فهو داخل في مسائل العلم لانا نجد المبحوث عنها حتما مما يعرض للطريق الى الحكم الشرعي اذا تدبرت ومن هنا امكن الجمع بين ما اشرنا ومقالة المحقق القمي قدس سره بحمل كلام المحقق على ما اذا بحث عن كون شيء طريقا الى الحكم فان هذا البحث حينئذ داخل في المبادي التصديقية وحمل كلامه على البحث عن حجية الطريق الشرعي فرارا به بالذات الذي جعلها موضوع العلم هي ذات الحجة اعني الطريق لا ذات الطريق على ان يكون الطريقية من عوارض الموضوع لكن هذا الوجه لا يسلم في كثير من المسائل المبحوث فيها عن حجية الشيء لكونه مفيدا للظن كالاستصحاب فان البحث عن حجيته عبارة عن البحث عن طريقيته وكونه مفيدا للظن كما صرح به القمي حيث جعل النزاع بين القوم في حجية الاستصحاب نزاعا صغرويا وانذر في فائدة الظن وعدمها فاد شرفهم والله الهادي الى الصواب اليه المرجع والمآب

الامر الثالث من الامور المشتملة عليها المقدمة في بيان فائدة العلم ونبذ من حكمه واما فائدته فاظهر من ان تبين كيف وثمرة اتقان هذا العلم واحسانه وتحصيل ملكته مما يستقل بها العقل والنقل من وجوه منها ان العلم بالاشياء ونفس صفة كمال بالادلة الاربعة ومنها ان الاستغناء وعدم الاحتياج مما يستقل بمحبوبية العقل القاطع وهذا العلم سبب للعروج عن حضيض التقليد الى اوج الاجتهاد والغناء ومنها ان معرفته مع مراعاة الشرائط المقررة سبب للحظ بجلبة الرياسة الحظة الالهية الموفق لله تعالى بها الصائر واصفائه والرياسة مما يبتغي تحصيلها بكل الطرق والمال الطريق ومنها ان في تحصيلها فاعلا واستعدادا المعرفة طرق النفع والضر الاخرويين ودفع المضار بهما مثل مضار الاخرة وجلب المنافع خصوصا المنافع الجمة بحيث لبس في نظر العقل شيء اهم منه واحب بل هما مركوزان في جبلة الحيوان اما به ومنها ان في معرفتها استعدادا للافاضة والافادة وعند ظهور الشائل الماموربة للتنزيل مع العندية وهو بمكان من المطلوبية في الطباع العلية ومنها شوقه الله الموعود بها لفضل العلوم الدينية في الاثر وقد ذكرنا ظهر تقدم هذا العلم على جميع العلوم شرفا حتى علم الكلام عدى المقصود عليه وانه لان الفوائد المشار اليها الاخيرة جلها على معرفة علم الكلام غير ان بها تحفظ النفس والفكر من ان تزلة بعض الشبهات في المدين الله يبتلي الماهر في هذا الفن ايضا واما بقية العلوم فانها لا ينفع حصولها ولا يعتد بها كما صرح برئي النبوة في العلم بالانساب نعم قد

ربنا من العلوم العربية والمنطق والكلام كان رتبة الفقه انها متأخرة عنها ومن هذا العلم واما حكمه فالوجوب بالادلة الاربعة وهي كونه عينيا او كفائيا اختلف بشأن الجلاد في حكم المقدمات نصف بحكم ذهبا فذهب قوم الى وجوبه العيني وهو محجوج عليه بالادلة الاربعة وافقه العاملة **الامر الرابع** في ذكر جملة من المبادي اللغوية وقد عرفت وجه تسميتها بالمبادي اللغوية مع ان اكثرها من عوارض الكلام بد التسمية ولو بجزء الاعم فنقول ان لفظ المقاصد والغاية اصلها الغواية ولغوي وجمعها الغركية وبري دخيل اصلها الغوة كغرفة مشتقة من الغي بالكسر بمعنى الفهم بالكلام اي نطق والمراد بها في المقام مطلق الالفاظ التي بها وربها الانسان على حسب اختلاف اصطلاحاتهم لا خصوص ما بها بل العرض دلالة ما بها بل المجاز فتعم العربي والفارسي والتركي وغيرها حفظها ومجازاتها وحده المعرف كل لفظ وضع لمعنى والتحديد بالكل اشارة الى ما ظنا من التعميم والا فهو معيب من وجوه اشار اليها الفاضل العضدي وبتدريج فيه المفرد والمركب ومن زعم اختصاصها بالاولى فقد بنى على هدم وضع المركبات ولعل المراد بها غير المركبات التي غير التركيب مثل مفرداتها كلا او بعضا مثل لم يضرب الجمع المحلى باللام الا ان يريد منه وضع التركيب هنا انهم بناء على استناد التغير الى وضع المفردات ولو في حال التركيب لا بشرطه فافهم وسيأتي ان الكلام انتهى في وضع المركبات وهذا الحد لا يشمل المجازات لعدم ثبوت وضع فيها والظهور الوضع في وضع الحقايق كما يفصح عن ذلك تعريف الوضع الاتي فينتقض عكسا والتعريف الجامع انه اللفظ الذي بها وربه الانسان في مقام تفهيم المقصود ثم ان التجوز عن اللفظ الموضوع يقع في مواضع خمسة الوضع والواضع والموضوع له والموضوع والاستعمال اما الوضع الاول فسيجيء مطالبه الاتي في حد الوضع والثاني في فائدته والغرض الداعي اليه حكمه والثالث في بيان اقسامه **بل يعتبر** الوضع لغة اطلق على معان كالسعر ومنه قولهم نفق ولا وضعوا خلالكم اي اسرعوا بينكم بالنمائم ونحوها وكالطرح ومنه الحديث ملعون من وضع رداءه في مصبة غيره اي طرحه وكالنقص والترك والاسقاط ونحوها من المعاني المتقاربة ومن اطلاقاته ايضا في العرف العام اعم من الفاء الشيء بشيء اي جعله علامة له ويعتبر في هذا الاطلاق ان يكون الغرض من التعيين افادة كلية لافادة علم او عمل وحاصله جعل الشيء علامة لشيء وغلب من هذا الاطلاق في جعل العلامة في تعيين اللفظ للدلالة على المعنى نفسه هذا هو المعنى في حد الوضع وربما اقتصر على ما عدى بعض القيود الاخير فخرج بقيد اللفظ وضع غيره كالخطوط لكون المراد بالحد ونحوه وضع خصوص الالفاظ بناء على كونه حقيقة في مصطلحهم او على كون الالف واللام عهدية اشارة الى فرد من الوضع الشامل لوضع الخطوط ايضا وبقيد الدلالة تعيين اللفظ للوضع او تعيين المراد من الاستعمال او تعيين الحروف لغرض التركيب وفيه نظر لان الاولين قد خرجا بقيد التعيين وذلك لما عرفت من ان المحدود فرد من افراد الوضع بمعنى جعل الشيء علامة وقد عرفت انه يعتبر فيه كون الغرض من التعيين افادة كلية لافادة علم او عمل وحاصل هذا الشرط مفرغ عنه في الحد وقد فيستغنى في اخراجهما من التوصل الى زيادة قيد في التعريف لان التعريف اذا كان للغرض فذكر شروط الكلي في التعريف حتى كالمستدرك اذا كان مفهوم الكلي وفرديته الحدود له معلومين ونحن لما علمنا ان الوضع الاصطلاحي فرد من الوضع بمعنى جعل الشيء علامة علمنا بان المراد بالتعيين المذكور في تعريفه الذي هو بمنزلة الجنس ليس مطلق التعيين بل التعيين الراجع الى التوسيم فلا حاجة في اخراج ما ليس كذلك كالوضع الموضع او المركب الى تخشيم قيد ثالث في التعريف الا ان يكون قيد التعيين للاستعمال فقد يرجع الى التوسيم كالوعين لفظ لاستعماله في معنى واما وضع علامة للقرينة العامة فانه تعيين اللفظ لغير الدلالة بل للاستعمال على وجه يوجب كون ذلك اللفظ علامة لارادة ذلك المعنى ولكن يمكن ان يقال ان مرجعه الى ابداء اصطلاح من المستعمل في ذلك اللفظ فيكون وضعا واكان عرفا خاصا ولو سلم فيرد عليه ما يأتي واما وضع الحروف لغرض التركيب فهو وان لم يكن مثل الاول يرجع الى ما سيجيء قاعدة كلية عليه بخلافها لكن ذلك انما يتم لو ليس من التوسيم في شيء كل ذلك مضافا الى ما في الجميع من ان الاحتراز عنها بقيد الدلالة لا معنى على كون اللام للعهد اذ لو كانت غاية فهي خارجة بالمقيد والا فهي داخلة لان التعريف حتى في حكم القول بانه تعيين اللفظ للمعنى الدلالة عليه بنفسه يخرج بقيد المعنى لوجهين احدهما ان المعين لمعنى في هذه التعابير ليس بموضوع له بل فائدة الوضع دعين غرضه وليس لها تحمل معنى بها بخلاف الوضع للمعنى لغرض الدلالة فان فيها امورا ثلاثة وضع وموضوع له وغرض الوضع وهذا امر بين الوضع وغرض الوضع فتدبر الثاني ان المعنى لا يصدق على مثل الوضع والاستعمال والتركيب لان الشيء لا يضف بعنوان المعنى الا بلحاظ خطوره وحضوره في ذهن وهذا الامر لم يلاحظ بالملاحظة المزبورة حين وضع اللفظ لها فافهم ثم ان في هذا القيد غنى واما اخراج المجازات بواسطة هذا القيد فهو بين البعد عن الصواب لان القول بان المجازات تدل على المعاني المجازية لكن لا بنفسها بل بواسطة القرينة كلام ظاهر مكشوف عن وجه صحيح الحال في دلالة المجازات **واعلم** ان البحث في المجاز انما يقع من جهتين فيبحث تارة عن كون دلالتها وضعية بأحد نحوي الوضع وعليه والخرى عن كونها مطابقية او التزامية وثالثة عن نوعها على نقل الاحاد ونقل الانواع ورابعة عن كونها مستقلة او غير مستقلة ويجيء القول في الجهات الثلث الاولية موكولة الى المباحث الاتية والمقصود منا توضيح المقال في الجهة الرابعة **فنقول** ان عد استقلال المجازات

في الكلام

الوضع فتدبر
وبيان ان فتدبر
الكلام او في
المجاز ان فتدبر
ترى فيه تعلم

فی بیان حدِّ الوضع

والدلالة لزوالتفاهم الغرض لا یخرج عن احد امور الاول ان تکون الدلالة لقرینة المجاز والقرینة معا والدال علی المعنی المجازی هیئة ترکیبیة بکون کل منهما بمنزلة جزء الکلمة مثل اجزاء المرکبات التحقیقیة فی الدلالة المطابقیة وهذا هذیان من القول ضرورة عدم کون اسد فی قولک اسد یرمی بمنزلة بعض اجزاء المرکبات التحقیقیة اصلا اسلما انها فی شیء بخلاف المجاز فانه مستعمل فی المعنی المجازی فقط **الثانی** ان یکون الدال هو المجاز وتکون القرینة شرطا وضعیا للدلالة وهذا ایضا فاسد لان الدلالة لیست مما یقبل الاشتراط لانها مرتبة لما یکون اللفظ مقتضیا للدلالة والقرینة شرطا لتاثیره الفعلی کسائر الشرائط فان القرینة من جزء الشرط والجزء هو الاقل مما یتوقف علیه التاثیر الفعلی کما بینه المحقق للمقتضی والتاثیر ما یتوقف علیه حصول الاقتضاء الثانی مثل کل واحد من اجزاء السبب المرکب ومن الواضح ان لفظ المجاز مع قطع النظر عن القرینة لیس مما یقتضی الدلالة لانه لو کان مقتضیا لکان اقتضاء شیء لشیء اما ان یکون ذاتیا او جعلیا والفرض ان الالفاظ عند الجعل لیست دالة علی المعانی بالذات فلا معنی لان یکون فی اللفظ اقتضاء شان الدلالة الزمان یکون الدلالة لازمة من مقتضیاته ذاتها والقرینة شرطا لاقتضائها الفعلی علی حد سائر الشروط والواضح انهم لم یجعلوا علاقة بینهما حتی یکون ذلک العلاقة الوضعیة منشا للدلالة الثانیة ذاتا وبخصوص استعمال القرینة مع ذی القرینة وهذا ترجیح لا یرجع الی محصل فلذا لم یذکر القرینة لم یکن لیدل علی المعنی المجازی اصلا والحاصل ان الدلالة الثانیة علی المعنی بعد کون دلالة الالفاظ ذاتیة لا معنی لان الواضح ان جعل لفظ علامة لمعنی کان اللفظ بنفسه الاصلی ناقلا للمعنی والفعل حتی فی المشترک کما سیجیء ما لم یجعله علامة لیدل بنفسه فی استعماله مع ذکر القرینة الکاشفة لم یکن لیجرده دلالة اصلا لا اشارة ولا اضمارا نحو یکون دلالة القرینة علی المعنی المجازی مستفادا من المجاز والقرینة معا لکن لا علی الوجه الاول لتخصیصه حتی یکون کالمرکبات التحقیقیة علی نحو یقتضی الدلالة المدلول علیه بمنتقل من اسد مثلا الی الشجاعة بالالتزام لانها لازم خارجی للحیوان المفترس الذی هو المعنی الحقیقی ومن ثم یشک الفرد من الانسان فی ان یکون مدلول قولنا اسد یرمی الانسان الشجاع بحیث لو اقتصر علی ذکر القرینة لم یحصل الانتقال المبرم مع وصف التشابه فالوصف مستفاد من ذکر المجاز والموصوف من تعقیب القرینة علی حد سائر الشروط لیس فی شیء منها فما هو المحقق من عدم تحقق الانسباق بدون المطابقة لان ذلک انما هو فی ابتداء الامر فلا یحصل الانتقال الی المعنی الا التزامی بدون الانتقال الی المعنی المطابقی الملزوم اولا وانما بعد تحقق الانتقالین فلا ملازمة بینهما فی ارادة المتکلم فقد یکون المراد هو المعنی الاول من حاضر وقد یعکس الامر وتعیین ذلک موکول الی نظر المتکلم وقرینة المقام فالقرینة انما تکون لدفع ذلک الاجمال فلا بد من نصبها فالقرینة انما یتوقف علیها تحقق فائدة الوضع وهی التعبیر عن المقصود لا الدلالة اللفظیة

الاول ان تکون الدلالة لقرینة المجاز والقرینة معا حتی یکون الدال علی المعنی المجازی هیئة ترکیبیة یکون کل منهما بمنزلة جزء الکلمة

والتحقیق ان المجاز انما یدل علی بعض المعنی المجازی بفسره ذلک بالالتزام مثل لفظ اسد فی قولک اسد یرمی مما یدل علی وصف الشجاعة بالالتزام لا مستقلا مثل لفظ المیزاب فی قولک جری المیزاب فانها تدل علی کون الماء بالالتزام العرفی او بالمطابقة بضمیمة الکلی المستفاد من الفرد بخصوصیته فانه یدل علی جنس المعنی المراد المجازی بالمطابقة لا بالالتزام او بغیر ذلک حسب اختلاف المجازات والفرق بینهما ان لفظ المجاز فی الاول لا بد منه فی افادة المعنی المجازی بحیث لو اقتصر علی القرینة کما فی قولک رایت رجلا لم یستفد منه المقصود بخلاف القسم الثانی فان القرینة القائمة علی ارادة خصوص الفرد قد یکون فی افادة المقصود کما جاءه معها الی ذکر الکل او کلا فلا یبقی مثل هذا النحو من الجواز مجال فائدة بدیعة والا لخرج الکلام الواحد المعنی هذا اکثر افراده عن خصوص وضع المطابقی ولو کان اعم کما یدل علیه تقریب الفرق الذی اقیم منها والجاز فظها بانها اللفظ الموضوع وجب ترک التعبد بها بناء علی ما زعم من انسباق اخراجها عن تحت اطلاق الصور ترکه وقد یتوقع اشکالا اخر ایضا بعد ملاحظة ذلک التعبد احدهما خروج المشترک عن الحد الموقوف علی انها علی القرینة المعینة والثانی خروج المجاز بعدم دلالتها علی معانیها بنفسها مع ذکر منشا قولها الخاصة والجواب عن الاول ان دلالة المشترک غیر موقوفة علی القرینة وانما الموقوف علیها تخصیص المراد بتجرد سماع لفظ المشترک ینتقل الی الجمیع معا به علی سبیل الترویه بدی الارادة والقرینة تزیل هذا الاجمال الناشیء من تعدد الوضع **والحاصل** ان المشترک دلالته بین لان سماع لفظ المشترک سبب للانتقال الی الجمیع المعاوی مع قطع النظر عن الارادة والی احدها مع ملاحظة ارادة المتکلم والتشابه عن الوضع انما هی الاولی وهی غیر موقوفة علی نصب القرینة واما الثانیة فهی تحصل من مجرد اطلاق فائدة الوضع اعنی الارادة وهی علی اجمالها انما لا توقف علی القرینة واذا اسعد دفع ذلک الاجمال فلا بد من نصبها فالقرینة انما یتوقف علیها تحقق فائدة الوضع وهی التعبیر عن المقصود لا الدلالة اللفظیة

عن الوضع هذا اصل في جميع العلايم المشتركة على وجه التساوي لا الاجماع مثلا وجواز التركيب المشترك بين الفاضي وابيه بالتساوي دليل على وجوب احدهما على سبيل التعيين احدهما موكول الى قرينة الحرف معينة لما عنه بان نوقف دلالة المشترك على القرينة انما هو لاجل وجود المانع لا لفقد المقتضي للدلالة وذلك المانع هو الاجمال الناشي عن تعدد الوضع فلولاه لكان المقتضي وهو الوضع كافيا في الدلالة بخلاف المجاز فان القرينة هناك جزء من المقتضي وهذا مع ابتنائه على اصل فاسد كما ظهر وجهه في ابطال الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلثة المذكورة فيما ان القرينة في المجاز ليست جزء من المقتضي بديهة للبديهة لان بهذا الوجه ان فاضي وابيه استعمال المشترك في الدلالة على احد معانيه هو الذي يقتضيها الوضع اما القرينة فلا مدخل لها في ذلك وانما توثر في التعيين واما الثاني فجاء عنه بعض السادة المحققين بان معاني الحروف كلية كمعاني الاسماء وانكان آلية ملحوظة للغير بخلاف غيرها مستقلة بنفسها وليست بجزئية على ما توهمه المعترض ومن تبعه في دلالتها على معانيها الكلية الوقوف على ذكر المتعلق وانما الموقوف عليه دلالتها على المعنى المراد منها في الاسماء الان وهذا مبني على ما اصله الاصل الذي تكلم فيه انشا من انكار الوضع العام مع خصوص الموضوع له في لغات العرب راسا وانه امر اختراعي بعض المتاخرين ومن تبعه في ذلك كما قد اعلمنا الغرض

اقول سبق الكلام في المبنى انشا وانا البناء فهو غير سديد لان دلالة الحروف على معانيها الجزئية في الاسماء الان شخصية ايضا غير مستندة الى ذكر المتعلق فهو دال على تلك المعاني الجزئية الآلية بنفسها وانما الحاجة الى ذكر المتعلق المدلول دون الدلالة وبينهما من الفرق ما لا يخفى نعم لو قيل بان معاني الحروف اه وركيكة وانكانت آلية كما ذهب اليه بعضهم كان ذكر المتعلق محتاجا اليه في الدلالة على المراد كغير المشترك لان الدلالة على نفس المعنى فارغ عنها كلها من حيث ذكر المتعلق بسبب حكم الوضع للانتقال الى احد الابدال اذ الحاصل على نحو الاجمال في الارادة وتعين ارادة بعضها يحتاج الى ذكر المتعلق فافهم واغتنم فانه لا اشكال على القول بان معاني الحروف كلية ولا يرد ما مثل الاشكال في شمول الحد للحروف يجري في الموصولات والمبهمات على القول بوضعها للجزئيات والجواب عنه مثل ما ذكرنا في الحروف **فنقول** ان المبهمات جوز الانتقال الى احد معانيها على وجه الاجمال وتعيينه يتوقف على ملاحظة الخصوصيات وليس كالحروف في استعمالها الانتقال الى المعنى الملحوظ المقصود من قبل ذكر المتعلق كما يظهر بالتامل ومن زعم ان ذكر المتعلق لاجل اعتبار الواضع في دلالة الحروف على معانيها كالمحقق المعتمد والفنارى في شرح الشمسية فقد غفل عن الفارق بين الحروف والاسماء اللازمة الاضافة مثل ذو وفوق ونحوها ان ذكر المتعلق في الحروف يتوقف عليه دلالة الحروف على معانيها الاضافية وفي الاسماء يتوقف عليه حصول غرض الواضع اذ لو قيل زيد ذو ولم يذكر الاضافة الى شيء لم يفد ذلك الوضع بل التحقيق ان الفرق بينهما من وجه اخر وهو ان معاني الحروف مع كونها اضافية آلية لحظة مستقلة جزئية على ما مر الكلام عنه قبل الاشارة حتى يحكم عليها او بها بخلاف الاسماء اللازمة الاضافة فان معانيها ملحوظة بالحاظ الاستقلالي وانكانت اضافية وكذا يشار اليها ويحكم عليها او بها كما حقق ذلك في محله سيما في الحقيقة الشريفة ونجتني من بعض ما مهدنا تحقيق التعريف على تقدير اشتراط الحروف بذكر المتعلق تعريفا على الفنارى ولم يبال بتباسه وما ينبغي الاشتراط وبعد الاستقلال اي الدلالة واعجب منه انه مع قوله بان معاني الحروف جزئية ذكر في المقام بان سماع الحرف من جهة سبب للانتقال الى معناه الآلي قبل ذكر المتعلق مع ان نصب الآلية عند تعقلها الا بعد تعقل المتعلق وكل ما يتوقف ان يكون قبل شيء امرا قابلا للاشارة واذا كان قابلا لها قبل الحكم عليه وبه فيكون كالمعنى الاسمي فتم ان له اشكالا على التعريف ايضا صعب دفعه والامر هين خاصل ان الفرق بين المجاز المشهور والمنقول بالغلبة غير واضح فان اريد بالتعيين ما يحصل بالوضع الفعلي التعييني خرج المنقول بالغلبة وان اريد الاعم دخل المجاز المشهور لان معنى الدلالة على المعنى المجازي بسبب الشهرة كمعنى اللفظ الدلالة على المعنى بسبب الوضع لانها سببية للتعيين كما ان الوضع اي التعيين ايضا سبب لها والمناط حصول التعيين باي سبب كان والا خرج المنقول ومثل المجاز المشهور الوضع المستعمل على ارادة البعض المجاز من اطلاق اللفظ والتعرض له وارد على تقدير التخصيص بالتعييني ايضا وهذا الباحث ما بين مراده لاشتماله على امور زائدة ثم اجاب عن الاشكال بوجوه مزيفة كلا او جلا ولا يخفى ما فيها اقلا فلانا نختار اختصاص التعريف بالوضع الفعلي التعييني وللمعترض منع الحد على الحد كلا ضير بل هو امر واجب نظرا الى اختصاص الحد وهو الوضع بذلك السبب اذ هذا ان الوضع فعل الواضع فلا بد ان يكون الفعل الذي هو من صفات اللفظ واطلاق الوضع على المنقولات مبني على نحو من التجوز بارادة اللازم من الملزوم او على الاشتراك اللفظي مع ان القول بان التعريف للقدر المشترك بين الوضعين غلط مبني على استعمال لفظ التعيين في اللازم والملزوم على نحو لا استعمال الآلة

فی بیان فائدۃ الوضع

الی استعمال اللفظ فی المعنیین واستعمالہ فی العقد المشترک اختلاط لا اجماع بین التعیین والتعیین کما لا یخفی ثم یرد علیہم ما اشرنا الیہ من
ان الوضع ماخوذ فی تعریف اللفظ فاذا کان المراد ما یحسن القصد بہ الی تعریف اللفظ کما قلنا الآن یوجہ بما قلنا سابقا ولا حاجۃ علی
التقدیر الی عد تعریفہم الوضع المنقول الی ما تقدم بما صرح بہ وقد ظہر مما ذکرنا ظہور تحقق التعیین فی المجاز المشہور کیف وظاہر الاکثر منہم
المتکفل بتقدیم الحقیقۃ ولو ارادۃ المنع علی من یقول بالتوقف وبتقدیم المجاز کصاحب المعالم فی ظاہر کلامہ فی باب الامر فیکون من باب اشتباہات
المراد بالتعیین علی تقدیر شمول التعریف لہ ما یوجب ہجر الحقیقۃ الاولیۃ وبعدہا عن الاذہان مع قطع النظر عن الشہرۃ والامر فی
المجاز المشہور لیس کذلک والا بلغ درجۃ النقل ومنہ یعلم الفرق بینہ وبین التغلب والغلبۃ وان قیاسہ مفروض بالفارسی ومرجع کلامنا
ان التعیین مع لم یبلغ بنفسہ الی حد یخطر بہ المعنی لم یکف بہ فی الوضع ومن ذلک بان ان قیاس التعیین المخصوص بالمجاز المشہور بالتعیین
المذکور فی المنقول مبنی علی الغفلۃ عن حقیقۃ المجاز المشہور فانہ لو اعتبر فی الوضع کون التعیین بحیث یوجب اختصاص اللفظ بالمعنی بطل الاشکال
وثبت قول مستحیل لان التعیینات الحاصلۃ فی المشترکات بواسطۃ الاوضاع المتعددۃ لیس بمثابۃ یوجب اختصاص اللفظ بالمعنی الا مع قطع
النظر عن تعینہ للاخر لان تعین اللفظ بکل من المعانی بالنسبۃ الی الاخر وقد اعترفنا ان مثل ہذا التعین حاصل فی المجاز المشتہر لسانا او
الحقیقۃ المرجوحۃ والا فلا معنی للتوقف فیشمل التعریف ایضا المجاز المشہور فلا فرق بین التعین الابتدائی والتعین الطاری وما ذکرنا معتبر فی
الثانی دون الاول والفرق بینہما ان التعین المعتبر فی الوضع ما کان مع قطع النظر عن ہجر اللفظ کالشہرۃ وہذا فی الوضع التعینی لا یخفی
الامر فیہ لہجر الحقیقۃ الاولیۃ ومن ہنا حصر الوضع الحاصل بسبب کثرۃ الاستعمال فی المنقول الذی یعتبر فیہ ہجر الحقیقۃ الاولیۃ ولم یذکر
الوضع الحاصل بسبب التعین الناشی عن الاستعمال الی المنقول والمشترک والحاصل ان التعین الذی یعتبر فی الوضع ہو ما یکون اللفظ بحیث یفہم
ما کان حاصلا بسبب تعین الواضع وبسبب کثرۃ الاستعمال والاشتہار ولکن یعتبر فی القسم الثانی ان یکون بحیث یوجب اختصاص
اللفظ بالمستعمل فیہ وہجر الحقیقۃ الاولیۃ وقد ظہر مما ذکرنا ان المشہور بین المحققین حیث حصروا فی ظاہر کلامہم الوضع الحاصل بسبب غلبۃ الاستعمال فی المنقول یعتبر فیہ ہجر ما ان ہذا الحصر لیس لان غلبۃ الاستعمال
وحدہا توجب الوضع للمعنی المستعمل فیہ من غیر ہجر المعنی الاول بعد السقوط ان ہذا الذی توہم کونہ حقیقۃ یعتبر فیہ ہو المجاز المشہور عند القوم
لان المجاز المشہور عبارۃ عن کل لفظ کثر استعمالہ فی المعنی المجازی الی حد الکثرۃ ثم مع الحقیقۃ عند ہذا القریۃ او وحدہا او الرجحان علی اختلاف
الآراء من دون ہجر الحقیقۃ الاولیۃ فلا بد من ملاحظۃ القرینۃ الوضع عن دخول مثلہ ولو بقرینۃ المقام ثم یرد علیہم ایضا ان ملاک الوضع وہو
التعین موجود فی المجاز المشہور ایضا فلم سموہ بالمجاز لکن الخطب فیہ سہل لانہ ما افسد فی الاصطلاح والا فجمیع احکام الوضع یجری فی المجاز
المشہور ایضا من التوقف وتقدیمہ علی الحقیقۃ المرجوحۃ الآن بان اثر ہجر لحاظ الشہرۃ وکیف کان فالحد سلیم عن الاشکال والکلام فی ضعف الحد
علی حسب ما اصطلحوا فی الوضع لا فی وجہ تسمیۃ المجاز المشہور مجازا وبقیۃ الکلام فی ہذا المرام موکول الی بعض المباحث الآتیۃ ہذا ان
المجاز المشہور انما یتصور فی المستعمل علی ارادۃ المعنی عند اطلاق اللفظ وحاصل یرجع فیہ عامۃ ما ذکروہ فی ہذا المقام ثم ان ہذا لیس الوضع لان الوضع
لیس الا تعیین اللفظ للمعنی بحیث یرجع الی التوسیم بہذا الامر کونہ حقیقۃ عرفیۃ لا لغویۃ ولا شرعیۃ والحد دلیل خصوص الوضع
اللغوی وقد ثبت ان التعیین الارادۃ تعیین للاستعمال لا للملکۃ لزوما وانما ہو ان اتفق دون الاول وقد اعترف بہ المحقق فی غیر موضع
من کلامہ ومما ذکرنا تعرف المجاز فی بعض ما ذکروہ فی ذیل الاشکال المزبور الی آخر المسئلۃ فراجع وتامل ہذا ثم ان فی تعریف المشہور بما
علی ما عرفتہ من عدم شمولہ للمنقول بالغلبۃ بحث وہو ان الوضع لیس عبارۃ عن تعیین اللفظ للملکۃ المذکورۃ واللفظ انما وضع لنفس المعنی
لا للملکۃ الا علی جعل اللام للتعلیل بان یکون المعنی الثانی مفقودا ما لم یلاحظ المقام غیر صحیح لان عرض الوضع علی ما ہو المشہور لیس
من المحاورۃ فی شیء بل المتبادر من التعیین کما یتبادر من التعیین بتکلف ونحوہ مضافا الی ان التقدیر مع کونہ خلاف ظاہر العبارۃ مخالف للاصل والعرف
المتضح الجامع للوضع بعد حملہ علی ما یتم الا بہ والتعیین ان یؤتی بمعنی واحد خاص یدل بہ مع ہجر المعنی الاول فیطبق علی ما
فی العالم وغیرہ ویخرج المجاز المشہور کما لا یخفی وسیجیء مزید بیان لہذا المقام انتہی **بقیۃ** فائدۃ الوضع علی ما صرح بہ
غیر واحد لیست ہی افادۃ المعانی الغرضۃ بل الغرض منہ تالیف الکلام من الالفاظ الموضوعۃ لافادۃ المعانی المرکبۃ المستعملۃ علی الوجہ التام
والناقص وذکروا فی وجہہ ان الغرض منہ لو کان افادۃ المعانی المفردۃ لزم التکرر وتقریر التکرر وعلی ما فی المتن ان افادۃ الالفاظ المفردۃ
لمعانیہا موقوفۃ علی العلم بکونہا موضوعۃ لتلک المعانی الموقوف علی العلم بتلک المعانی ضرورۃ انا نعلم ان اللفظ الفلانی موضوع
للمعنی الفلانی عن العلم بذلک اللفظ وذلک المعنی فلو استفید العلم بتلک المعانی من تلک الالفاظ لزم الدور ثم اورد علی نفسہ ان
ذلک بعینہ وارد فی المرکبات فاجاب عنہ بانا لا نعلم ان افادۃ المرکبات لمعانیہا یتوقف علی العلم بکونہا موضوعۃ لہا بل بوضع المفردات

الکلام فی بیان فائدۃ الوضع

لمعانيها **اقول** ولو قبل ان الغرض من وضع الالفاظ افادة معانيها المفردة واحضارها في ذهن السامع من حيث كونها مرادة للمتلفظ بها اندفع الترديد الاول كما لا يخفى واما الترديد الثاني فلا يندفع بما ذكره بل بما ذكرنا او بمنع ثبوت وضع المركبات الاسنادية ولعله اراد ذلك وان كان ظاهر قوله موضوعة خلافه بدليل نصبه مجملا في موضع اخر بان المركبات لا وضع لها **واجيب** المقاربي عن الترديد بان الموضوع له الوضع هو فهم المعنى من اللفظ والموضوع عليه الوضع هو فهم المعنى من اللفظ المجرد وهو وان دفع الترديد لكن لا يخفى عدم فائدته في المقام لان الغرض من وضع الالفاظ لا يجوز ان يكون فهم المعنى من اللفظ ابدا بمعنى مجرد الانتقال والتصور اذ لا يحصل به فائدة التعبير وغرض المتكلم انما الغرض منه هو الكشف عما في الضمائر وتصور المعنى من سماع اللفظ مع قطع النظر عن الحكم بارادة اللافظ لا طائل تحته فتم ما ذكره المحققون من استحالة كون الغرض مجرد افادة المعنى فانا اذا كان الغرض افادة المعنى مطلقا لزم الترديد البين وعرضنا كما انا اذا كان الغرض افادة العلم من اللفظ لامكن لكونه لغوا فيستحيل صدوره من الواضع الحكيم ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكره من الاستحالة محل بعد كون مرادهم بالافادة الافادة المقيدة بقيد العلم بكونه مرادا للافظ ولعل ما ذكرنا في دفع الترديد هو الذي اشار اليه من ان الغرض من الوضع التركيبي التعبير عما في الضمائر بالفاظ الموضوعة فافهم **ثم** ان الوضع في الحكمة البالغة يتصف بالاحكام الثلاثة الوجوب والامتناع والجواز والواجب هو الوضع للمعاني التي تشتد الحاجة الى التعبير عنها والممتنع هو الوضع لجزئيات المعاني على ان يكون كل جزئي حقيقي لفظ مخصوص والجائز هو الوضع للمعاني الكلية التي لا حاجة للانسان الى التعبير عنها الا احيانا والدليل على وجوب الاول انا نقطع بان الغرض هو المصلحة الداعية الى الفعل وجود الداعي مفقود فيجب والا لزم العبث وتتابع الاخر لا يخفى والدليل على امتناع الثاني ان جزئيات المعاني متخالفة متمانعة امور وجودية متباينة لان مراتب السواد والبياض وجزئيات مراتب كل نوع من الروائح المختلفة وغيرها من سائر اجناس الموجودات امور وجودية متباينة متكثرة الاعداد والاساس متباينة لتركبها عن امور متباينة هي الجوهر ومقابله الشاغل لغير المتناهي يستحيل ان يظهر من الوجهين وجه امكان الثالث وبهذا نظر اما في الاول فلان الحكم بالوجوب يتوقف على العلم بعدم المانع مع العلم بالمقتضي كلاهما ممنوعان اما وجود المقتضي فلان المصلحة التي نزاعنا انما هي هي وجود الوضع لا في وضع الواجب امكان ان يكون ذلك من وضع المخلوق مستقلا او بتوسط الخالق وعاشر ومع جواز ذلك لا يعلم الوجود المقتضي لفعل الخالق وهذا لا ينافي القول بان وضع الالفاظ موقوف

الكلام في تقسيم الوضع الى التعييني والتعيني

لانه ذلك نقل لا عقلا واما وجود المانع فالعلم بعدمه موقوف على الاحاطة التامة بوجوه الفعل وهو مستحيل للعقول البشرية ولو اريد بالوجوب ما يمنع جانبه مقابل الامتناع فمع انه خلاف ظاهر الدليل لو خص منعا كما لا يخفى ومن اراد اثبات وجوب الوضع عليه تعالى استدلالا بالعقل بحسن المزاوجة وهي كما ترى ثم ان هذا الاستدلال مبني على جبر اصول الاشاعرة لانه من جزئيات التحسين والتقبيح العقليين وكذا من استدل على عدم كون دلالة الالفاظ على المعاني ذاتية كما لا يخفى واما الثاني فلما قيل من ان المركب من المتناهي يمتنع كونه متناهيا مع ان امتناع مقابله اعني الغير المتناهي ممنوع وهذه اسماء العدد اثنا عشر مع عدم تناهي الاعداد والاولى الاستدلال على الامتناع بان الوضع للمعاني الجزئية فرد اذ حينئذ لو قلنا ان في الوضع للكليات غنى عنه وكفاية فيستحيل صدوره من الحكيم الا ان يحتمل كونه مصلحة من جهة اخرى غير تعبير المعاني فيمنع عن الحكم بالعبثية كاكثر المصنوعات التي لا يبلغ العقول الى مصلحة صنعها **بل يمتنع** بعدم الوضع بملاحظة سببيته للتفهيم والتفهم بملاحظة عموم المعنى للمعلوم حال الوضع وخصوصه الى عام مطلقا وخاص كذلك او عام من جهة وخاص من جهة اخرى وبملاحظة الموضوع الى كل ومتحقق فلنوضح المقال في ضمن مقامين الاول في تقسيم الوضع وهو جملة من الكلام فيها وان طال فالوضع على المعنى ينقسم على نحو من الجهات والاشتراك بحسب الاصطلاح لعدم الجامع بين التخصيص والتعميم الا ان يراد بالوضع العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى نسبة الشيء باسم احد اقسامها كما لا يخفى وكيف كان فالمراد بالاول اختصاص اللفظ بالمعنى اختصاصا حاصلا من تخصيص مختص وبالثاني الاختصاص الناشئ من كثرة الاستعمال وحينئذ يتحقق ذلك بالاستعمال الا العارية عن القرائن المتصلة فلو استعمل اللفظ في المعنى المجازي الى ان يبلغ من الاستعمال وكان الاستعمال كلما ارجلها مع القرينة المتصلة لم يحصل من مثله النقل الى ذلك المعنى المجازي **وتوضيح المقام** ان ظهور اللفظ في غير معناه الوضعي لما هو الظن الناشئ من الغلبة حيث ان السامع اذا وجد كثرة استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي فيغلب على ظنه كون المتكلم له من تلك الاستعمالات ومن الواضح ان اتحاد الملحوظ مع الملحوظ به في الامور التي يحمل مدخليتها في الحكم تعالى عن الامور التي يعلم عدم مدخليتها كالقرينة فيما نحن فيه شرط في حصول الظن من الغلبة فاذا فرض كون الاستعمال المعلوم مقرونة بالقرائن فكيف يحصل الظن بالحاق ما نحن فيه بها ومن ثم حصل الظن من مثله بنقل الفعل الذي من شانه ومن ذلك بان ما في كلام بعض المحققين حيث جوز مثل ذلك خلاف الاكثر الاعلام منهم سلطان المحققين والمحقق القرية واستظهر ما ذهب اليه بما اذا استعمل المتكلم لفظا في معنى مجازي مع القرينة فانه يغلب ذلك المعنى المجازي الى الذهن بالبداهة حتى فيما لم يكن هناك قرينة ثم بزيادة تكرر استعمال اللفظ حتى

فی بیان اقسام الوضع

بظهور ذلك المعنى المجازى وقد يراد ذلك القرب انما هو كما يجعل ظن نصب القرينة الحالية الشيء بالامر الاغلبى فكذلك فرض عدم السامع بعدم نصب
القرينة كما هو المفروض في المقام فمنع القرب ثم الظهور الناشئ من الاستعمالات المجردة على انحاء منها ما هو بدئ ذائل بمجرد الالتفات الى
الاصل وكون ذلك الظاهر معنى مجازيا ومنها ما يبلغ الحد بعد الامن معه من الحكم باراده خلاف المعنى الاصلى الحقيقى ولو لخلل فى
بعض العوائل ومنها ما يزول بعد الالتفات الى شهرة استعمال المعنى المجازى وبترجح عنده ذلك ومنها ما يبقى بعد منشأ الذهن ذلك
المعنى المجازى من دون توسط ملاحظة الشهرة ولو بعد التدبر والذى يساعده النظر فى كلمات القوم انحصار الوضع فى الاخير وخالف فى ذلك
المحقق المزبور بتوهم ان المنقول عن الحقيقة الاولية اعتراض على ذلك على من جعل الغلبة فى عبارة العالم على غير الحقيقة الاولية
فالمنقول عنده قسمان احدهما ما كان المعنى الحقيقى الاقلى فيه مهجورا محتاجا فى فهمه الى القرينة كثير المجاز والثانى ما كان باقيا
على حقيقته مع صيرورة اللفظ حقيقة فى المعنى المجازى بتبع غلبة الاستعمال فحاصل ان يكون مشتركا بينهما وقد عرفت فساد هذا الكلام
والبعيد التباس بذى البيان انما اراد وجود القسم الاخير من المنقولات او قول العلامة فهو فرية بينة لانا لم نجد من المنقولات ما
كان مشتركا بين الاولى والثانوى ولم نجد احدا ادعى وجدانا قسام الوضع لانه ليس من المحال اذا المفروض منا كون الوضع حاصلا من
الاستعمال المجازى المعبر فيه بملاحظة المناسبة المعنى الحقيقى وليس من المشترك ابدا لان الاشتراك الدائم يحصل من وضع الواضع دفعة او
اوقات متقاربة واما ما يحصل من الوضع ومن الاستعمال المجازى فليس داخلا تحت الاشتراك المعروف فمن زعم ان المنقول قسم من
المشترك كما نسب الى الاكثر فهو مبنى على ارادة معنى اخر من المشترك لان الاستعمال المجازى ربما يصير سببا لكون اللفظ حقيقة فى
المعنى المجازى مع بقاء الحقيقة الاولية بحالها فيكون مشتركا بينهما واما لان المشترك على المنقول كما يظهر من عبارة القاضى فى
شرح المختصر ليس مدلولا للمنقول بحسب الاشتراك من النقل بل بتمام الاصطلاح والمشترك بحسب تداول ما كان احد معنييه مهجورا بتمام
من عبارة السلطان يجوز الاكثر ما سنناه ولعلهم اراد وا بجواز الامكان العقلى وان لم يساعدها مجارى العادة ودوار الاستعمالات
وليس من النقل المعروف فيها لان مفهوم النقل يحتاج الى بناء الحقيقة الاولية فان قلت بلوغ الاستعمال الى درجة النقل لابد ان يسبق بلوغه
الى درجة التوقف عن مقام الاشتراك لبطلان الطفرة ومن ثم انكر المحقق القمى النقل من دون سبق درجة الاشتراك قلت لا بد ان يكون ممنوعا وبطلان الطفرة
لا يستلزم بقاء المقام لامكان بقاء اللفظ على ظهوره فى المعنى الحقيقى مع هذه الاستعمالات الا ان تبلغ درجة النقل من دون سبق درجة
المشهور والاشتراك ومن ثم انكر جماعة كما سبق الا ان اراد امكان ذلك فيمكن منعه بانا لا نتصور الوضع عبارة عن العلقة الحاصلة بين
اللفظ والمعنى على وجه يوجب كونه علامة له والعلقة وان كانت حاصلة من الواضع المطاع فيمكن شيوعها بين اللفظ والمعنيين اذ بدونها
ان لم تكن حاصلة فلا يحصل من الاستعمال المجازى ما لم يغلب على العلاقة الوضعية ويجوز ما ذكرناه فلا يجوز ان لا يكون مشتركا بسبب الاستعمالات المجازية بين المعنيين على ان يكون المنقول منه ولهذا والمنقول اليه متعلقا وهذا يدل على ان العلقة
الغير الجعلية متى بلغت درجة توجب اختصاص اللفظ بالمعنى بحيث فى صيرورة المعنى حقيقيا واختصاص اللفظ بمعنى فى اختصاصه
باخر مع ان هذا القسم هو بعينه مراد القوم من المجاز المشهور الذى اختلفوا فيه على اقوال ثلاثة ولعل قولهم كما يصرح به بعض كلمات المجاز
المشهور ما كان اللفظ به ظاهرا فى المعنى الحقيقى مع قطع النظر عن الشهرة وفى المعنى المجازى مع ملاحظتها بحيث يكون ملاحظة الشهرة
لها مما يطيب فى بعض الظهورين فانا نرى فيه الظهورات من دون ملاحظة الشهرة فهو منهم من المنقول وقد عرفت الاشكال فيه
ثم فى وقوعه **فالتحقيق** ان يجعل الحقيقة الاولية فى الوضع التعيينى كما هو ظاهر الكل او الجل واما الهادى هذا كله فى النقل الشرعى
واما الراجح فالظاهر عدم اعتبار سبق الاستعمال المجازى فيه فيجوز ان يقضى المطلق الافراد الشائعة او المخصوص بعض الافراد من غير
سبق استعمال فى خصوص ذلك الفرد حتى يكون مجازا كما ينفع ذلك فى باب المطلق والمقيد فنظر **واما القسم الثانية** فنقول
الكلام فيه تارة فى المعنى الملحوظ حين الوضع واخرى فى نفس الوضع اما الاول فيمتنع القصد على كثيرين وكليا قابلا للصدق عليهما وعلى الاول فاما
ان يضع اللفظ بازاء ذلك المعنى المجموعى من جهة خصوصيته ومن جهة كونه مرآتا للملاحظة عنوان كلى وعلى الثانى فاما ان يضع اللفظ بازاء
ذلك المعنى الكلى او يجعل مرآتا لملاحظة افراده المندرجة تحته ويضع اللفظ بازائها والوضع فى الاول خاص من حيث نفسه ومن حيث المتعلق
لانه ومثاله المعرف وضع الاعلام الشخصية لانها موضوعة لما يمتنع فرض صدقه على متعدد والمراد بالقصد هو القصد الفردى
دون القصد الاجمالى فزيد مثلا موضوع لمعنى لا يقبل التعدد الفردى وهى الذات المتشخصة الخارجية وانكان قابلا للتعدد من حيث
الاحوال مثل القصير والمريض ونحوهما من الاحوال المتخالفة ومن هنا ظهر فساد ما توهم من كون وضع الاعلام ابتداء ما كوضع الكلى
نظرا الى ان يكون الموضوع له فيها امرا ابتداء جامعا لتلك الاحوال وجه الفساد ان المراد بالعموم والخصوص فى المقام ليس ما يتم العموم

بتوفيق الله تعالى وحسن عونه
تم تصحيح الوضع
وتم والحمد لله

والخصوص الاحوالين بل خصوص العموم والخصوص الافرادين وكذا ظهر ان ذلك الاحوال المتعاوده على معاني الاعلام وان تخصصت
العارضه لمعاني اسماء الاجناس في عدم اعتبارها راسا في الموضوع له وانما الفرق بينهما ان اسماء الاجناس موضوعه لمعاني الكليه لا
في حال الخصوصيه ولا بشرطها بخلاف الاعلام فانها موضوعه للذات الخارجيه في حال افتراقها ببعض الاحوال لا بشرطها فلا يوثر تبدل
الحال الموجوده حين الوضع في الموضوع له فاطلاق زيد على رجل كبير كاطلاقه على شخص حال صغره ولبس مبنيا على تعدد الاوضاع
ولا على نحو من التسامح كما في اطلاق المقادير على ما ينقص عن حدها الا بيسير بتسامح فيه عاده وبعض من لم يتفطن لحقيقة الحال
من الافاضل اضطر في التفصي عن تعدد الوضع وكليه الى تعسف ركيك وهو اعتبار واحد الشخصات المتبره على وجه كلي في الموضوع له وهو
كما ترى معاند منه للبديهه لان من يضع اسما لابنه لا يخطر بباله الشخص العارض فضلا عن اعتباره في الوضع مضافا الى ان وضع الاعلام
يكون حينئذ كوضع النكره ضروره اعتبار واحد الشخصات لا بعينها في قسما منها يكون من القسم الثالث واما الاعلام الجنسيه فقد
توهم ان الوضع والموضوع لهما ايضا خاصان والظاهر انها من القسم الرابع لان علمها كما صرح به المحقق الشريف بتعدد بتبدل حكمه
والاخذ اليها مفاهيم كليه كدلالة اسماء الاجناس **وتوضيح المقام** انه لو قلنا بان علم الجنس موضوع للمهيه الحاضره
في الذهن بشرط الحضور الذهني كان الامر كما ذكر من كون الوضع فيه تعيينا ضروره استلزام تصدق المهيه بالاعتبار المذكور الاعلى
نفسها فلا يصدق على فرد فضلا عن افراد كثيره واما لو قلنا بان العلميه فيه تعدد بتبدل كما صرح به المحقق الشريف وفاقا لبعض الافاضل كما هو
الظاهر ضروره صدقه سابقا على الفرد كاطلاق اسد عليه كان من قبيل الثاني في عموم الوضع والموضوع له واما النكره فان قيل بوضعها
للمهيه او للفرد المنتشر قبل اتحد كل كما ذهب اليه بعض الاعاظم فلا اشكال في كونه من القسم الثالث واما لو قيل بانها جزئي ما نحو كونه منتظر
لان المناط في عموم الوضع كون المعنى الملحوظ في حال الوضع كليا الا ان يقال ان المناط فيه عدم كون المعنى الملحوظ جزئيا معينا كالاعلام لا على
كونه كليا قابلا للصدق على كثيرين وهو متحقق هنا كله على ان يكون النكره وضعها واحدا واما ان قيل بان الفرد مستفاد من وضع
التنوين والمهيه من الماده جريا مما ذكرنا في امره بالنسبه الى وضع التنوين واما الدخول فهو من القسم الثالث الآتي في الثاني بيانه خاصه
لكن الموضوع له عام وهذا القسم من الوضع غير معهود عند العلماء ولم يجد مصرحا بدان حكي عن بعض بل صرح غير واحد ولهم المحقق الشريف
في حاشيه شرح العضدي بامتناعه معللا له باستلزام كون الفرد وجها من وجود الكلي وقبل برجوعه الى القسم الرابع اذ المعتبر فيه كون الموضوع
له عاما سواء لوحظ في ضمن فرده ولكن الظاهر انه قسم برأسه هو امر شايع ذايع وليس ببديع ويحتمل ان يكون من هذا القبيل النكره
بناء على كونها حقيقه في العدد المشترك بين التام والناقص الذي بشاركه التام في الفائده المقصوده بل من هذا القبيل وضع اكثر المركبات
الخارجيه فان اطلاقها على الناقص الذي لا يعتنى به حقيقه في عرف واضعه جدا مع عدم تعدد الوضع ولو بالاصل **وتوضيح المرام**
ان الواضع قد يلاحظ معنى ويضع اللفظ بازائه من حيث كونه ذلك المعنى كما اذا وضع لفظ الانسان من حيث انه انسان ولا يريد من حيث كونه
نوعا وبنوع الوضع حينئذ ذلك المعنى بالعموم والخصوص فانه تارة عام مطلق واخرى كذلك وقد يلاحظ معنى ويجعل فيه معنى اخر ويضع اللفظ
بازائه لا من حيث كونه ذلك المعنى بل من حيث اشتماله على ذلك الاخر كما لو اخترع الطبيب معجونا مركبا من امور في علاج مرض ويضع لفظا
بازائه لكن لا من حيث كونه ذلك المركب بل من حيث اشتماله على تلك الفائده وتظهره في الاحكام الشرعيه المقصوده للعلماء فالوضع التوثيقي كالحكم
التوثيقي قد يكون ثابتا للموضوع لا لنفس ذلك الموضوع وقد يكون ثابتا له باعتبار مناط موجود فيه وان كان هذا بالدال لا ثبات الحكم لذلك المناط
فقوله لكل مسكر حرام مسند والى قوله حرمت الخمر لاسكاره نظر الى عموم الموضوع الا انهما متفاوتان في كيفيه البيان والجعل فكما ان الحكم في مثل قوله حرمت
الخمر لاسكاره يسري الى كل مسكر عند الشارع كذلك الوضع لامر مركب باعتبار اشتماله لفائده يسري الى كل ما يفيد فائده الكل من الاجزاء
حتى لو فرض ان فائده الجزء مثلا بلوغ النفع المقصود ولو في حال دون حال دخل تحت المسمى ومن هذا القبيل اطلاق السكنجبين مثلا
على المركب من الخل والسكر مع كون الموضوع له الاولى هو المركب من الخل والعسل وهكذا اطلاق اسامي المعاجين على غير ما منه الاجزاء اذا افاد
فائدتها ولو في بعض الاحوال فانه في تلك الحاله تندرج تحت الاسم حقيقه باعتبار وجود الموضوع له وان كان الوضع تحقيقا بالفرد الاول التام
ومن هذا الباب الفاظ العبادات على المذهب الصحيح فان اطلاقها على العبادات الصحيحه مع ما بينها من الاختلافات الفاحشه الواضحه في الحقيقه
ليس مبنيا على تعدد الوضع ولا على الحقيقه والمجاز بل على الوجه الذي بيناه من كون الوضع خاصا والموضوع له عاما على احد الاحتمالين كما
ستطلع عليه انشاء الله في ذلك المستدل والحاصل ان الوضع اذا تعلق بالفرد باعتبار وجود صفه فيه يسري الى كل ما يجد فيه تلك الصفه اما على وجه
الاشاره المعنويه بان يكون غرض الواضع من وضع الفرد كونه مثالا للكلي الموجود فيه وجعل مرآتا لملاحظه حاله ويكون الموضوع له هو
ذلك الكلي كما في المشتركات المعنويه ويكون الفرق بينهما مع عموم الموضوع له فيهما في كيفيه الوضع وفي مجرد الملاحظه فانكان الوجه في عدم

فی بیان اقسام الوضع

جعل شیء مستقلا مسادا لشرکات المعنویة التی یکون الوضع والموضوع لها عامین فی عموم الموضوع له وان تغایرا عنها فی کیفیة الوضع والملاحظ لزم حصر الوضع فی قسمین لان القسم الاخیر الذی صرحوا بان الوضع فیه عام والموضوع له خاص یساوی الاعلام والمشترکات المعنویة فی عموم الموضوع له وخصوصه علی حسب اختلاف الجزئیات المندرجة تحت العنوان العام الملحوظ فی حال الوضع لان ذلک یؤل الی اوضاع متعددة بعدد کل وضع ما تعلق به من الجزئیات فی العموم والخصوص وامکان الوجه علی الفرق بینهما بوجه فقد عرفت فساده وعلی الاشتراک اللفظی بان یکون خصوصیة الفرد لها مدخلیة فی الموضوع له عند الواضع وحصل بتعدد الاوضاع من نصّ بعض الواضع بان استعملوه فی فرد ذلک الفرد الذی یساویه فی الفائدة علی وجه المساهمة والحقیقة الادعائیة دون التجوز الی ان صار حقیقة کما هو احد الوجهین فی الفاظ العبادات علی القول بوضعها للصحیحة وتکون کسائر المشترکات اللفظیة الا ان التعدد فی المشترک جاء من قبل الواضع وههنا جاء من قبل التبعة فظهرت هذا القسم من الوضع معاییر لبقیة الاقسام فی وجه فلا وجه لاهمال الرسم ابتداء اصل تقسیم الوضع الی اقسامها المشار الیها علی مراعاة المغایرة فی الجملة کما ظهرت مرجعیة هذا القسم الی الاشتراک المعنوی واللفظی وتظهر الاول المنصوص العلة علی مذهب المشهور وتظهر الثانی المخصوص العلة علی مذهب التبعیة العلل المسوقة لبیان حکم التشریح کزوال الریح فی غسل الجمعة والحاصل لا بد من تربیع الاقسام بل تخمیسه لان القسم الاول لیس علی حد سائر المشترکات المعنویة وکذا القسم الثانی لیس علی حد سائر المشترکات اللفظیة لان الاشتراک فیه انما حصل من تبعیة البعض منها انما حصل من تبعیة الوضع من الواضع وکذا لیس علی حد المنقول لان المنقول قد یکون منسوبا بالاستعمالات الجاریة التی لا یرجع الی الساهمة والادعاء ومنه یظهر الفرق بین ما عنونا هنا وبین ما ذکروه فی وجه الاشتراک الحاصل من الاستعمال المجازی فی الاوضاع النوعیة لان الذی ذکرناه هو حصول الاشتراک بالفعل لا بالحقیقة الادعائیة فافهم وتدبر فقد ظهر مما ذکرنا ان الثالث عام من حیث نفسه من حیث الموضوع له والمتأمل فی ذلک یدری بان المعانی الکلیة لم توضع لها الالفاظ بملاحظة عمومها علی ما هو المختار المحقق فی مسئلة المطلق والمقید بل بملاحظة انها انما وکونها لا بشرط حتی من شرط الاهمال وکیف کان بعد وضوح المراد ورجوع التسمیة الی نحو من الاصطلاح مضافا الی ان عموم الموضوع له لا یستلزم اعتباره فیه وهذا القسم من الوضع لا اشکال فیه ولا اخال فی الرابع عام من حیث نفسه وخاص من حیث الموضوع له وهذا موضع اشتباه بین العلماء فذهب اکثر من تأخر عن المصنف الی ثبوت وقوع النزاع کل لفظ لا یستعمل الا فی جزئیات معلوم الکلی باعتبار کونها جزئیات ذلک المفهوم وانما یستعمل فی جزئیات مفهوم واحد لا باعتبار کونها جزئیات له فهو لا یخرج عن الاول وجعل الاشتراک اللفظی فی الاوضاع النوعیة والحروف والاضافات الناقصة بالنسبة الی مدلولها النسبی ومن هذا القسم انتهی الرکیات التی اختلف فی ثبوت الوضع لها فانها بالنسبة الی مدالیلها النسبیة مثل الابتداء واما الاستفهام بالمعنی الاخص کاسمی الفاعل والمفعول فصرح فی المعالم بانها لیست من هذا القسم بل من القسم الثالث وهو الذی یظهر من بعض السلطان ونقل عن المصنف انها من هذا القسم ولعله اظهر لان المناط علی ما عرفت کل لفظ یکون دائم الاستعمال فی جزئیات معنون من حیث کونها جزئیات له وهو بعینه موجود فی اسم الفاعل ایضا کما یظهر بالتامل وسیجیء ما یتعلق بالمقام وبیان ان وضع هیئة فاعل بالنسبة الی جزئیات الاضافة تمام الخروج واما وضع تلک الجزئیات الاضافیة کسائر الجزئیات الحقیقیة من قبیل القسم الثالث وهذا النسبة یمکن استفادته من عبارة المدقق الشیروانی علی المعالم فی مبحث الاستثناء المتعقب للجمل فراجع ولاحظ وهو جید لان الضابط الذی ذکرنا یجری فیها کما لا یخفی فهیئة فاعل مثلا وضعها عام والموضوع له هی الجزئیات الاضافیة من المتلبس بالمبدا کالمتلبس بالضرب والقیام واما تلک الجزئیات الاضافیة فالوضع الموضوع له فیها عامان ولا غضاضة فی ان یتولد من الوضع العام مع جزئیة الموضوع له بالاضافة اوضاع عامة من حیث نفسها ومن حیث الوضع له وبیان ان هذا التفصیل ذهب الیه المحقق الشریف فی حاشیته علی العضدی وکیف کان فقد اختلفت فی ثبوت هذا القسم من الوضع ونفیه الی قولین وذهب من قدم علی العضدی علی ما نسب الیهم الی هذا بل ابتنی علیه مبناهم وهو جزء الفتاوی وبعض اجلة المحققین من الشامات قائلون ولا یعرف علماء العربیة متقدمهم ومتاخرهم وکل من رجح المهم من اهل الاصول وغیرهم سوی ما اذا کان الوضع والموضوع له فیه خاصین کالاعلام واعمین کاسماء الاجناس الی ان جاء المحقق العضدی فاتی بامر من ضرب اخر من الوضع وهو ما یکون الوضع فیه عاما والموضوع له خاصا وذلک انه وجد الحروف والضمائر واسماء الاشارة ونحوها خارجة عنهما اما عن الاول فظاهر واما عن الثانی فلانها لو وضعت للعام لاستعملت فیه یوما لکنها لا تستعمل الا فی الخصوصیات ایجابا وظاهر الاستعمال لیس الحقیقة بل الاجماع صغری علی انها لیست بمجاز فلم یبق الا ان یکون وضعها للجزئیات بملاحظة الکلیات وتلاه المحقق الشریف ومن جاء بعده واهل العربیة یقولون ان وضعها للکلیات وان لم یستعمل الا فی الجزئیات وهو قولهم کلیات وضعا جزئیات استعمالا **والحق** ان دعوی الوضع والتعیین لکل جزئی جزئی دفعة واحدة

بملاحظة الكلي كما يزعم هؤلاء حتى يكون الوضع عاما الخاص بمكان من البعد عن طريق الوضع انما يعرف الناس الوضع الشخصي واضعي
علم من ذلك انها الاستعمال الآتي الجزئيات وذلك كما يحتمل ان يكون الوضع لها ابتداء على ما يقول هؤلاء كذلك يحتمل ان يكون المقدم
بينهما مخيرا بها الداعي كما يقول البعض بل الظاهر ذلك فان المشهد يحكي بالاعم الاغلب مع ان ائمة اللغة والعربية لا يعرفون سواه ونحو
قولهم انا للمتكلم وحده ومن للابتداء ولذلك لم يعدوه في منكرات المعنى فكيف يدعى مع قيام هذا الاحتمال بل ظهوره انها موضوعة للجزئيات
وهل هذا الا ترجيح على الواضع وكيف يثبت الوضع بمجرد الاحتمال بل ظهوره وانما طريقه وما يوجب العلم اشتهى ما ادعاه فانظر من كلامه زاد
الله في اكرامه وانما لم نقتصر على بعضه لاشتماله على مجموع ما استدل به للقول الثاني وزائد مع ما به من السباقات القول الاول باحد من بابا
هذا القول سواه ولتعدد على ذكر مجمع القولين مقدمات مشتملة على توضيح مقالة الفريقين وبعض ما يتفرع عليهما ليكون الدخول على بصيرة

الاولى ان ظاهر الفريقين الاتفاق على ان مدة الالفاظ دائمة الاستعمال في جزئيات ذلك المعنى العام الملحوظ في حال الوضع
فلا يجوز استعمالها في ذلك المعنى العام ابدا وهذا على القول الاول لا اشكال فيه لان المعنى اذا لم يكن هو الموضوع له توقف الاستعمال
فيه مجازا على الرخصة الشخصية او النوعية التي علم شمولها له ومن هنا يطرد الجواز في كل لفظ بالنسبة الى كل معنى مجازي واما على القول
الثاني فعليه اشكال لان استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له لا يتوقف على رخصة الواضع لان الواضع وظيفته احداث العلاقة الحاصلة بين
اللفظ والمعنى وبعد حصول العلاقة الوضعية يكون اللفظ كالعلامة العقلية في الكشف عن المعنى فحمل وتضيق ذلك جواز التعبير به جدا
وقد يوجه ذلك بما ذكره المحقق المتقدم ونسبه المحقق الشريف الى ارباب هذا القول من ان حد الاستعمال انما جاء من منع الواضع حين الوضع
حيث شرط في وضع الالفاظ المذكورة للمعاني المزبورة الكلية ان لا تستعمل الا في جزئياتها وخصوصياتها الخاصة بجهة ومرجع ذلك الى
منع الواضع عن الاستعمال في نفس الموضوع له مع انه لا منع لان الرخصة شرط حين به ما تقدم من ان الاستعمال في المعنى الموضوع له ليس بامر مرتبط
مراعى برخصة الواضع في الاستعمال والا لاستباب التكلم بالالفاظ الموضوعة خصوصا الالفاظ العربية التي لم يتعارف استعمالها في العرف
بعد العلم برخصة الواضع في الاستعمال التي منها دائما المعلوم او المظنون بنفس الوضع فان قلت اذا كان منع الواضع مانعا كان الترخيص
شرطا لان المراد بالمنع ليس هو المنع الصوري بل عدم الرضاء الواقعي فاذا كان عدم الرضاء مؤثرا في منع الاستعمال كان نقيضه وهو الرضاء
والاذن شرطا فيجوز المحذور قلت نعم لكن انما يمنع الواضع فالاذن النوعي معلوم من شاهد حال الوضاع فيكشف الشرط وهو الاذن
حينئذ من شاهد الحال نوعا وهذا مثل عدم توقف التصرف فيما يكون هناك شاهد حال على الاذن مع عدم الجواز في صورة النهي
فانه قد يعلم بالرخصة والوضع معا بحسب ان من تعاد اهل اللسان لا بين اذا كان منع الواضع مؤثرا في الاستعمال فلا بد من احراز
عدم المنع في جواز الاستعمال ولو بالاصل مع ان العلم بالوضع كاف في العرف في جوازه من غير الالتفات الى منع الواضع فضلا عن احراز
عدمه لانا نقول يكفي في احراز عدمه عدم العلم بوجود الاصل الموكول الى اذهان العقلاء العمل به من حيث لا يشعرون والحاصل انه ما التزم به
الفريقان من دوام استعمالها في الجزئيات بعد استعمالها في المعاني الكلية لا ينافي القول بوضعها لنفس تلك المعاني الكلية لانه لا تنافي
شيء والاستعمال شيء آخر ولا علاقة بين ورودهما في فعل الواضع وجعله نكما ان ترخيص الواضع استعمال اللفظ في المعنى المجازي مشروط
عند الواضع بنصب القرينة لئلا يلزم نقض غرض الترخيص واستعمال الالفاظ الآتية من الاضافة في معانيها التخصيصية يذكر متعلقاتها تحاشيا
لخروج الكلام عن حد الافادة التي هو الغرض من وضعها كذلك وضع هذه الالفاظ لمعانيها الكلية مقرون بشرط عدم استعمالها الا في
جزئياتها اذ الفرق بين نقض اللفظ للاستعمال وبين تعيينه للمعنى فاجاز الاشتراط في الاول جاز في الثاني وهذه غاية ما يحسن في توجيه
الاشتراط المزبور على القول بوضعها للمعنى العام وهو بعد كلام خال عن التحصيل اما اولا فلان هذا الاشتراط لا يصح ولم فائدة تجدي
اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي لتوقف الدلالة عليها وكذا اشتراط ذكر المضاف اليه في الاسماء الآتية من الاضافة فانه تارة يتوقف
عليه كون الكلام مفيدا مع ان دعاء اشتراط الواضع نصب القرينة في المجاز ذكر المضاف والمضاف اليه في الاسماء الآتية من الاضافة فاجاز ذلك
ان الظاهر انها ثبتا من مساعدة حاجة المجوز والمتكلم بتلك الاسماء اليها ضرورة ان الاخلال بها نقض لغرض المتكلم لا لغرض الوضع فان قلت
فائدته اختيار احصر الطريقين وجعل الكاشف عن المعاني الجزئية اذ لو كان لوضع وظيف اخر طويل وهو بعد الوضع قلت اقلا ان
الفتاح باب المجاز في الالفاظ يوجب انسداد باب المجاز لان ترخيص الواضع في اصل المجاز عنوة كما ينزع احد الطريقين وثانيا ان بعد
الوضع على نحو الاجمال ليس باطول من الاشتراط المزبور فاشتراط الاستعمال في الجزئيات بمنزلة الوضع لها وكل منهما قائم بغرض الواضع
احر جعل الكاشف من غير بقاء وقت الاحتضار والاطالة ثالثا ان الكلام في بداء الفائدة لهذا الاشتراط من حيث تضمنه لمنع الاستعمال
في المعنى الموضوع له العام لا من حيث اشتماله على جعل الكاشف الجزئي شعما ذكر لو لم فانما يصلح فائدة لمن التخصيصية الاخيرة دون الاولى

فی بیان اقسام الوضع

کما لا یخفی فائدة فان قلت فائدة هذا النوع فی محدد الجهة مثل کلمة ذکر الفریضة ونحوها ومحدد الوضع ابتداء لان هذا الاشتراط من الواضع یحصل اللفظ فائدة فی المعنی الحقیقی کظهور اللفظ فی المعنی الحقیقی من غیر حاجة الی تکلف القرینة کما نص علیه المحقق المتقدم فی ذلک فائدة من فائدة وضع الالفاظ قلنا ان المعانی الجزئیة لا تنقل عن القرائن المعینة وهی من لوازم وجودها کیف والجزئی لا یکون جزئیا الا بالتشخص فلو کان الواضع قد اهمل الاشتراط المزبور واکتفی بتخصص الکلی فی الجزئی لم یلزم ما ذکرتم بعد ما یلزمهم علی تقدیر الاستعمال عن شرط الواضع واما ثانیا فلان هذا الاشتراط امر غیر معلوم ونفی الواضع علیه امر غیر ثابت فینفی الاصل لا بقال اصالة عدم الوضع بعارضه اصالة عدم الاشتراط المزبور وبین الوضع للجزئیات لا نا نقول لا اشکال ولا خلاف فی ثبوت وضع فی الجملة وانما الاشکال فی تعیین الموضوع له ویترتب علی الاصل المذکور بطلان القول المزبور لانه لا ینفک عن هذا الاشتراط عند الجماعة لانا نمنع العدد المسلم انما هو وضع واحد لا الاوضاع المتعددة لتعدد المعانی الجزئیة فاصالة عدمها لا تعارضه بل تقدم علیه لانا نقول الوضع الواحد المتعلق الی الاوضاع المتعددة حادث واحد فلیس بحوادث متعددة والحاصل ان الوضع لمعنی عام او جزئیاته یحصل الزامهم فی مرتبة واحدة من حیث التعدد والاتحاد واصالة عدم الوضع فی کل منهما معارض بالاصل فی جانب الآخر فتبقی علی التقدیر الثانی فالوضع سبب لحصول اوضاع متعددة للفظ واحد لکن الاصل فی المسبب لا یجری مع جریانه فی السبب کما تقرر فی محله الآن بنا ان الاصل المتعین فی المقام مبنی بالمعارضة فلا جریان للاصل فی المسبب فان قلت هل الاشتراط من محافظة اهل العرف لدی دوام الاستعمال فی الجزئیات وعدم الاستعمال فی المعنی واما والزامهم بذلک قلت الالتزام اعم من ان یکون مستندا الی الوضع والاشتراط والعام لا یدل علی الخاص ثم لو ثبت الوضع فظاهر الکلیة امکن اشتراط الاستعمال فی الجزئیات من محافظة اهل اللسان فهذا الکلام لم یجر بعد تمامه ما بنی من الادلة تقدح فی القول المذکور اعنی القول بوضعها للذات المعنی العام مشروطا بعدم استعمالها الا فی الجزئیات کلام ظاهری لا ینبغی صدوره من المحقق ولا یقدح فی صحة القول المزبور علی جواز المجاز بلا حقیقة مثل الرجز والاصال المسلمة عن الزمان فان استعمال هذه الالفاظ فی الجزئیات وان لم یکن علی وجه التجوز علی ما یدعیه بعض کما سیجیء لکن المصحح للمجاز بلا حقیقة بعض کون الموضوع له هی المعانی الکلیة مع عدم استعمالها الا الالفاظ المذکورة فیها وفیه مضافا الی ابتنائه علی اصل نظری ما ذکرناه انما یتم لو کان المراد بالمجاز بلا حقیقة المجاز بلا حقیقة سابقة ولا حقیقة واما اذا کان المراد المجاز بلا حقیقة سابقة فجواز لا یستلزم صحة هذا القول کما لا یخفی لانه یستلزم مجازا لم یسبقه حقیقة ولا بطحقیقة معا فالمجاز بلا حقیقة ولو وصل الی درجة النقل کما هو المفتی فی المقام یجوز استعمالها فی المعنی الموضوع له مجازا ولیس الحال کذلک فیما نحن فیه والذی یمکن ان یقال فی دفع الاشکال علی القول المزبور هو ان تلک المعانی الکلیة الملحوظة الا لتعرف جزئیاتها انما تصیر مغفولا بالاستعمال اللفظ بها مع محافظة ما یعتبر بها من حقیقة الانشاء سواء کانت هی بانفسها موضوعا لها او کان الموضوع لها جزئیاتها ومتعلقة للانشاء بیان ان المعانی علی قسمین احدهما ما لیس حاصلا من فعل المتکلم ولا داخلا تحت اقداره بحیث یکون موجده ومخترعه هو المتکلم وذلک کالماهیات الکلیة او الجزئیة التی یحکی عنها الالفاظ والثانی ما کان حاصلا من فعله وداخلا تحت اقداره الاختیاریة نظیر ایجاد الفاعل فانه یجوز احداثه مثل الحرکة والسکون والاکل والشرب ونحوها فکما ان الانسان انما یتمکن من ایجاد هذه الاشیاء بوجودها الخارجی کذلک افعال اختیاریة یوجدها بایجاده ونفسه انما یتمکن من ایجادها بوجودها الخارجی ومعنی ایجاده انها فعل نفسه بالغلبة وهذه مثل الطلب ونحوه من المعانی الانشائیة فانها حقیقة افعال المنشئ یوجده من حیث صدور اللفظ والمضاهیة عن کون الطلب من مقولة الفعل لا من حیث الارادة التی هی عبارة عند المصنف عن القصد بنحو والاذعان بالنفع والمصلحة لا یقتضی بما نحن بصدده وکما یجب فی الحکمة وضع اللفظ بازاء الطائفة الاولی کذلک یجب بازاء الطائفة الثانیة لان التعبیر عنها ایضا من اشد حوائج الانسان کالتعبیر عن الطائفة الاولی من غیر فرق لکن التعبیر بین مختلفان من حیث الکیفیة لان التعبیر عن الاولی باللفظ عبارة عن نفسها واما فی الذهن عند صدور اللفظ وعن الثانیة عبارة عن ایجادها وخلقها واختراعها عنده ومن الواضح ان الایجاد والاختراع لا یعقلان علی کلیتهما وعمومهما فلو کان اللفظ موضوعا بازاء شیء من المعانی الانشائیة امتنع استعمالها فی نفس ذلک المعنی الانشائی علی عمومه بل لا بد من استعماله فی جزئی من جزئیاته تحقیقا لحقیقة الاستعمال لان الاستعمال فی المعنی الانشائی عبارة عن ایجاده عند اللفظ باللفظ الموضوع بازائه وایجاد المعنی علی کلیته بمعنی کون ذلک الموجود کلیا امر مستحیل لان الکلیة مما لا تتصف بها المعانی الموجودة بالبداهة نعم استعمال صیغة افعل فی الطلب الکلی الذی هو الملحوظ فراده الخارجیة لیس لاجل وجوده الی شرط وضع علی القول بکونه الموضوع له بل لعدم قابلیة الاستعمال بالمعنی الذی عرفت معناه وسیوضح الحال من الکل فی مفهوم الطلب حقیقة فی ایجاده فان مفهوم الطلب لیس معنی انشائیا غیر قابل للاستعمال علی کلیته ولذا یستعمل فیه اللفظ الذی وضع بازائه من غیر عنایة فی

فرد خارجي وكذا لفظ الايجاد مجاز في صيغة الطلب ثم معنى انشائي لا يقبل الاستعمال على كليته فلذا بدا الاباء بكاشف عن مفهوم الطلب
اي بلفظ الطلب ومعنى بصدد التعبير عن صيغة الطلب استعمال لفظ بنى لزم ايجاد الطلب مقارنا للكاشف فمثل الطائفة الاخيرة المعاني التي
من الطائفتين كمداول صيغة افعل ومعاني ثم فانه معنى خارجي غير انشائي مفردين بمعنى انشائي اعني الطلب فهذه ايضا لا يتصور استعمال
لفظ بنى على كليتها الملحوظة حال وضع الفاظ لها اذا تحقق ذلك **فنقول** ان البيهما انما وضعت لامور مفردة بمعاني انشائية فلفظة
هذا موضوع لمذكر عاقل مفرد بانشاء الاشارة الخارجية اليه والمشار اليه المذكر فان بدا التعبير عن المشار اليه
ولم يجز استعمال هذا حينئذ وكذا الضمائر فانت هو مثلا موضوع لمذكر غائب مفرد بالعهد الفعلي ومرجعها الى نحو اشارة خاصة
ولو كانت على وجه الغيبة لا للمذكر الغائب وانا مثلا موضوع للمتكلم في حال ايجاد الكلام الذي هو معنى انشائي كسائر الافعال وانت
مثلا موضوع للمخاطب في حال المخاطبة وكذا الموصولات فانها موضوعة لشيء مبهم مفرد بذكر صلة الكاشفة عن حيثية لا للمتلبس بصلة
فان بدا التعبير عن المشار اليه المذكر الغائب او المتكلم او المخاطب او المتلبس بصلة لم يجز استعمال تلك المبهمات جدا بل وجب الاتيان
بالفاظ اخر مثل المشار اليه المذكر الغائب والمخاطب والمتلبس بصلة لانها لم توضع لها انفسها بل لها في حال مقارنتها بتلك المعاني
الانشائية على حسب اختلاف كيفيتها وقولي اتفاقا ان هذا موضوع للمشار اليه المذكر وانا مثلا للمتكلم بيان لما يتعلق بها تلك
المعاني الانشائية لا انها معانيها فقط الا ترى ان علماء البيان جعلوا اسماء الاشارة والموصولات والضمائر من اسباب تعريف المسند
اليه والمسند فان ذلك مبني على كون اسم الاشارة ونحوه انما موضوعة في معانيها التعيين الذي هو معنى انشائي على اختلاف
كيفيته لا انها موضوعة للمعاني المتعينة كالاعلام فتامل واما الحرف فالمعنى العام الملحوظ حال وضعها وان كانت من قبيل الطائفة الاولى
كما يظهر والتامل الا انها موضوعة على القول المزبور لحصة ذلك المعنى العام الخارجية لا المفهوم منها وان كانت معانيها مستقلة بالمفهومية
كما نقله توضيحه ردا لمحقق المتقدم فالمعنى العام الملحوظ في وضع من مثل اعني الابتداء الآلي اي ما كان صفة الآلية ثابتة له
في الخارج لا المفهوم الابتداء الآلي كلفظ الآلة ومن الواضح ان الاستعمال في ذلك المعنى العام الملحوظ على كليته امر مستحيل ضرورة مثلا
اعني والآلية الفعلية للكلية كما يجيء ونحو الكلام في مداليل الافعال والمركبات الاسنادية فانها بالقياس الى مدالبلها النسبية
ووضعها كوضع الحروف ومعانيها كمعانيها امور اضافية نسبية ثم المنتسبين على اختلاف كيفيتها والمعاني النسبية انما تكون تلك
المعاني بعد كرا طرافها فكيف يعقل استعمال اللفظ فيها على كليتها الملحوظة في حال الوضع كما مر توضيحه في البدء بعد السابقة ومما ذكرنا
واطلنا ظهر ان ما اورد على القول المزبور من عدم استعمال لفظ هذا مثلا في ذلك المعنى العام الملحوظ حين الوضع اعني المشار اليه الكلي
فضلا عن استعمال الموضوع في الكل المتعين بصلة ابدا وعدم استعمال انا مثلا في كل المتكلم دائما فكيف تكون هي الموضوع لها مبني على توهم
الاشتباه والغفلة عن حيثية ذلك المعنى العام الملحوظ حيث توهم ان اسماء الاشارة مثلا المشار اليه في القضايا هو المتكلم او المخاطب او
الغائب في الموصول هو المتعين بصلة ولم يلتفت الى ان تلك المعاني العامة الملحوظة في حين الوضع معان اعتبر فيها المقارنة بالامور الانشائية
من الاشارة والخطاب والتعيين اي حيثية هذه الامور وغيرها التي هي اعمال المتكلمين وبذلك يظهر وجه بنائها لان هذه المعاني
الانشائية اعتبرت فيها من حيث تعرف حال متعلقاتها كالمعاني الحرفية فلذا لاجل نسبتها للمعاني النسبية الآلية ثم ان بناء معاني التعيين
والحروف والافعال على الوجه الذي حققنا من نقائص التحقيقات وهو قريب مما ذكره بعض اكابر المحققين بل يمكن دعوى اتحادهما بالمآل وان كان ظاهر
بعض بناءه بعض بالمغايرة وان خبير بان مرجع ذلك الى كون الموضع له هي الخصوصيات لان الذات المقرونة بالاشارة الفعلية
ليست مفهوما كليا قابلا للصدق على كثيرين وكذا ذات الشيء المتعين بصلة بينا فعليا وكذا غيرهما من المبهمات فاين كون الموضع له
كليا مع هذا التحقيق على ما صرح به المحقق المزبور ليصحح ذلك انتهى قلت اعتبر في مداليل لفظ هذا مثلا الاشارة الفعلية ولهذا لا
يستعمل الا في الجزئيات لتوقف الاشارة الفعلية على متعلق خاص فيرد عليه ان اريد اعتبار مفهوم الاشارة في مداليلها فهذا
لا يتوقف على متعلق خاص وان اريد مصداقها فهو جزئي لا محالة وكذا الكلام في مداليل لفظ الاضافات المعنى العام الملحوظ في حال وضع
الكان هو مفهوم الطلب فهو ليس من قبيل الانشاء حتى يمنع استعمال اللفظ فيه على كليته التي كانت عليها في حال الوضع وان كان هو
مصداق الطلب فهو جزئي لا محالة والحاصل ان الفرق بين مفهوم الوجود ومصداقه وكذا مفهوم الايجاد والانشاء ومصداقهما واضح
المفاهيم كلها امور عامة قابلة للاستعمال اللفظ فيها والمصاديق كلها جزئيات خارجية لا عموم فيها والله الهادي **المقدمة الثانية**
انه لا ريب لاحد في ان استعمال الالفاظ المزبورة في جزئيات تلك المعاني العامة الملحوظة في حال الوضع ليس على وجه ان استعمال
الالفاظ في معانيها الجارية للمعاني فقط من حيث شيوعها من الالفاظ وهذا الاحتياج الى القرائن كما في المجازات بل قد عرفت في كلا

السید المتقدم نقل الاجماع علی عدم کونها مجازات والجمع بین هذا وبین القول بانها افراد للموضوع له لا ینفک عن غموض
وخفاء ولذا صرح المدقق الشیروانی فی تعلیقاته علی المعالم بان استعمال الحروف فی المعانی الجزئیة علی القول بوضعها للمعنی العام
وقد یجمع بینهما باحد وجهین احدهما ما اورده بعض المحققین وبنی علیه تزییف هذا المدقق الشیروانی من ان استعمالها فی الجزئی علی هذا القول من
استعمال الکلی فی الفرد مع استناد الخصوصیة الی امر خارج عن حاق اللفظ واستدل لذلک بان المراد من لفظ هذا ونظائرها من المبهمات فی جمیع
الموارد لیس الا امرا واحدا وان انطبق ذلک علی امور مختلفة وقد تقدم فی وضع اخوانها المفهوم من الذی فی جمیع استعمالاته نعم شیخنا وامامنا الاعظم
فی الخصوصیات المأخوذة معها ثانیا ما ذکره السید المتقدم الذی اختار هذا القول قائلا بعدما اورد علی تفسیره لوضع ذلک
لکان استعمالها فی الجزئیات مجازا ولیس کذلک اجماعا ما حاصله ان مراد القوم بعدم کونها مجازات عدم افتقار دلالتها علیها الی
القرینة وهو کذلک لان الاستعمال اذا کان من شرط وضع وعن تعیین الواضع ومعه من غیره مقرونا بما لا یفارق من الخصوصیات اللازمة له
جری علیه حکم الحقیقة ولیس مرادهم بعدم کونها مجازات عدم استعمالها فی غیرها وضع له کیف وهم قد صرحوا بانها موضوعة للمعانی
الکلیة وکیف یجامع ذلک مع القول بانها مستعملة فیما وضع له فالجمع بین کلامهم هذا وعدم کونها مجازات لا یتیسر الا بما ذکرنا ثم
قال وان ابیت عن ذلک فلنا انها واسطة بین الحقایق والمجازات من حیث وجوه خواصها فانها فی حیث عدم کون المتبادر منها غیر الجزئی
تکون کالحقایق ومن حیث کونها مستعملة فی غیرما وضع له کالمجازات بل نقول انها حقایق ای مشترکة لمعنی الحقیقة وساطها الذی
هو الاستغناء عن القرینة فی افادة المراد واثبات خصوصیة جدیدة غیر مشمولة لحدها المعروف لیس باصعب من اثبات وضع جدید
غیر معروف عند اهل العربیة انتهی کلامه رفع مقامه وطیب مضجعه اقول اما الوجه الاول فالقول بان جمیع المبهمات مشکلا
اسلم لاشارة بدل بنفسها علی الذات المشار الیها من غیر الالتفات الی الخصوصیات المکتنفة لان الوجدان السلیم قاض بان ذلک الذات
لا استقلالا من طریق هذا الدال والمدلول وکذا الضمائر واما الحروف فقد عرفت خصوص ذکر المتعلق لیس بخیال فی الدلالة فی المدلول کما
مر بیانه ما ذکره ممکن ایضا فی مثل الذی ونحوه من الموصولات لکن الکلام لیس فی خصوصه فان قلت لیس لفظ هذا مثلا اسما ثابتا للذات
بدلیل دلالتها علی ذات زید عند الاشارة الیه من غیر دلالة من الکلمات المستعملة فی الاشارة علیها بقرینة المقام لان هذا وحال الاشارة
الی ذات زید انما تدل علی ذات مقرونة بالاشارة الفعلیة وخصوصیة الزیدیة مستفادة من الحس والاشارة الحسیة کما ان لفظ
الرجل اذا اشیر الی ذات زید تدل علی مفهوم الرجل وخصوصیة الزیدیة مستفادة من اللام العهدیة فحال اسماء الاشارة کحال سائر الالفاظ
الکلیة المستعملة فی الفرد مع استناد الخصوصیة الی امر خارج عن حاق اللفظ قلت الفرق بین هذا ولفظ زید بدل علی
الذات المتخصصة ساکتا عن جمیع الامور الخارجة عن حاق الذات بخلاف هذا فان وزان وزان اللفظ الکلیة فی الدلالة علی
الذات مع الدلالة علی کونها محل الاشارة الفعلیة شعارها بامر خارج عنه من مدح او ذم او بنوة او ابوة وذلک لا یوجب عدم
استفادة الخصوصیة من حاق اللفظ کما لا یوجب ذلک فی اللقب الکلیة ومنه یظهر فساد التنظیر بمثل الرجل اذا اردت زیدا بطریق
العهد علی هذا الفرق بسر حال الضمائر معنی فانا نقول ان جعل فهم الخصوصیة مستندا الی امر خارج عن حاق الالفاظ خروج عما اتفق
علیه الفریقان من کون المستعمل فیه خاصا لان هذه الالفاظ تکون مستعملة فی المعنی العام الکلی الا ان بها الاستعمال الخصوصی
فی اصطلاح القوم ما یهم مثل ذلک او جهالة ان غرضهم من کون المستعمل فیه خاصا عدا استعمال هذا مثلا فی مفهوم المشار الیه علی
وجه یتعلق به الحکم علی کلیته وانها مستعملة فی المفهوم المشار الیه علی وجه یتعلق به الحکم بعینه المستفاد من القرائن اللاحقة حتی
استعمال الذی وکلاهما کما تری کما یلایم ظاهر کلامهم وتصریحهم بعدم استعمالها الا فی الجزئیات لان الظاهر منه کون المستعمل فیه هو
خصوص الفرد من حیث خصوصیته وهو المحسوس المشاهد فی کثیر مما جعلوه من هذا الباب واما التوجیه الثانی فلم نعثر له لیتدبر فیه
نعم لا اعرف له استفادة الخصوصیة من اللفظ لکن بواسطة القرینة اللاحقة التی اشترطها الواضع فی سائر المجازات وان القرینة
یلتزم القرینة وشرط الواضع فی المقام بدون تسمیتها مجازا وهو موافق لما سمعت عن المدقق الشیروانی الا ان بین ان غرضه رجوع القرائن الی
احد الامرین وجود المدلول لا الدلالة لنظیر ما سلکناه واستظهرناه من کلام المحقق الشریف فی الحروف فیان بین ان ذکر الخصوصیات انما
هو لاجل تحصیل حقیقة الفرد الذی هو المستعمل فیها لا لاجل توقف الدلالة علیه کتوقفه لا لزام علی الرجل الشجاع علی ذکر بعض افراد الشجاعة
فرق بین توقف الدلالة علی الشیء وبین توقف المدلول علیه فان الدلالة مستندة الی حاق اللفظ فی الثانی وان لم تحصل بدون ذکر ذلک
الشیء الذی یتوقف علیه المدلول لان مثل ذلک لا یعد اتکالا الی امر خارج من اللفظ ولذا ذکرنا وفاقا للمحققین ان ذکر المتعلق فی الحروف
لیس مما یتوقف علیه الکلام ابتداء بل بواسطة اقتضاء المدلول والمثال فی کون الکلام مستندا الی امر خارج لا الی حاق اللفظ هو کون الفصول

۷ مثل حق کون دلالتها علیه کدلالة لفظ زید ح

الدال ابتداء لا بواسطة ضوء المدلول سواء كان ذلك المدلول هو الموضوع له كما في الحروف والموضوع له غيره كما في المقام فقول لا يخصص المشار اليه ويختصه بالاشارة الحسية لم يجعل جعل لفظ المشار اليه الكلي الذي هو المعنى العام الملحوظ في الوضع فلا يحصل الاستغناء في ذلك المعنى ايضا وكذا لو لم يذكر الفصل بعد ذكر الموصول لم يكن الاستعمال في ذلك المعنى العام الملحوظ في حال وضع الموصول اعني الشيء المبهم بسائر انحائه فعليا وهكذا الى سائر المبهمات وما بنينا عليها في هذا المقام من الوضع الذي تكلم فيه وبهذا البيان يندفع ما قيل من ان الاولى للمورد على هذا القول بكلها ان يحفظ واغتنم المقدمة الثالثة ان ترجيح الواضع استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له وهو المجاز العدول عن الوضع الى الترجيح لا يخلو ان يكون لاحد امرين اما الاستراحة عن كلفة الوضع مع توسيع دائرة التعبير او التوصل الى فوائد اللجوء كالمبالغة ونحوها من المزايا التي ترجع الى وجوه البلاغة اما الاول فهو انما يحسن فيما اذا حصل من ترجيح واحد اجمالي جواز التعبير بلفظ واحد عن معان متعددة ولم يحصل ذلك من وضع واحد كذلك كما هو الشان في المجازات لان ترجيح استعمال اللفظ في جزئيات احد العلاقين المعهودة على القول بكون المجازات مستفادة من الواضع بالوضع النوعي الذي هو عبارة عن الترجيح المزبور نصب شيء لصحة التعبير بلفظ واحد عن الجزئيات المتعددة بحيث لولا ذلك العلاقة بذلك الترجيح الواحد الاجمالي لما يتيسر ذلك باختيار طريق الوضع لان الوضع للامور الخاصة لا يكون الا باوضاع متعددة الا ان يقال ان المترتب على الترجيح المذكور انما هو التعبير عن المعنى الكلي كما في المجاز ونحوها واما الجزئيات المستعملة فيها الالفاظ المجازية فانما يستفاد من قرائن المقال او المقام فليس ترجيح الواضع استعمال لفظ اسد مثلا في ما يشابه معناه الحقيقي كالشجاع سببا لجواز التعبير عن معان متعددة بلفظ اسد مجازا بل عن معنى واحد وهو كلي الشابه وانكان المستعمل فيه هو خصوص زيد وعمرو ونحوهما من افراد الشجاع فان الخصوصية ليست مما يتعلق بها الترجيح فتصير الافراد اجمالا بل من الامور الملازمة للاستعمال وليست بها مورد للاستعمال من حيث الخصوصية حتى يلزم سبك المجاز عن المجاز كما توهم بعض الاجلة فقال ان نحو رأيت اسدا يرمي مسبوك من المجاز والعلاقة في الاولى المشابهة وفي الثاني العموم والخصوص لان ذلك مبني على ارادة خصوصية زيد الشجاع مثلا من لفظ اسد والمنع فيه مجال واضح ولا ريب ان الوضع الواحد مكان الترجيح الى بوسا يتم بهذه الفائدة في جميع الالفاظ الكلية بكون اولى من الترجيح لاغنائه عن الغريزة المحتاج اللازمة على هذا التقدير كغريزة القوة على تقدير الترجيح فيكافأ الاحتمالان ويتوقف الترجيح على الثبوت لكون الوضع والترجيح كليهما توقيفيين لكن يمكن ترجيح جانب الوضع لاثارة الاصل في الافادة والاستفادة وانكان المجاز اكثر لكثرة النسبة الى الوضع اقل فليس حينئذ منحصرة فائدة ترجيح الاستعمال في غير ما وضع له في الشان وهو التوصل الى المبالغة ونحوها من وجوه البلاغة فحينئذ لم يترتب على الترجيح المزبور هذه الفائدة كان صدوره من الواضع منافيا لهذه الحال اختيار طريق الترجيح واما اختيار طريق الوضع فلا فيمكن ان يكون الغرض الاستعمال في الموضوع له والا فلا طائل تحته ثم بعض من جوز المجاز بلا علاقة ذكر ان الوضع قد يكون لاجل الاستعمال فيما يناسب الموضوع له وحاصل الرجوع الى فوائد المجاز تحكما ان الاستعمال في غير الموضوع له لا لاجل ملاحظة المناسبة بينه وبين الموضوع له كان الوضع لاجل لغوا فيما اذا لم يترتب عليه الاستعمال في الموضوع له اصلا والحاصل ان وضع لفظ لمعنى اذا لم يقصد منه الاستعمال في ذلك المعنى او في مناسب مع ملاحظة المناسبة لتحصيل بعض المزايا والغرض لان الاستعمال في ذلك المناسب انكان ناشيا عن وضع اللفظ بازائه فهو اولى من ان يكون ناشيا عن وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى فلا يصلح الاستعمال المزبور لفعل الواضع اعني الوضع لذلك المعنى وثم بظهر ان القول بان الغرض من وضع الالفاظ المتشابهة منها المعاني الكلية الاستعمال في جزئياتها من دون ان يكون في الاستعمال الات فوائد المجاز في غاية السقوط فلما ان المختار من القولين هو القول الاول ويدل عليه وجوه ثلثة الاول انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للمعاني الكلية بقيد استعمالها فيها يلزم لان جواز الاستعمال من اللوازم الظاهرة للوضع مع ان استعمال هذا في كل المشار اليه المذكر واستعمال انا في كل المتكلم واستعمال الذي في كل المفرد المذكر من غير معهودية بين الاوائل والاواخر بل غير صحيح في العرف واللغة واجيب عنه بوجوه الاول ان عدم استعمال هذه الالفاظ في معانيها الكلية انما هو من جهة شرط الواضع ذلك في حال الوضع والملازمة بين الوضع والاستعمال انما تثبت اذا لم يمنع الواضع واقامع المنع فالمنع هو ما قرره الواضع ولا يقدح عدم الثاني ان عدم الاستعمال انما هو من جهة ضعف تلك المعاني الكلية عن صلاحية الاستعمال فيها الا لمنع الواضع والاستعمال انما يلازم الوضع اذا كان الموضوع له قابلا لذلك واقامع عدمها فالمتعين هو الاستعمال في افراده وذلك سبب وجيه عند العقلاء بما لا مزيد عليه الاقول ويرد عليهما ان الوضع حينئذ ضيق لا يسع كثيرا من الواضع لان الوضع لمعنى بشرط عدم الاستعمال لغو والمعنى غير قابل للاستعمال لا يترتب عليه فائدة فان قلت فائدته

فی بیان اقسام الوضع

المعبر من جزئیات ذلک المعنی **قلت** هذه الفائدة تقتضی وضع اللفظ لثلث الجزئیات لا لکلیها ثم الاستعمال فیها بطریق التجوز
وای فائدة فی کون الموضوع له شیئا والمستعمل فیه شیئا اخر **فان قلت** قد تتراد لک مزایا المجاز **قلت** فوائد التجوز لا تدل
اذا اخل الخاطب بین سماع اللفظ ارادة المعنی الحقیقی حتی یکون العدول عنه الی المعنی المجازی بواسطة القرینة سببا لحطوظ بعض المعانی
دائما مع علم الخاطب بعدم ارادة المتکلم المعنی الموضوع له وای قلة الامر فلا یترتب علیه شیء مما یترتب علی العلم بالوضع من محض الانتقال الی
المعنی مع انک عرفت ان استعمال هذه الالفاظ فی الجزئیات لیس مبنیا علی ما یبنی علیه سائر المجازات هذا مضافا الی ما فی الاول
من الایرادات التی سبقت فی المقدمة الاولی وما فی الثانی من ان الاخلال بکلیة المعنی الموضوع له علی تقدیر جدواه بالنسبة الی الاستعمال کما
علیه تفرع **والثالث** ان هذه الالفاظ مستعملة فی المعانی الکلیة والخصوصیات مستفادة من القرائن اللازمة للاستعمال ورد
الی منع بطلان التالی کما ان مرجع الاول الی منع الملازمة وجوابه ما قد ظهر فی المقدمة الثانیة من مصادمة الوجدان فی کثیر من
الزبور مثل هذا وسائر الاشارات فانا لا نتوصل الی ما ادعیناه من المعانی الجزئیة بطریق نصب الدال والمدلول بل ننتقل الی ذات
المشار الیه متلازمین مع ان لفظ هذا وذات الغائب بینه وبین علم الذات انه یدل علی الذات ومعنی زائد علیها اعنی الاشارة الجزئیة
بخلاف العلم فانه یدل علی الذات المجردة **والرابع** ان هذا مقلوب علی المستدل لان هذه الالفاظ لو کانت موضوعة للجزئیات لاستعملت
فی تلک المعانی الکلیة ایضا طریق المجاز لان صحة استعمال اللفظ فی الکلی مجازا من لوازم وضعه للجزئی مع انها لا تستعمل فیها فقط
وهذا الجواب بامکان من الضعف والسقوط ولا حاجة فی رده الی ما قیل من منع الملازمة المزبورة نظرا الی عدم اطراد التجوز فی کل لفظ
بالنسبة الی کل خارج لانه لزوم لقد علی عدم وضعها لشیء من المعانی لامکان هذا المحذور ورد الثانی ان القول بکلیة معانیها لزوم قائم بهم
فی غیر الحروف والاضمار والمرکبات کاسماء الاشارة وسائر المبهمات لان القول بها یستلزم القول باستقلالها بالمفهومیة وهو
ضروری البطلان **ثم** الظاهر ان احدا لم یفرق بینها وبین الاسماء من الجهة المبحوث عنها الان الذی دعی المحققین الی فتح باب هذا القسم من
الوضع مشترک الثبوت بین جمیع الالفاظ اللازمة للاستعمال فی الجزئیات مفهوما واحدا **واجیب عنه** بمنع المحققین بما حاصله
ان الفرق بین الحروف والاسماء بعد تشارکهما فی عموم الموضع له وکلیة المعنی من جهة خصوصا ما فی الحروف دون الاسماء ضرورة
استقرار الحروف بالمفهومیة انما جاء من جهة الآلیة لا من جهة جزئیة معانیها کیف ولازم ذلک ان تکون المبهمات غیر مستقلة بالمفهومیة
عند المتاخرین **اقول** اشکال المسئلة فی ان معانی الحروف علی تقدیر کلیتها ملحوظة بالاستقلال قابل للاشارة المعنویة بتتمیم الحکم
علیها وبها ولو کانت معانیها آلیة لان الآلیة قد تلاحظ بالاستقلال وقد تلاحظ بالتبع وقد یرجع ذلک فیما تقدم عند تحقیق معنی
الحرف فتجرد کونها معانی آلیة لا یکفی عدا استقلالها وقد تقدم ایضا کلام صاحب المحصول فی توضیح عدا استقلال الحرف بالمفهومیة مع
کونها معانی کلیة وهو ناقل **وحاصل** الکلام فی تزییف الجواب تزییف ما ذکره صاحب المحصول وهو ان کلا من کان موضوعة
لمفهوم الابتداء الآلی فهوم الموضوع له مستقیم ح لکن مفهوم الآلة معنی مستقل فضلا عن مفهوم الابتداء الآلی فان کانت موضوعة لحصة من
الابتداء الآلی ای الابتداء المتصف بالآلیة الفعلیة بعد الاستقلال ح مسلم دون الکلیة وقد یجاب عنه تارة بان ما اتفق علیه اهل العربیة
من عدد الاستقلال معانی الحروف براد به عدا استقلال ما قصد منها فی مجاری الاستعمالات اذ لیس المعنی سوی ما قصد من اللفظ والافضل الموضوع
له مع قطع النظر عن الاستعمال والارادة لا یتصف بالمعنویة جوابا ما سلفناه حیث قلنا ان ظاهر علماء العربیة ابداء الفرق بین الحروف فی
الاسماء فی نفس المعنی الموضوع له دون المستعمل فیه **الثالث** ان الاصل فی الاستعمال المستمر الحقیقة وقد اعترف به مدعیا علیه الاجماع بعد
المتقدم فی محله عند ایجاد المستعمل فیه والمثال فی کون الموضوع له اداة الموضوع له غیره ولا یخفی ان المقام من مجاری الاصل المزبور **الرابع**
ان القول بانها موضوعة لنفس المعانی الکلیة یستلزم علی الغیبة ان طریق العلم به منحصر باخبار عدد یحصل بخبرهم العلم بان شیئا من طرق الوضع الاربعة
فیها اما التبادر فباعتراف الکل بعدمه بعد التتبع نعم قد یحتمل امکان ثبوته باخبار اهل اللسان کما فی سائر الالفاظ وهو اشتباه
جلی لان اخبار اهل اللسان مبنی علی ما یجدونه فی انفسهم وراء الاستعمالات فاذا علمنا بعدم استعمال اللفظ فی معنی فظ کان اخبارهم
بوضع اللفظ له سدا فاغرة بوجه الاعتبار وهذا اذا کان اخبارهم حجة من غیر افادة العلم واما علی تقدیر حجیته کما هو الحق فالامر واضح
مضافا الی ما ستعرفه من منع حجیة اخبارهم بذلک هذا ما استظهرناه من وجوه القول المشهور المنصور وما سنح لنا من الوجوه وهذه
الوجوه شتی الاخیر انما دل علی عدم کون الموضوع له هو المعنی العام واما کون الموضوع له هی الخصوصیات فلا یثبت بالملازمة کما لا یخفی واما
القول الاخر فقد ظهر من کلام المتقدم جل دلائله وکلم مع الاشارة الی وجوه فسادها اصنعها وهو الاقوی بتصریح علماء العربیة
واهل اللسان بان هذا موضوعة للمشار الیه المذکر وذاک للمتکلم وهکذا الی اخر المبهمات وتصریح بعضهم فضلا عن اجماعهم حجة وقد ذکرنا

منع الحجة مما لم يعلم العلم كما سنحققه انشاء الله تعالى وانما منع التصريح لان كلامهم تمهيدا لما يحمل ان يكون بيانا لتمام الموضوع له ركنت بحمل ان يكون بيانا لجنسه فيكون غرضهم انا المتكلم مثلا مثلا مقيد بمعنى مستعمل في بيان كونها اشارة الى المتكلم لا المخاطب لعلمه بذلك وانما ذكرنا ذلك لدفع بيان ما هو المعين مقام الافادة والاستفادة ومعلوم ان بيان الموضوع له الذي لا يستعمل فيه اللفظ ابدا لا يجدي في ذلك المقام ابدا بل المجدي انما هو بيان المعاني التي يستعمل فيها الالفاظ لانها المرجع في الافادة والاستفادة ولو حمل كلامهم على بيان تمام الموضوع له وانه المحوج الى هذا التطويل خرج عما ينتسب شهادة احوالهم **فان قلت** بيان جنس الموضوع له ليس فيه فائدة لان الافادة والاستفادة موقوفتان على معرفة تمام الموضوع له **قلت** نعم اكنهم تركوا التصريح بان الموضوع له هو افراد ذلك الجنس لعلمه بما هو المعلوم من استعمال الالفاظ اصلا ارادة العزم سلفا على الظهور في ذلك الكنه محمل هو بما فيه الاستدلال هذا ويكفي الظهور في الاقل بمقتضى القواعد المقررة وهو الاخذ باطلاق الكلام لان ملاحظة الافراد اعتبار زائد يدفع بالاصل وقد ناقش بعضهم ان احراز مقام البيان شرط في التمسك بالاطلاق وكاسبيل الى احراز المقام كما يظهر للمتتبع **وثانيها** انهم فسروا الالفاظ التي وقعت محلا لهذا النزاع بما يعم المفرد والمركب والمتقول والمتصرف والحقيقة والمجاز وعلى تقدير وضعها للجزئيات بقي الحصر المزبور لانه ليس بمشترك ولا منقول ولا الحقيقة والمجاز **واجيب** عن هذا القسم من القدح بما كان من مذهبهم وضعها للمعنى العام حصرا للاقسام بما ذكروه وهذا الجواب قد عرفت ما فيه لان قولهم بذلك ليس بمعلوم والصواب ان يقال انه داخل في المشترك غاية الامر ان الاوضاع هنا اجمالية وفي المشترك المعروف تفصيلية **وثالثها** ان الوضع للجزئيات يستلزم احضارها لا بتمامها وهو ما لا يخفى شبهتان **الاول** ذهب المعتمد فيما حكي عنه الى ان الموضوع له هي الجزئيات الحقيقية وذهب بعض المحققين منا الى ان الظاهر انها على تقدير وضعها للجزئيات فالموضوع لها اعم من الجزئيات الحقيقية والاضافية قال ولا يجري ذلك بعينه ما زعموه من كون الموضوع له جزئيا حقيقيا في كثير مما جعلوه من هذا القسم كالحروف فانها وان وضعت عندهم لخصوص المعاني المعينة بمعتبرها الا انها مع ذلك قد تكون مطلقة قابلة للمعنى على كثيرين كما في قولك كن على السطح ذكر في البلد ونحوهما فان كلا من الاستعلاء والظرفية المتعينتين المعتبرتين فيها في المثالين قد استعمل فيها اللفظ على وفق وضعها مع ذلك صادقان على افراد كثيرة لا يحصى الى ان قال وكذا الحال في اسماء الاشارة ان قلنا بوضعها للاعم من الاشارة الحسية وغيرها فانك تشير بها الى بعيدة كرضا **اقول** الظاهر ان النزاع من الفظي لان القائل بوضعها للجزئيات الحقيقية اراد ذلك بالقياس الى مفاهيمها الكلية فهذا مثلا موضوع لما هو جزئي حقيقي بالقياس الى مفهوم المشار اليه بحيث يمتنع صدقه على شيء اخر يكون هو المشار اليه بها وان كان قابلا للصدق على كثيرين لامر يجب هذه الجهة ولو في حال الكونه مشارا اليه فتفهم وهكذا الموصول **واما الحرف** فالظاهر ان كلية وجزئيتها تابعة لحال متعلقاتها كما اعترف به قدس سره فمعاني الحروف على هذا القول يمكن ان تكون كلية الى الاعم العام المحفوظ في ضمنها ايضا فضلا عن غيرها **واما الموصول** فالحال فيه كما عرفت في اسماء الاشارة وكذا القول في الذي يقصد عن صدق ما اتخذنا انه مرادهم ان الضمير والموصول قد يكون معناهما افرادا متعددة كضمير الجمع والموصول المستغرق فلا وجه لعدهما جزئيا حقيقيا حتى بالقياس الى المفهوم الملحوظ في حال وضعهما فافهم **الثاني** ان النزاع في هذه المسئلة عقلية الجدوى على حمل الاسماء لان هذه الالفاظ ليست الا الجزئيات التي اجرى انها الموضوع لها او الموضوع لها هو ايضا ان الكلي ليس تمام ما يهم بيانه هذه الاهمام مع ان العاصل في هذا النزاع لا يكاد يتم لان الاخبار عن فعل الواضع حتما من العلوم الغيبية واجتهادا فضعيفة بمنع هذا لان الظن العادي الى الوضع بعد حلول الوضع المفقودة في المقام كاف في صحة اخبارهم هذا مع ان اخبارهم مبني على الفحص التام عن موارد الاستعمالات فحيث كان الاستعمال غير مفيد كان الاخبار بذلك كذلك وانما خفي في المسئلة اتفاقا لاشتباه بعض المحققين ومثل المسئلة الابية في عدم الجدوى دائما **واما القسم الثالث** فهي كالقسم الثاني من طرفي الموضوع والمفصل ذلك ان الموضوع قد يكون ملحوظا بالتفصيل وان كان صادقا على جزئيات متفقة الحقيقة مختلفة من حيث المستعمل ومكانه وقد يكون ملحوظا بالاجمال في ضمن لفظ كل صادق على الفاظ مختلفة الحقيقة والوضع في الاقل يستلزم التصرف في الثاني بما مر على احد الرأيين في المسئلة **واما** على الرأي الاخر المختار فوضع الشخصي هو عرض لمواد الالفاظ والنوعي هو عرض لعوارضه من الحركات والسكنات والهيئات والمتعارف على المواد فالثاني ثلاثة انواع المشتقات والتركيبات والاحوال الاعرابية وسائر الملحقات كالالف واللام **والمراد** ان الوضع النوعي ليس بخارج عن حدها **واما** ان الوضع فيها لا بد ان يكون نوعيا فليس بمراد بل قد يكون بان وضع بعض المشتقات مثل الماضي والمضارع المجردين المعلومين بالنظر الى اختلاف موادهما فان هيئة فعل لحق مواد امختلفة لا جامع بينها حتى اللحاظ اجمالا بسيط بل لا بد فيها من الملاحظة التفصيلية والمغايرة لكون الوضع نوعيا كما صرح به بعض الاجلة لكن يمكن ان يصحح كون الوضع فيها واشباهها ايضا نوعيا كما يقتضيه اطلاق كلامهم في تتمة وضع المشتقات والتركيبات نوعيا بان وجود الجهة الجامعة بين

فی بیان اقسام الوضع

الواحد بلا لزوم فی کون الوضع نوعیا اذا المعتبر فیه کون الموضوع صادقا علی الفاظ مختلفة الحقیقة وهو معها علی الجهة الجامعة بین الموارد المختلفة
ایضا محققا فان زنة فعل یعتبر علی نهج ضرب ونصر الی اخرها علی هذا الوجه من الافعال المجردة فالواضع ان یقول انی وضعت هیئات
ثلاث للدلالة علی الماضی بحیث یعبر بین موادها الی مقام اخر فیکون کل واحدة من تلک الهیئات ح موضوعة بالوضع النوعی لمعروضها
علی الفاظ مختلفة الحقیقة التی یعبر بها اهل اللسان غایة الامر صیرورة الهیئات الثلث من المترادفات والاضیر فیه اذ المراد فی المقام
بالوضع التخصیصی واما ثانیا فلانه لو لم یجز تعلق المرید بما ذکر لان هیئة فعل مثلا لاضباط معروضها من المواد بلا بد من الاستماع ولیس شیئا
اذ لا یخفی من کل مجرد هذا المزید وکذا سائر المزیدات والحاصل ان القول بان وضع فعل مثلا شخصی یرجع الی انا الواضع لاحظنا
واحدا من مصادیق هذا الباب ووضع هیئة ماضیه مثلا بوضع مستقل والقول بانه نوعی یرجع الی انا الواضع وضعنا اولا الهیئات الثلث
الدالة علی الماضی علی نحو التزاید ثم عینا معروض کل واحدة من الهیئات ثم لوکان معنی الوضع النوعی ما یبتنی الوضع للاستغناء عن لحاظ المواد
التفصیلی واسالم بصحة ذلک فی مثل فعل لما الاجماع بین موادها ماضی دون غیرها علی استغناء وضع هیئة فعل مثلا الماضی عن ملاحظة موادها
تفصیلا ولو لاجل تعین معروض الموضوع لا لاجل نفس الوضع لکن یمنع صناعة الاصطلاح علی اعتبار ذلک الشرط فی الوضع النوعی فان الوضع
النوعی اصطلاح من المحقق الشریف بعد القصد ولا اشارة فی کلامه الی هذا الشرط بل ظاهر ان الموضوع المحفوظ حال الوضع اذا کان
بنحو یخرج الهیئات الاضافیة کوضع المشتق بهیئة نوعی وبالجملة لا بد للواضع من ملاحظة مواد فعل مثلا تفصیلا لکن لا بد فیها ان یکون
الوضع ممنوعا عن الجاز ان یضع هذه الهیئة العارضة للمواد الماضیة ثم بعین ما یلحظها من المصادیق وبهذا یخرج علی الوضع المتعلق بهیئة
تعریف الوضع النوعی واما لم یعتبر ان لوکان الموضوع خصوص کل مادة معروضة للهیئة وکیف کان فالکلام فی المقام یقع من ثلاثة
وان نقدم الی بعضها الاشارة **الاولی** ان الوضع هل یتعلق بنفس تلک العوارض بان یکون الموضوع فی المشتقات والمرکبات نفس الهیئة
وفی الاموال الاعراضیة نفس الحالة الناعتة کالرنج والنصب لان معنی الوضع اخذ المواد او تعلق بالعارض والمعروض بوضع واحد ولو نوعا
وظاهر المشهور هو الاول بل هو المصرح به فی کثیر من الکلمات حیث ان المعروف ان هیئة فاعل مثلا موضوعة للمتلبس المبدء وهادة موضوعة
للحدث المخصوص فیفید کل من الموضوع والموضوع له لکن صرح بعض الاجلاء وفاقا لبعض المحققین بالثانی واعلم ان الاظهر هو الاول
ویدل علیه مضافا الی ما ذکر من الدلیل علیه امور احدها ما ذکرنا من ان الوجدان السلیم یعرف ان نسبة المادة الی صیغة فاعل مثلا لیس کنسبة
جزء اللفظ الموضوع الی کله مثل نسبة زید الی مجموع زید بل نسبتها الیها نسبة جزء المرکب الاضافی الی المرکب الدال علی معنی مقصود ملحوظ
وذلک کاف فی الجواب عن بعض الاجلاء ولم یات بوجه وجیه حاصلها الجواب بان استفادة المعنی الزائد علی المبدء من صیغة المشتق لیس
من باب استفادة جزء المعنی من جزء اللفظ بل من مجموع اللفظ وحیث ان هذه الهیئة تختص بالمشتق لعدم ثبوتها فی مثل زید کما لا یخفی
اعترض علیه بان منشا هذا الاشتراک صیغ اخری معها فی هذا الجزء ان مشارکة الالفاظ متعددة فی جزء المعنی وجزء اللفظ توجب
فهم ذلک الجزء المشترک فیه من کل واحد من الالفاظ المزبورة ولکنه لیس استفادة جزء المعنی من جزء اللفظ بل من کل الملحوظ ولو سلمنا
وقلنا بانه ان توقف فهم ذلک الجزء علی الالتفات الی الهیئة وتعینها مثلا لا یدل علی وضعها له کان الهیئة حد من حدود الصیغة الموضوعة
بوضع واحد الا الالتفات الی حد الالتفاتی فانها نادرة ومفقودة نادرة مشخصاته مما لا بد منه فی الانتقال الی المعنی انتهی ما حصلنا من کلامه زید
انت خبیر بانه مع بعده عن الانظار المستقیمة لا یجدی نفعا لانا نستعمل المبادی فی مدلول الجزء المادی ونتعرا انا استفادة
المعنی المصدری من صیغة فاعل مثلا لیس علی حد استفادة جزء معنی زید من لفظ زید بل علی نحو استفادة معنی الغلام من لفظ غلام
ترکیبه کلام زید معلوما ان المرجع فی مثل المقام لیس سوی الوجدان السلیم ثم لا یخفی ان شهادة الاعتلال الاعتراف باستفادة جزء المعنی
من جزء اللفظ لان اشتراک صیغ متعددة اذا کان فی جزء واحد جامع بینها فلا جرم یستند الانتقال الی جزء المعنی المشترک فیه الی
تلک الجهة الجامعة التی هی جزء اللفظ لا الی مجموع اللفظ فکیف لا یکون ذلک من باب فهم جزء المعنی من جزء اللفظ **الثانی** الاستقراء
التام فی وضع الهواطن فانا وجدنا سایر الهیئات مثل علامة التثنیة والجمع والتنوین والالف واللام ونحوها من الحوارض المعنویة علی
الالفاظ موضوعة بالوضع المستقل من غیر اشکال بل العلم بین علماء العربیة اجمالی بل التحقیق المزبور اعترف بذلک ولا یبعد ان
یقال انا نعلم اجمالا بان من ارادة فهم معنی المشتق یطلب معرفة جزئه المادی فلولا سریان معناه وحال الانفراد الی حالة انضمام
الهیئات لم ینفع معرفة معناه الانفرادی **الثالث** انه لو کان وضع المشتق وحدانیا لزم القول بان الواضع لاحظ کل واحد من الصیغ
تفصیلا ووضعه بازاء المتلبس ببیدئه فلاحظ صیغة ضارب ووضعه بازاء المتلبس بالضرب وهکذا وهذا لا یجامع القول بانه
اوضاعها نوعیة اذ لا فرق بین ضارب ویعلم الانسان فی کون کل منها لفظا مشخصا معینا وان کان سادا علی الفاظ متفقة

الصيغة وقد عرفت ان المناط في الوضع النوعي كون الموضوع ما يندرج تحت الفاظ مختلفة الصيغة وحينئذ لا مدخل لملاحظة الصيغة في المشتقات جزما نعم لو كان المراد ملاحظتها لان صيغة فاعل لا يصدق على صيغة ضارب بخلاف مفهوم الضارب فلنا بان الهيئة موضوعة لذلك المفهوم على التلبس لان هيئة فاعل مما يصح ان يكون المراد ملاحظتها هيئات متعددة لالفاظ مختلفة الصيغة والمحقق المتقدم اعترف في كلامه بان الواضع لم يلاحظ صيغة ضارب بتفصيلها بل اجمالا في ضمن اللفظ الكلي الجامع وهذا اكثر من جامع العوارض والمعروض موضوع بوضع واحد اجمالي وهو ان الواضع لاحظ صيغة فاعل ووضع اشباهها ونظائرها كصيغة ضارب ومرجعه الى وضع ما كان على نهج فاعل وهو مفهوم عام المراد ملاحظة ما يحكيه من الجري وثبات المبدء فنقول هذا المفهوم اعني ما كان على نهج فاعل مفهوم انتزاعي وليس من قبيل الالفاظ كما من قبيل عوارض الالفاظ والموضوع بالوضع النوعي ليس بخارج عن احدهما بل هو اما لفظ او عرض عارض له كما بيناه الآن ثم ان الموضوع بالوضع النوعي في كل مادة هو مرتبة ما من الجري وثبات المبدء تحت ذلك الكلي لا نفس الكلي فالوضع صفة من صفات ذلك الجري والكلام في ان جري ثبات ما هو على نهج فاعل كلها من قبيل الالفاظ والذي دعاهم الى ما تكلفوه واستقوا حسبما ان التزام نفس الوضع بالنسبة الى هيئة المادة يستلزم القول بان المادة في حال عروض الهيئة موضوعة بوضع اخر غير وضعه المستقل لان الوضع المستقل متعلق بالمادة مع خصوصية الهيئة المتصدية بعروضها لا بحتى كما نقول ان جوهر لفظ المصدر موضوع بالوضع الشخصي لان الحدث المخصوص بشرط هيئته موضوعة للدلالة على ملاحظة شرط ان يكون كل من المادة والهيئة المتعلقين بالمصداقية وضع مستقل ظهر للمشتقات او نقول ان الهيئة شرط للاستعمال نظير لواحق اسماء الاجناس فانها غير داخلة في وضع مواد الاسماء جدا على التحقيق الذي هو الكل او الجل مع مدخليتها في تحقق الاستعمال دائما الفرق بينهما ان لواحق الاسماء مع كونها شروطا للاستعمال دالة على معان زائدة على نفس المعنى ابدا من التعريف والتنكير والتثنية والجمع ونحوها بخلاف هيئة المصدر فانها شرط للاستعمال خاصة بل بعض عوارض الاسماء كذلك مثل تنوين التنكير فانها لا تدل على معنى زائد على الذات اذ التنكير امر عدمي مستند الى عدم مقتضى التعريف مع اثر من شرائط الاستعمال والحاصل ان وضع المادة في حال عروض الهيئة ليس مغايرا للوضع المستقل فلا وجه لاستقبا التزام وضع للهيئة مستقلة فافهم واغتنم هذا هو الحال في المشتقات واما الجوامد كالاسد والنخل ونحوها من ملحقات الاسماء فقد ظهر حالها ايضا لان الظاهر ان ثبوت الوضع للهيئات التركيبية على القول بثبوت الوضع فيها وكذا في ملحقات الاسماء مما لا ينكره احد من اهل النظر حتى ان منكر ثبوت الوضع للهيئة المشتقاتية التزم به فيها **الجهة الثانية** ان الموضوع هل هو كل الهيئة او كل المجموع المركب منها ومن المادة بان يكون الوضع والموضوع كلاهما عاما بين نظير الوضع والموضوع للاعلام وجهان او اقوال ثالثها التفصيل بين ما كان ثبات المبدء في ضمن ذلك الجري ثباتا ظهر مذهب المتاخرين في اسماء الاشارة ونحوها من الحق الفرق بجواز كل منهما وخالفهم بعض المحققين حيث صرح بالثاني وايده على الحق الفرق بجوها الاجدية فذكرها مع وهنها وهدمناها ولم اجد في كلام غيرها التعرض لهذه الجهة في المشتقات الا ان ظاهر العالم وغيره ممن تعرض لكلياتها وضع المشتقات هو الاول وهو الاقوى لانه لا ضرورة الى اختيار هذا الامر الزائد وهو ملاحظة شئ وجعله الة لملاحظة حال جري ثبات ما من الجري والحروف وما شابهها لعدم استقامة وضع الالفاظ الا لمعنى الاستعمال في الجري ثبات الا بارادة ذلك الوضع لشئ لا يستعمل به اللفظ فضلا ان يجعل غرضا مستقلا بخلاف وضع شئ لا يستعمل به المعنى الاجري ثباته فانه امر ضروري كما يجري في جميع الاوضاع حتى الاعلام واسماء الاجناس لان الموضوع هو نوع اللفظ والمستعمل هو جري ثباته ومن هنا ظهر الفارق بين مادة المصدر ومادة الاستفهام المستعمل في الاوضاع اللغوية لان جميع الموضوعات اللغوية ما عدا محل النزاع من قبيل ما ذكرناه **الجهة الثالثة** ان الموضوع له هل هو الامر الكلي الملحوظ حين وضع هذه العوارض او ان الموضوع للجري ثبات الحصص او الاعم منهما وقد ظهر الحال مما مر فعلى القول بالاشتقاق دون الاول من قبيل عام الوضع وخاص الموضوع له والثاني كذلك ايضا بالقياس الى الجري ثبات الاعم واما نفس ذلك الجري ثبات كصيغة ضارب فالوضع والموضوع له فيه كلاهما عامان وقد استظهرناه من بعض كلمات المحقق الشريف ثم وجدنا التصريح به من المحقق الشريف والظاهرانه وضع المركبات على القول بوضعها وكذا الاعراب وسائر النواحي وضعها كوضع الهيئات بالنسبة الى المدلول التبعي كما يظهر لك كل ذلك بالتامل قال قلت فاشتهر في الاستدلالات الجارية موضوعة بالوضع النوعي الراجع وظاهرات الحلاف الوضع النوعي هنا يرجع المعنى الى غير ما سبق وهو كون الموضوع له نوعا من انواع العلاقة والقرينة على ذلك ثم رايت بعد الاطلاع التنبيه على هذا شارح الزبدة في الجهاز وتبعه جمال الدين في الاصطلاح المتقدم نظرا الى عموم الوضع والموضوع له في الجانبين لان ترخيص الواضع انما ثبت في مطلق الالفاظ الموضوعة لا في كل فرد فرد منها بالخصوص ويمكن ان يقال بعد الاغماض عن ان الترخيص في كل لفظ لفظ والتفويض

بسم الله الرحمن الرحيم
ان الكلام في وضع الهيئات التركيبية
ان ثبوت الوضع للهيئات التركيبية على القول بثبوت الوضع فيها وكذا في ملحقات الاسماء مما لا ينكره احد من اهل النظر حتى ان منكر ثبوت الوضع
ان الكلام في وضع الهيئات التركيبية
ان ثبوت الوضع للهيئات التركيبية على القول بثبوت الوضع فيها وكذا في ملحقات الاسماء مما لا ينكره احد من اهل النظر حتى ان منكر ثبوت الوضع

ماقلنا

لحاظنا وما قبل تلقيه عند الشك في مقدار الموضوع له فقط وانه الهادي والمشهور الموضع الثاني ذا الواضع اختلفوا في تعيينه الى اقوال ثلاثة اولها ما ذهب اليه الاشعري من انه توقيفي وقيل انه البشر وقيل بالفرق بين الشرعيات وغيرها من اصطلاحات البشر وهو رجح الاول لغاية الضعف والسخافة ولهذا سكت المحققون عن ترجيح الاقوال بعضها على بعض بعد ما وجدوا عن هذه الوجوه شيئا من ادلتها على اثبات ان لكل الظهور ما المعلوم امران احدهما فساد مسلك الموقفية على نحو المرود الثاني اجمالا بما هو كذلك اما الاول فلان مخالجة الله سبحانه الاقوال مخلوقة القابل للخطأ قبل خلق البشر امر ثابت ضروري عند جميع اهل الاديان فلا بد من ثبوت وضع في الجملة للالفاظ حتى يصح المخاطبة ومع كون المكالمة والمخاطبة بالالفاظ لامكان كونهما بغير اللفظ امر يكون بغير لغة بالضرورة سلمنا لكن خطاب الله لادم بعد خلقه بل ومكالمة بعض الملائكة معلوم بل تمانكر بل القرآن المجيد صريح في خطاب الله الملائكة كما بدا الامر بالتسجود متبينا ان طائفة من الالفاظ كانت موضوعة لمعانيها من قبل ان خلق البشر وانها القرآن المجيد مما ليس للبشر فيه وضع الفاظه مدخلية وقد ثبت بالقاطع وجودها قبل خلق البشر ومن سوء تولهم انا اتينا على تطبيل العلة بناء على كون المراد بالاول قبل تالي التسبيح لانه كان في زمنه متعلقة الآن بتسبيح وجوده على خلق البشر لا يستلزم كون واضع الفاظه غير البشر فافهم واما الثاني فلانا نعلم ان جملة من الفاظ نبينا بها فكيف في ان جميع اللغات واضعها الله قد تقدم ان هذا النزاع قد ذكر لدى تمهيد القواعد فروعا عديدة لانفهم مساسها بالنزاع المعروف نعم لو جرى النزاع بان اللغات هل هي توقيفية بمعنى وجوب حملها في المحاورات على ما يقتضيه وضع الواضع سواء كان هو الله او غيره او اصطلاحية بمعنى جعلها منوطة في المحاورات على ارادة المتكلم عند الفروع التي ذكرها فارجع اليها وسدد النظر نعم قد يقوم للنزاع المعروف ثمرة اخروية هي ان الوضع لو كان توقيفيا منتهيا الى الله تعالى كان خبر الواحد ونحوه من الادلة الشرعية حجة في الاوضاع اللغوية كالاحكام الشرعية التوقيفية وفيه ما لا يخفى لان الامور التوقيفية يترتب عليها حكم شرعي يتوقف ثبوته على الدليل العلمي فلا يكفي حجية خبر الواحد في اثبات اللغة في موضع لا يترتب عليه حكم شرعي فيه مستقلا او ما يترتب عليه حكم شرعي فيه غير متوقف على توقيفية اللغة وقد نبهنا من الشارع والله الهادي الموضع الثالث في الوضع وفيه ابحاث بدء بحث المشتق اشتق الصناعة من جملة المركبات العربية ان المركبات لا وضع لها وانما الوضع لمفرداتها ثم ان المفردات تحصل المعنى التركيبي بوضع المفردات بعضها الى بعض هو الظن الذي دعا النزاع هو المركبات الاسنادية فانها من الاعلام الشخصية والابد من استثناء المركبات التي يغير التركيب معاني مفرداتها كالجمع المحلى باللام على القول بانه للاستغراق فانه ليس من المركبات المرتجلة فلها ضرورة كونها للتعريف بما هي موضوعة وانما كانت كذلك لجهة من التصرف وانما كانت على نحو الاستغراق وشبه الجمع المجزوم بلم ونحوه مما يغير التركيب معاني مفرداته من امثلة وضعية مؤسسة ونحو من المركبات التقييدية والتوصيفية على مذهب من يقول بان مدلول الالفاظ المطلقة من المصادر انما الاجناس هي المطلقة الشائعة كما هو ظاهر بعض المشهور المطلق لان تقييد الطبيعة الشائعة على شيوعها ممتنع فلا بد من القول بكونها في تلك المركبات مجازات كما هو صريح المحقق الرضي او التزام وضع اخر للفظ المطلق في حال التركيب المزبور معاير لوضعه في تركيب اخر او وضعه في حال الافراد كما بان تنقيح الكلام في هذا المرام في بحث المطلق والمقيد فان قيل بالمجاز كان كسائر المجازات التي دخولها في المركبات التي نزع منها انه النزاع في وضع المركبات بالنسبة الى الاسناد التام الذي هو المشمل على الكلام بتمام ما كان الطرفان حقيقيين او مجازيين او مختلفين وان قيل بالثاني يكون معنى المطلق في ضمن التركيب معاير لمعناه الافرادي كان حالها حال اخواتها المشار اليها في تحول التحليل والذي يظهر من دليل الثاني من مركبا بر اوضاع المفردات في افادة المعنى المركب كون الوضع فيها افناديا الوضوح عدم افادة وضع المفردات المشار اليها المعنى المستفاد منها في حال التركيب فلا بد من استناد هذا الفناء الى وضع الهيئة مع امكان استناده الى وضع المفردات في حال التركيب فنضرب مثلا موضوعة للدلالة على الزمان الماضي حال دخول لم الجازمة عليه لان الماضوية مستفادة من التركيب والهيئة التركيبية دينهما فرق واضح والتحقيق ان هذا القسم من المركبات انما اشتمل على نسبة بين الطرفين فهو داخل في محل النزاع فعلى هذا يكون معنى قولنا ضربت مؤسسة معاير الوضعه الافرادي كما هو لازم قول من يزعم انها موضوعة للطبيعة الشائعة الساذجة بكون نحو قولنا ضربت مؤسسة من محل النزاع اذ لا فرق بين المركبات التامة والناقصة في ثبوت الوضع وعدمه نعم لو اجدا فرق بينهما مع عموم ادلة الطرفين وان لم يشمل على النسبة مثل الجمع المحلى باللام والمضارع المجزوم ونحوها مما حصل التركيب فيه من الحروف والاسماء الافعال فهو خارج عن محل الكلام بمعنى عدم ثبوت الوضع لها فانا نلتزم بما ذكرنا ان المركبات التي نزع منها ما كان مركبا من اسمين سواء كان تاما او ناقصا او من اسم وفعل واما المركب من الحرف وغيره فالظاهر خروجه عن محل البحث اذ الحروف لا تصلح طرفا للنسبة حتى يكون الهيئة التركيبية موضوعة لافادتها كما هو كذلك في اكثر المركبات من الاسناد فان ادلة المنع من وضع المركبات مما يعم ذلك فالاستثناء في محله والاولى ان يجعل محل النزاع مثل الفعل على عدم ثبوت وضع للمركبات ما عرفت

اوضاع المفردات شاء وضاع الحركات فافادة المقصود عن التزام وضع اخر مع ما فى الشبهة من الاستدلال **اقول** يمكن ان يكون واضع لغة امر استعدادا لا يتصور صدوره من الواضع مضافا الى انسداد باب العلم والظن بمثل هذا الوضع بعد ملاحظة الاستعمال الا اهل اللسان ولا امارات تدل يستعمل فى اثبات الاوضاع اللغوية لان غاية ما يبقى هنا ان التبادر من جملة ذى بدء ثم مثل ثبوت الفاظ له فلكون موضوعة لا فادة ذلك المعنى وكلا التبادر على ثبوت وضع مفرداتها لوضع المفردين مع ما بهما من القرائن المعينة التركيبية لان وضعها بكونها دالة على ثبوت النسبة فمتى علم السامع بوضع المفردات ووضع الحركات للنسب اوانتقل ذهنه معانيها انتقل ذهنه الى النسبة وقد يستدل على ثبوت الوضع بان المركبات تستعمل فى معان مختلفة بعضها يحتاج الى القرينة مثل الجملة الاسمية اوغلبة على ايجابها دلت على الاخبار وقد تستعمل فى الانشاء واظهار الحزن والتذلل والتحسر والتخشع والضعف كقولك الله اكبر فى مقام اظهار التعجب ولا اله الا الله عند الكآبة والحزن وانا عبدك فى مقام التذلل وعلمك فى جواب العارف بحال السائل عن حاله ونحوها **واجيب** عن ذلك بان الدلالة على النسبة من مقتضيات وضع المفردين والحركات الموضوعة للدلالة على الربط وسائر الفوائد انما يحتاج الى القرينة لكونها اعتبارات زائدة مما يقتضيه وضع المفردات والحركات فتبادر الاسناد من نفس الجملة لا يقتضى بوضع لاجلها غير وضع المفردات كما ان احتياج افادة الفوائد المزبورة الى القرينة لا يستلزم الوضع فى المفردات لافى الجملة الا اذا لم يقصد من المفردات معانيها التحقيقية كما فى قولك انا عبدك فان المراد بالعبد لكونه منشأ للانشاء معنيان متضادان ولابد احدهما اعتبارا زائدا على الاخر ولا يجتمعان فى مورد واحد ومن الواضح ان وضع المفردات لا يقتضى شيئا منهما فالاخبار عن الجملة الاسمية مستند الى وضع المركبة ثم قال **فان قلت** ان الاسناد الحاصل فى الجمل الاسمية الخبرية مما يدل عليه صريح العبارة مع ان اوضاع المفردات مما لا يدل عليه فليس فى اللفظ الا مرجع التركيب **قلت** ليس ذلك من جهة وضع التركيب انما هو من جهة الطوارى الواردة على الكلمة اذ الظاهر ان الاعاريب الواردة على تلك الكلمات هى الموضوعة لافادة النسب الرابطة بين الموضوع والمحمول فكذا ما بين الارتباطات الحاصلة بين الكلمات انما تستفاد من الاعاريب الواردة عليها انتهى وهذا ربما يقتضى **اقول** الظاهر ان السؤال غير مدفوع بما ذكر فى الجواب لان اوضاع المفردات بنفسها غير كافية فى افادة النسب باعتبار فكذا اوضاع الحركات بعد انضمام الالفاظ بعضها ببعض غير مفيدة على كفايتها مطلق الضم بل لابد فى الضم من ملاحظة الطرق المعهودة عند اهل اللسان كتقديم المبتداء والفعل ونحوهما فان التركيب اى الترتيب على وجه مخصوص من معلوم المدخلية فى الدلالة على النسب لا ريب ان المدخلية فى الجملة كافية فى ثبوت الوضع للهيئة بل قد بين ان الحركات انما وضعت لمناسبة الكلمة وصحة استعمالها لا للدلالة على النسب بعد التزام الف وضع للمنون وضع الفاعل ووضع للمبتداء ووضع للخبر الى غير ذلك من الموارد التى وظيفتها تنوين الاسم فيها فالظاهر ان معنى قول علماء العربية حق الفاعل الرفع مثلا ان الفاعل لابد ان يكون صحيح استعماله مرفوعا هو الرفع لان الرفع وضع للدلالة على نسبة الفعل الى فاعله ردد بينهما من العرض ما لا يخفى والاظهر ان الهيئة التركيبية لها مدخلية فى افادة النسب بل هى مستقلة بالدلالة والاحوال الاعرابية شرائط لاستعمال الالفاظ الموضوعة ولبسته بموضوعة للدلالة على النسب ثم الظاهر ان هذه المدخلية ليست بتعيين الواضع بل باستقلال طريقة المخاطبين وبنائهم على الكيفيات المخصوصة عند التعبير عن المراد باستعمال الالفاظ وانت خبير بان المفروض ليس اثبات الوضع للمركبات من الواضع وتعيينه بل من اى وجه كان هذا كله مضافا الى تصريح غير واحد من علماء البيان بان المجاز كما يتصور فى المفرد كذلك يتصور فى المركب مثل قول ولهيذ يزين بدخاطيا وهو مناسب المرء ان لك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وقول القائل احيانى الكرى الى بطحائك والمجاز بلا وضع انما فى البطحاء ثم ذهب المعظم الى ان المجاز فى المركب يرجع الى التجوز فى المفرد وذهب المحققين وعليه بنى المجيب انه حيث نزل قول من صرح بالمجاز فى المركب على ما سمعت من البعض وشيع به على من خص التجوز بالمركب دون المفردات **والتحقيق** ان المجاز فى المركبات التى نص علماء البيان بكونها مجازات ليس على نحو واحد ففى بعضها يرجع التجوز فى المفردات وفى الاخر يرجع الى الكلمة وفى الثالث لا يرجع الى شئ اصلا على نحو قولنا الوليد اقدم رجلا وتؤخر اخرى يرجع التجوز الى المفردات على نحو الاستعارة المصرحة التى لا اشكال فى كونها مجازا مثل رايت اسدا الا على مذهب السكاكى وليس المقام قاضيا بتفاصيل القول فيه من رجع الى خطابنا علم ان ما ذكرنا تمام مذهب البيانيين ولو البصائر ذوى الفن وهكذا فى كل مقام شبه فيه جملة بجملة فان تشبيه المفردات يستلزم تشبيه الجملة ولعل المجيب نظره الى مثل هذه الموارد ومثل المثال المتقدم اعنى احيانى الكرى الى بطحائك يمكن فيه منع التجوز رأسا الا فى مادة الاكمال اذا استعارة عن الزوجة وكذا فى مثل انبت الربيع البقل لان غايته ما قيل انه مجاز بنسبة اسناد الاحياء الى الاكمال واسناد الانبات الى البقل اسناد الى غير من هو له **وفيه** ان المدار فى الاسناد على مجارى العرف والعادة والشئ كما يسند الى المتسبب التام كذلك يسند الى المتسبب الناقص لان المدخلية الناقصة معتبرة عرفا للاسناد وليس

في تقسيم اللفظ الى الجزئي والكلي

ذلك خروج عن وضع المفرد ولا المركب الا ترى ان قول القائل ضرب زيد قائم ابوه قد وضع اجزاء الجملة في مفرداتها وآحاد اسنادها مع انا نجزم على اوضاع المفردات بمقتضى استصحاب الرتبة لزيد لانه موضوع بجموع الشخص وكذا قولك جلس في الدار مع ان الاخذ باوضاع المفردات يقتضي بوقوع الجلوس بجموع الدار وقد يقال ان القرينة الخارجية من العقل او العادة ضمت بالكلام على وقوع الجلوس في بعض الدار قبل ان القرينة لانافي كون النسبة مجازية وبحثنا فيما يدعى انه لا يجوز في امثالها حقا لا في المفردات ولا في الاسناد ومن هنا يظهر ان جعل قولنا الله قد يجتلون اسما يعمهم في اذاهيم من المجاز في الكلمة بعلاقة الكل والجزء ليس على شيء لان جعل الاسامي في الاذهان عرفي يحصل الاطلاع عليه كما يظهر ايضا ان قول القائل حسن بديع قد عمل ما بحث الزند ليس مبنيا على اشتراك البد لفظا او معنى بين الكل والجزء ولا على التجوز في البد او في النسبة بناء على كونها موضوعة بجموع العضو لا للمفردات منه بانه على حدها بنفسها وكذا التركيب بناء على ثبوت الوضع فيه لكن نسبة العمل الى البد حقيقة في العرف والعادة الى ما يعم الاستيعاب البعض لا بمعنى انها حقيقة عرفية بعد كونها حقيقة في الاستيعاب اللغوي بل بمعنى ان مجاري الاسناد من حيث اداء الامر والامر الموضوع المتلقى من الواضع هو وضع المفرد والهيئة التركيبية الموضوعة للاستناد على اختلافهم من حيث النقصان والتمام والاضافة والتوصيف ونحوها ودعوى انها مجاز عرفية ولم تكن مجازات لغوية من حيث المفرد او من حيث المركب مجازات لغوية كعجبت العسكر فارق بعضه ليس مبنيا على شيء من الشاذ والنجوز ثم الظاهر ان مثل اثبت المنبر الخطيب ما هو مجاز عقلي يرجع الى الاسناد لا الى الكلمة كما هو واضح ولا في المركب لان التركيب حقيقة الا في الاسناد وقد يدعى في محل ما يرجع الى الكتابة ونحوها من الممكنات التي لم يقصد منها افادة مدلولها المطابقي **فالتحقيق** فيها ما هو المحقق في الكتابة من كونها مجازا او حقيقة كان حق الحقيقة بانها المستعملة في الموضوع له المقتضى ضمن مجاز او لا ضمن حقيقة وذلك كالاخبار التي يقصد منها لازم الاخبار لا نفسه لا لازم المفردات وهذا ظاهر لا امر لا ملاسنة التي يقصد من انشاء الطلب بها حصول المطلوب فان الظاهر انها ترجع الى نحو الكتابة في مدلول المركب دون المفرد وكذا مثل قولك الله اكبر في مقام التعجب كثيرا ما يستعمل هذه الكلمة اظهارا للتعجب بخلاف مثل قولك انا عبدك في مقام اظهار الذلة لامكان القول بانا نجد العبد مثلا كتابة عن الذليل او مجازا من باب ما ذكرنا ان الحق في المسئلة المتنازع فيها بين العلماء من مسئلة امر التجوز في المركب التجوز في المفرد هو التفصيل بالله الهادي **بل بعضهم** بملاحظة معناه الى الجزئي والكلي والكلي الى الممكنات والمتواطي وقد عرفت في تقسيم الوضع بملاحظة الموضوع له تعريف الكلي والجزئي وان النكرة داخلة في الثاني بناء على كونها موضوعة بوضع واحد اما على تقدير كونها موضوعة بأوضاع متعددة بعدد افراد الاسم المنكر داخلة في الكلي جدا الكونه من سنخ سائر الاجناس وكذا التنوين بنوعيه المنكن فانه اما كلي ان اريد بالنكرة المتنازع فيها وكليتها ما يدل على الفرد المنتشر لا مطلق النكرة ويمكن ان يقال ان التنوين دائما للتمكن والفرق بينه مستفاد من الفرينة الخارجية اذ الفارق بين تنوين التمكن وتنوين التنكير ليس الا القرائن المحفوفة بالكلام من الخارج والداخل فلولا قرينة الاخبار في مثل جاءني رجل وقرينة الطلب في مثل ادخل السوق واشتر لحما لم نفهم الفرد المنتشر من حاق التنوين وان ابيت عن ملاحظة قرينة الطلب لكونه قرينة على الفرد المنتشر فلا ابيت عن كون المراد بسوقا فرده لان الطلب كما يتعلق بالفرد كذلك يتعلق بالكلي ايضا والتنوين عند المشهور كما يجيء التنكير يجيء التمكن ايضا ومن اين يعلم ان المراد في مثل اكرم رجلا فرد الرجل لا جنسه ثم ان الكلية والجزئية كما تعرضان للاسماء كذلك تعرضان للحروف والاضافة النسبة الى كل واحد من هذه الثلاثة ولم اجد من اعدها التصريح باختصاصها بلفظ دون لفظ غير ان المحقق القمي يظهر منه تسليم عدم عروضها للحروف الى الفوم وحجته بان عدا استقلالا معاني الحروف يمنع عن اضافتها بالوصفية وفيه اولا انا لم نحقق صدق النسبة المزبورة وان ذكره بعض المحققين بل المحقق خلافه كيف وقد عرفت منا نقلا عن بعض المحققين مع التشكيك في ان معاني الالفاظ التي هي المقصود الكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا بين ثبات حقيقة الاعم منها ومن بقية ثبات الاضافة بعد كل البعد اختصاص تلك الامور بغير الحروف واما ارادة من علم تقسيم الحروف اليها عند وجود القسمين فيها معا فهذا مطرد في جميع الالفاظ كما لا يخفى وثانيا ما وجه به من عدا استقلال معاني الحروف لا ساس له بالمقام لانا نقول ان عدا الاستقلال يمنع عن الاضافة بها في موارد الاستعمال فهو حق لكن الكلام ليس في ذلك وانما الكلام في ان عدا استقلال يمنع عن الاضافة بها في الواضع فهو ممنوع والا امتنع الحكم عليها بعدا الاستقلال ايضا وان اراد ان الجزئية والكلية ليستا من الامور المعتبرة في مدلول الحروف شرعا او شطرا فهو يجري هذا الاسم ايضا بما سبق اليه الاشارة في تقسيم الوضع الثاني وقد بين كما مر ظاهرا سابقا ان المراد عدا اضافتها بها استقلالا وان اضيفت بها تبعا للمتعلقات فانها حروف كما عرف في المتابين لكن التنبيه لانا في اصل الاضافة فلا وجه لتخصيص التقسيم بغير الحروف هذا حال الحروف واما سائر ما يشاركها في عدم الوضع وخصوصية الاستعمال من الاسماء فالامور المختصة مرجع جميع موارد الاستعمال فلا وجه لاخراجها عن التقسيم ايضا كما فعله

لان الموضوع له نفس الخصوصيات وليس لها معنى سواها حتى يلاحظ عدم الانفكاك بالنسبة اليه هذا على راى المتاخرين واما على راى القدماء فهي ايضا داخلة في المفهوم وتمام من الكلي كما صرح به صاحب المحصول بما هو والمواطي والمشكك صفتان عارضتان للالفاظ بملاحظة نفس المعنى الموضوع له تارة وبملاحظة الاستعمال اخرى والاول عبارة عن اخلاق صدق المعنى على افراده بالاولية والاولوية والشدة والضعف وعدمه وعلى هذا يجري استعمال لفظ المشكك والمواطي في المنطوق والثاني عبارة عن اخلاق ظهور اللفظ في افراد الموضوع له وعدمه وقد مر هذا ما يؤيد ان اطلاق المطلق ينصرف الى الفرد الشايع وقد سبق في الوضع التعييني بيان مراتب الانصراف فتذكر وهذا اصطلاح من الاصوليين فان المشكك عندهم ما يختلف ظهور كل افراد الموضوع له فافهم ثم اعلم ان ظهور مواد استعمال المشكك في هذا المعنى لم تثبت بعد عندنا وبمكن ارجاعها الى الاول ادعاء لان علة انتهاب حكم المطلق الى الفرد النادر مظنة الوجود خروجه عن حقيقته بكثيف عن ضعف صدقه عليه لو كان وجود اصل الطبيعة فيه اكدا واقوى بحسب نفس الامر مثل لفظ الماء مما ينصرف الى بعض افراده او انواعه كغير ماء الكبريت وهذا الانصراف بوجب توهم خروج ماء الكبريت عن حقيقة الماء التي هي الجسم الرطب السيال وانكان صدق هذه الحقيقة عليه مساويا لصدقه على غيره او اكدتم انه لا يلزم في وجود المشكك بالمعنى الاول واما بالمعنى الثاني ففي وجوده بعض اشكال مر هو البدي وكذا البالغ حد اجمال اللفظ بحيث لا يرتفع اشكاله فيه ثم في وجود جميع مراتب المشابهة بما تقدم حتى المرتبة الموجبة لحمل اللفظ على الفرد الشايع من دون بلوغه حد النقل اشكال قد مضى مذكورا في باب المطلق والمقيد ووجهه ان انصراف اللفظ الى بعض الافراد دون بعض انكان مستندا الى المرتبة لزم خلاف الفرض اذ المفروض انصراف نفس اللفظ بالمشكك ومع استنادهم الخصوصية الى المرتبة يكون نسبة اللفظ الى جميع افراد الموضوع له متساوية ولو قبل ان هذا مجرد اصطلاح كان جميع الالفاظ مشككة فيبطل التقسيم وان لم يكن مستندا الى المرتبة فهو امر ممتنع الابتعاد عرفا فالنقل لاستعمال الترجيح بلا مرجح ودعوى كون الشيوع مرجحا مبني على اعتبار مطلق الظن بالمراد ولم يثبت ان لم يكن خلافه ثابتا وبقية الكلام يأتي ان شاء الله الموفق

بديعة بتقسيم اللفظ بملاحظة نفس الموضوع له اما الى مفرد المعنى ومتكثره والمتكثر الى المشترك والمنقول واما الحقيقة والمجاز فهما صفتان عارضتان للفظ بملاحظة الاستعمال لا بملاحظة نفس الموضوع له ومن جعلهما من اقسام متكثر المعنى كما هو المعالم فاراد بالمعنى المستعمل فيه وبالتكثر من حيث انحصار الالفاظ في متكثر المعنى بجواز التجوز بها فتدبر والقسم هو ما قلنا وهذه اصطلاحات وضعوها الناظر بها الى اراده بسهولة **اما المشترك** فله تعريفات احسنها على ما في غاية المرام وهو اللفظ الموضوع لمعنيين بانضمام الاول زيادة قيد ليخرج المنقول ونحوه هذا هو المعروف في تعريف المشترك وزاد بعضهم قيدا بعد المناسبة بين المعاني فاعلم سهوا واراد من عدم المناسبة عدم ملاحظتها وهو جيد والمرجل ايضا كما سنذكره والمقصود عدم الاخبار باعتبار ترتب الوضعين وهو الوضع الاول ذا الاول فالمنقول والمرجل ما كان موضوعا لمعنى اولا ثم لمعنى اخر وبتغاير ان زال بهجر المعنى الاول بحيث لو استعمل فيه احتاج الى نصب القرينة كما في المجاز ذات معتبر بحيث الثاني وبانه ملاحظة المناسبة بين المعنى الاول والثاني معتبرة في المنقول دون المرجل هذا هو الصحيح بحسب المنقول والمرجل ويظهر من العالم ان المنقول والمرجل قسم من اقسام المجاز حيث جعلها والحقيقة والمجاز تما بحسب الوضع بواحد فا ورد عليه سلطان المحققين بانه خلاف تصريح القوم لانهم يقولون بان المنقول والمرجل من المعاني الحقيقية الموضوع لها الالفاظ واخرى بان استعمال المرجل حينئذ غير صحيح لانا الاستعمال الصحيح فاش عن الوضع او المناسبة ويمكن الجواب عنها بعد التنزل بكلام صاحب المعالم انه ما هو الغالب في المنقول من كون الوضع فيه مخصصا بانه مبني على ما اشرنا اليه من تعريفنا الوضع من اخصية مسببا التعيني وان اطلاق الوضع على النحوين مبني على التجوز باعتبار بعض العلايق الذي اشرنا اليها هناك فلا منافاة بين كونه من الحقايق وعدم ثبوت الوضع له والتسرتي كلامه ما يدل على عدم كونه حقيقة بل الظاهر قوله وان غلب وصريح كونه حقيقة لان المراد بالغلبة هجر المعنى الاول باعتبار ما ذكرنا من الوضوح ان هجر المعنى الاول يستلزم اختصاص اللفظ بالثاني نعم لو قيل بان المرجل قسم من المشترك كما هو ظاهر الاكثر وصريح النهاية ان والقوانين اشكل ذلك بان المعروف في تعريف المرجل عدم اعتبار المناسبة بين المعنيين اذ اعتبارها العدم فلا يتان يكون وضع المرجل تخصيصا لان التخصص انما يحصل بالاستعمال ان التجاوزية المبنية على ملاحظة المناسبة وهو منتف في المرجل وجعل عدم المناسبة بينهما علاقة التجوز خروج عن الفرض وهو كون الوضع في المرجل غير مبني على ملاحظة المناسبة بالمعنى الاعم الشامل لعلاقة التضاد وح يخرج المؤلفة على عبارة المعالم في خصوص المرجل دون المنقول ثم ان جعل المرجل من اقسام المشترك مبني على عد اعتبار هجر المعنى الاول في المرجل لوضوح عدم مساعدة الاصطلاح على صدق المشترك عليها هجر احد معنييه دون الاول المنقول ايضا وهو خلاف ظاهر الاكثر ان ادرجوا المنقول في تعريف الحاجبي للمشترك وح فلا يبقى فرق بين المشترك حتى يبقى

بالمرتجل دون بعض ثم لو نقل باعتبار احد المناسبتين المعتبرين في المرتجل صح تقسيم المشترك الى مرتجل وغيره ولكنه كان يحتاج من كلمات القوم كما تقدم الا ان المرتجل وكثير من الكلمات منهم المشترك واما ثانيا فلانهم يعبرون بالمنقول والمرتجل باعتبار المناسبة بحسب الاول دون الثاني وقد اعترف بالبعض الغير حيث جعل احد هذه المناسبة في تعريف المرتجل معتبرا وقد بين ان المرتجل ما كان احد وضعيه من الواضع والاخر من العرف مع بقاء المعنى اللغوي بان كان اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى ثم في العرف طرء عليه وضع اخر لمعنى اخر ابتداء من دون ملاحظة مناسبة المعنى اللغوي فالمشترك على قسمين **احدهما** ما كان جميع اوضاعه من الواضع **الثاني** ما كان احد الاوضاع من اهل العرف فالاول هو المشترك والثاني هو المرتجل وهذا ظاهر الفتازاني وهو حسن هذا ورد على تعريف المنقول بحسب المشترك المشترى ببعض معانيه لان غير المشهور يحتاج في ارادته الى نصب القرينة **ويدفع** ولا يجمع سلامته الشهرة فجرى بعض المعاني الا على القول بالتوقف في الجاز المشترك او الحمل على المعنى الجازي **وثانيا** بان المراد بالهجر ما يجوز الى نصب القرينة الصارفة لاطلاق القرينة **وكيف كان** فالمنقول بالمعنى الاعم او الاخص ينقسم الى تخصيصي وتخصصي وقد سبق في تقسيم الوضع ان منشأ التخصص اما واضع الاسماء الاجناس المجردة عن القرينة خلافا لبعض المحققين كما في الفوائد **والثاني** اعني التخصصي اما ان يجري مع سلامته الاربع التخصص **في نظرها** اولا فالاول هو حمل اللفظ على المنقول اليه بمجرد تلك الثمرة من غير نظر الى المنقل التخصصي مطلقا **اما مع** سلامته الاربع **واما مع** عدمها فلان اصالة تاخر زمان الاستعمال عن زمان حصول التخصص يقتضي حمل اللفظ على المعنى الثاني ولا يعارضها اصالة عدم التخصص في زمان الاستعمال لان التخصص ليس بحادث مستغنى عن الاستعمال بل هو من قبيل لوازم الماهيات التي وجدانا الاصل بها يقتضي جريانها في ملزوماتها والمفروض عدم جريان الاصل في ملزوم التخصص الذي هو الاستعمال اذ لا يرتقي بلوغ الاستعمال درجة النقل **واما مع الكلام** في الاستعمال الذي بلغ اللفظ عنده درجة النقل لان بين ان الاصل في اللازم انما يجري اذا كان الملزوم يجري **واما مع** عدم جريانه فهو يجري في اللازم بين ان الاصل هذا حصول خصوصة التخصص قبل الاستعمال لاحدهما بالاستعمال **تم واما ثانيا** فلان الاصل في بحثه في التاريخ الفائدين وليس هذا من الاصل المثبت لانه انما يكون في اثبات الاحكام الشرعية بواسطة اللوازم العقلية والمفقود من الاصول في هذه المقامات من يثبت بعض الاحكام الشرعية بحمل اللفظ على المعنى الحقيقي والجازي فاذا ثبت التقارن بين كون المراد هو المنقول اليه لانا الاستعمال المقارن لحصول النقل هو النقل التخصصي لا بحسب الاول الكاشف بالتامل **واما ثالثا** فلان اعتبار هذا الشرط اعني معلومية التاريخ في الاول والثاني انما اذا جعل التاريخ مقارنا من هذا الاستعمال قبل النقل واما اذا عد النقل اعني التخصص قبل الاستعمال لا بحسب فيه التقارن بقي الاعلى بعض الوجوه البعيدة فالتنبيه هنا بجعل الكلام من قبيل الانسان لا يخلو اما ان لا يصير شيئا او لا يبقى بهيئته مدة مع كون الحكم في السكوت عنه اعني الاول هو **وقال بعضهم** ان الاول اعني النقل التخصصي في العرف بعيد عن مجاري العادة وانما هو نوعي مبني على مجرد الامكان فلا يقدر بوجوده فالعادة تقضي بضبط تاريخه كما هو الشان في كل امر بديع يخترعه الرئيس فلا يحسن فيه جعل التاريخ الا على وجه التدوين التي لا يلتفت اليه بخلاف الثاني فان الغالب فيه لو لم يكن هو الجهل بالتاريخ فلا اقل من مساواته لصورة العلم فهو المحتاج الى شرط معلومية التاريخ دون الاول وهو جيد بل لا بد في اخراج كلامه عن الاستهجان الفاحش من الحمل عليه لكنه بعد هو ون على مخترعه ما اشرنا اليه من اصالة عدم حصول التخصص قبل الاستعمال والله الهادي **القول في الحقيقة والمجاز** وهما اسمان عارضان للالفاظ بملاحظة الاستعمال والكلام في تعريفهما وتحاسمهما وفي الطرق المثبتة لهما وبعض ما يناسب ذكره في المقام الثالث **بل يعتبر** الحقيقة العتر فعيلة من حق بمعنى الفاعل او المفعول والتاء للتانيث على الاول وناظر على الثاني لاستواء المذكر والمؤنث في الفعيل بمعنى المفعول ويمكن ان تكون ناظرة على الوجهين ولعل الترجيح عند المتامل هو ان الاصل في التاء ان تكون للتانيث فلا يصار الى غيره مع امكان ابقائها فعلى اسلوبها على الوجه الاول مع عدم الامكان كما على الوجه الثاني لتعين ان تكون ناظرة **وشيء اخر** ان لفظ الحقيقة بعد نقلها الى المعنى الاصطلاحي تشبه بالجوامد لعدم كون الملحوظ فيها بعد النقل ما لوحظ في وضع الاصل اعني الوصفية وان كانت تلك الملاحظة معتبرة في اطلاقها عليه قبل تحقق الوضع وبعد غلبة الاستعمال على الوصفية لا معنى لمراعاة مطابقتها للموصوف المعتبر في التانيث حتى تكون التاء علامة لذلك المطابقة فتعين كونها ناظرة ولو انغض عن ذلك وجوز المطابقة فغير مراعاة الجهة الاصلية العارضة لها اتم وجه مصحح لجعل التاء فيها ناظرة وكونها للتانيث على الثاني اتم وجه في شرح التلخيص محكي عن صاحب المفتاح واصطلاحا هو اللفظ المستعمل فيما وضع له من حيث انه كذلك وهذا احسن من تعريف الحاجبي ومن تبعه حيث عرفوها باللفظ المستعمل فيه وضع اول لاشتماله على جملة من التاء وبلاغة الغير الابهة بالحدود كما يظهر

المتبع والمراد باللفظ ما يعم المادة والهيئة والمفرد والمركب بناء على ثبوت الوضع للمركبات وخرج بقيد الهيئة اللفظ المهمل فانه لا وضع في الموضوع له المحقق مع القرينة لانه مستعمل فيما وضع له لكن لا من الهيئة المزبورة ويمكن استدراك هذا القيد لان المتبادر من الاستعمال في الموضوع له كونه كذلك في زمان الاستعمال خصوصا اذا بدلنا قولنا ما وضع له بالموضوع له لان المشترك مجاز فيما انتفى عنه المبدء على المختار وبدفع بانه لولا تقييد الهيئة لانتفض التعريف بما اذا استعمل لفظ موضوع لمعنى في اصطلاح في المعنى الذي وضع في اصطلاح اخر فانه مجاز قطعا مع انه لفظ مستعمل فيما وضع له في زمان الاستعمال لكن لا من حيث انه موضوع له وكذا ينتقض بما اذا اشترك لفظ في احد معنيين بعلاقة الاخر لا بملاحظة الوضع لان المستعمل فيه في هذا الفرض موضوع له اللفظ في زمان الاستعمال ومن هنا ظهر ان قيد الهيئة لا داعي الى اخراج ما ذكر بقيد في اصطلاح به التخاطب لانه لا يحصل به الاحتراز عن الفرض المزبور الا ان يمنع صحة هذا الاستعمال لانا نعد ولا عن السبب القوي اعني الوضع الى السبب الضعيف اعني العلاقة امر غير معهود وفيه ان جميع المجازات كذلك لان العدول عن الالفاظ الموضوعة واراده المعاني المجازية بالالفاظ المجازية عدول عن السبب القوي الى الضعيف لتحصيل مزايا المجاز نعم يمكن ان يقال ان الفرض المزبور مما لا يشملها تلك المزايا في الجملة وان اشترك لا بد من القرينة المعينة فاذا استعمل في احد معنييه بملاحظة العلاقة لا الوضع فهذه الملاحظة لا يمكن الوصول اليها بالقرينة القائمة المعينة ونصب قرينة اخرى دالة على الملاحظة المزبورة خارج عن حالة التجوز لان قرينة المجاز قرينة على ارادة المعنى المجازي لا على التجوز وان دلت عليه بالتبع بل نصب القرينة على التجوز يخرج الكلام عن افادة المجاز مثلا اذا قيل ابيض هنا جارية ثم قيل ان الملحوظ في هذا الاستعمال العلاقة دون الوضع نصبا للقرينة الثانية خرج عن اللفظ المطلوب في المجازات ودخل في المضمرات وانما قلنا المجاز انما يترتب عليه ما يترتب من الانتقال من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي باعتبار القرينة الصارفة وليس ما نحن فيه كذلك فافهم فانه لا وجه للعدول من قيد الاصطلاح الذي اعتبره القوم الى قيد الهيئة كما فعله بعض الاجلة **واما المجاز** لغة فهو مفعل من جاز بمعنى تعدى ونقل او الى المجاز بعلاقة الكل والجزء **ثم** الى المعنى الاصطلاحي المقابل للحقيقة كما قيل وظاهر هذا النقل الى المعنى الاصطلاحي خاصة وهو مطابق للاصل مع عدم قيام شاهد على النقل الاول وبعلم حاله بالمقابلة بعد جعل المقسم الاعم المنقسم الى الاستعمال الصحيح اذا لم يكن على وجه الحقيقة فلا بد ان يكون على وجه المجاز هذا هو الكلام في تحديد الحقيقة والمجاز **بقي الكلام** في الكناية وما يشبهها من انواع المبالغة والبلاغة قيل انها ثم الثة واسطة بينها عند المبانيين ودنيا الاصوليين وقيل ان مغايرة اصطلاح الاصوليين لفظي الحقيقة والمجاز لاصطلاح المبانيين وسائر علماء الادب غير ثابتة بل الظاهر الاتحاد لان تعريف الاصوليين لهما عين ما عرفنا به المبانيون كما لا يخفى على المتتبع نعم الاشبه بمقاصد الاصوليين جعل الكناية قسما من المجاز لان غرضهم من تقسيم اللفظ الى الحقيقة والمجاز تمييزهما هو الاصولي لهما الاستعمال عن غيره حتى يتفرع عليه الاستعمال الا ان الخالية عن القرائن كل ما يجري على خلاف الاصل في الاستعمال الا ان يساعد راجح في المجاز المصطلح حقيقة لاحكما سواء كان المستعمل فيه هو المعنى الموضوع له ام لا الكن في بعض صوره وعلى هذا فلا مبناء على ما استغرب من ان الكناية لفظ مستعمل فيما وضع له بتخيل انه يخرج بذلك عن كل من الحقيقة والمجاز واما المبانيون فمنهم من جعل الكناية قسما من الحقيقة وهو ظاهر الفتاح ومنهم من جعلها واسطة بينهما وهو صريح محكي المفتاح قال المراد بالكلام المستعمل اما معناها وحده واما غير معناها وحده او معناها وغير معناها والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والكناية بشتركان في كونهما حقيقتين وبفترقان في التصريح وعدمه التصريح ويمكن ارجاع عبارة التلخيص الى هذا وهو مرضي المفتاح الى الا نجوز في الكناية خلوها عن اراده معناها الحقيقي الصحة قولنا فلان طويل النجاد ان لم يكن له نجاد بل هو ظاهر التلخيص حيث فسرها بلفظ اسند به لازم معناه صح جوازا اراده معناه ان لفظ الجواز صريح في عدم التعين ويمكن حمل ما سمعت من المفتاح على ذلك خصوصا مع ملاحظة ما ذكره من عدم اراده المعنى صريحا في الكناية فانه مبني على كون المقصود الاصلي من الكناية اراده اللازم واما اراده الملزوم فقد يتبع ويتوجه بان الكلام في ان الكناية قد يراد بها المعنى الحقيقي المجازي باعتبار القرينة الصارفة وليس ما نحن فيه كذلك فافهم فانه لا وجه للعدول من قيد الاصطلاح الذي اعتبره القوم الى قيد الهيئة كما فعله بعض الاجلة **واما المجاز** لغة فهو مفعل من جاز بمعنى تعدى ونقل او الى المجاز بعلاقة الكل والجزء **ثم** الى المعنى الاصطلاحي المقابل للحقيقة كما قيل وظاهر هذا النقل الى المعنى الاصطلاحي خاصة وهو مطابق للاصل مع عدم قيام شاهد على النقل الاول ويعلم حاله بالمقابلة بعد جعل المقسم الاعم المنقسم الى الاستعمال الصحيح اذا لم يكن على وجه الحقيقة فلا بد ان يكون على وجه المجاز هذا هو الكلام في تحديد الحقيقة والمجاز **بقي الكلام** في الكناية وما يشبهها من انواع المبالغة والبلاغة قيل انها ثم الثة واسطة بينهما عند المبانيين ودنيا الاصوليين وقيل ان مغايرة اصطلاح الاصوليين لفظي الحقيقة والمجاز لاصطلاح المبانيين وسائر علماء الادب غير ثابتة بل الظاهر الاتحاد لان تعريف الاصوليين لهما عين ما عرفنا به المبانيون كما لا يخفى على المتتبع نعم الاشبه بمقاصد الاصوليين جعل الكناية قسما من المجاز لان غرضهم من تقسيم اللفظ الى الحقيقة والمجاز تمييزهما هو الاصولي لهما الاستعمال عن غيره حتى يتفرع عليه الاستعمال الا ان الخالية عن القرائن كل ما يجري على خلاف الاصل في الاستعمال الا ان يساعد راجح في المجاز المصطلح حقيقة لاحكما سواء كان المستعمل فيه هو المعنى الموضوع له ام لا الكن في بعض صوره وعلى هذا فلا مبناء على ما استغرب من ان الكناية لفظ مستعمل فيما وضع له بتخيل انه يخرج بذلك عن كل من الحقيقة والمجاز واما المبانيون فمنهم من جعل الكناية قسما من الحقيقة وهو ظاهر الم

في تعريف الحقيقة والمجاز والكناية

المعنى الازمي كما جوز بعضهم انتفاءها في الثالث بينه وبين المجازات في كيفية الاستعمال وان قرن بقيضها بوجود القرينة المعاندة وعدمها فيما اذا قرن لفظ لا معنوي لانهم لان الكناية المقصود بها المعنى اللازمي خاصة لا بد ان تكون مقرونة بالقرينة المعاندة لئلا ينتقض الغرض

الثالث ان الكناية على اي قسم كان خلافا لما ينسب الى اصل وضع الكلام وكل مخالف للاصل لا بد ان يكون مقرونا بالقرينة المعاندة لارادة الاصل لان الكلام اذا لم يكن معه ما يعاند وضع الاصل فلا يصرف عنه الى غيره فما معنى قولهم في الفرق بين الكناية والمجاز بان الثاني يكفي فيه القرينة المعاندة دون الاول وايضا تعريف الحقيقة والمجاز مما حقق في العلوم الادبية في طرق النفي والاثبات اعني الاستعمال في الموضوع له وعدم الاستعمال فيكف يعقل كونهما مما ثالثا ولا بد في كشف الغطاء عن حقيقة المقام من تمهيد مقدمة موضحة للمرام **فنقول** ان في مقام التكلم والمحاورة امورا ثلاثة ذكر اللفظ واحضار المعنى والغرض الداعي ثم الغرض الداعي قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها كالاغراء بالجهل ومحافظة النفس والعرض كما في بعض اقسام المتورية والتعمية والاكراه وغيرها من الوجوه الخارجة عن وجوه الافادة وغرض الافادة ايضا على اقسام ثلاثة لان المقصود من الكلام قد يكون افادة معناه وقد يكون افادة لازم المعنى وقد يكون افادة لوازم الحكم والاخبار وتحصل من الملفق من الوجوه الثلاثة احد الاقسام الاثنا عشر والكلام هنا في بيان اقسامها اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان استعمال اللفظ في المعنى عبارة عن الامرين الاولين اعني ذكر اللفظ وارادة المعنى واحضاره في النفس واما غرض الافادة فالظاهر عدم اعتباره في حقيقة الاستعمال المذكور في تعريف الحقيقة والمجاز لبداهة ان الموتى والملقن والمكره مثلا قد يقصدون من الالفاظ معانيها فلا يصح سلب الكلمة المستعملة عما يجري فيه الاستعمال من تورية وتعمية واكراه **فان قلت** ان الموتى لا ضرورة داعية له لاحضار المعنى لان الاغراء بالجهل الذي هو المقصود باستعمال اللفظ المجرد عن القرينة مثلا يحصل بذكر اللفظ المعنى عند استعمال الكلمة اذا لم يحضر وكذا الملقن والمكره اذا لم يكن هناك ارادة المعنى واحضاره في النفس لم يتحقق حقيقة الاستعمال لوضوح اعتباره في مفهوم الاستعمال ولا لا يصدق على كلام النائم والهاذل واللاعب والملاعب مما لم ينو كلمة مستعملة **قلت** اولا انه منقوض بما اذا كان الغرض من الكلام افادة اللازم فان ارادة الملزوم حينئذ واحضاره في النفس لم يعرض ايضا لاساس الغرض الذي هو الانتقال الى اللازم لكونه قهريا حاصلا من ملاحظة السامع وضع اللفظ وملاحظة القرينة ومستحيل ذلك وثانيا انا نتكلم على تقدير ارادة الموتى معنى من اللفظ واحضاره في نفسه كما هو المحسوس بالوجدان في حال التورية وكذا حال التعمية ونحوها وتذكر صدق الاستعمال الخ مع علم كون غرضه شيئا من الافادة بالتسبب الى المعنى المنوي بل بمحض الاغراء بالجهل فظهر ان صدق استعمال اللفظ في المعنى لا يتوقف على كون المقصود من الكلام اصل الافادة فضلا عن افادة ذلك المعنى نعم الظاهر اعتبار اصل الغرض في الجملة في صدق الاستعمال لعدم صدقه على مثل ما يصدر من العابث والهاذل فضلا عن النائم واما الاشكال المشار اليه فيحسم بعد التنقيح بما اذا قصد من الكلام افادة المعنى لا افادة لازمه لان الحكم لعدة ضرورة داعية له الى قصد المعنى من اللفظ اي احضاره عند اللافظ بل لوجود ذكر اللفظ الموضوع فيجرده يحصل افادة المعنى ولو لم يقصدها اولا بانه شبيه في بادي البدء بالغاء الشاهد بالعيان ان المعاني كثيرا ما تكون مضمرة في الخواطر الصورية المشار اليها **واستوضح الحال** بالمراجعة الى وجداناتك ثم ان الحالات ثلاث اذا اردت التكلم على وجه التورية تورد من اللفظ معنى يخالف ظاهره واردت التكلم على وجه التعمية اردت من اللفظ معناه وتدلك عليه قرينة الى البناء عما اتفق عليه الكل من جواز الكذب للضرورة مع ان المضطر الى الكذب لاضرورة له الى قصد المعنى فان ضرورة الكذب تندفع بمجرد اصدار اللفظ الظاهر في معناه الموضوع له مثلا سواء قصد المعنى معه اولا وشأن المتفق عليه من عدم حظر طلاق المكره وبيعه ونحوهما من العقود والافشاء ان معه اتفاق الاكراه انما يوجب الى اللفظ فالغرض الداعي الى اجراء صيغة الطلاق عند الاكراه انما يحصل بمجرد ذكر اللفظ لان قصد المعنى امر قلبي لا يفعل الاكراه عليه فلا يتصور للطلاق المكره عليه مخرج مصداق خارجي وثانيا ان الموتى والمتفي والمكره والملجئ الى الكذب قد لا يكون ملتفتا الى مجرد اللفظ عن المعنى فضلا عن المعنى المنوي المخرج باعتبار جريان العادة على ارادة المعاني من الالفاظ المستعملة لان قصد المعنى من اللفظ امر عادي لان الباعث على قصد المعنى والداعي الخ ثلاث الاحوال وما شاكلها هي العادة الجارية في العرف وهذا مثل تقييد المطلقات بالمعهود المتعارف الغالب الشائع مع عدم قصد الاحتراز منها فكما ان ذكر بعض الالفاظ المجرد لغرض الافادة لا يجرد انتفاء العادة والتعارف كذلك قصد المعنى في بعض الاحيان انما هو باعتبار جريان العادة فالباعث الخ ليس غرض الافادة فظهر مما ذكر ان قصد المعنى قد ينفك القصد بافادته من الكلام شيء اخر المقصود بالافادة فقد يكون عين المستعمل فيه وقد يكون غيره وقد يكون واحدا وقد يكون متعددا وان منعنا عن تعدد المستعمل فيه كما هو الاشهر اذ لا ملازمة بين عدم جواز تعدد المستعمل فيه وعدم جواز تعدد المقصود بالافادة فان الشان امر غير منضبط يختلف باختلاف مقتضيات الاحوال بخلاف الاقسام الاثنا عشر فانها

منوط على الرخصة الوضعية شخصا كما في الخطابة او نوعا كما في المجازات اذا تحقق ذلك فاشتهر وقع الاشكال المزبور منها **اما الاول** فلان قول صاحب المفتاح منزل على نفي المقصود بالافادة لا نفي المستعمل فيه وكيف لا يكون كذلك مع ان عدم استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي مما اطبق عليه كل ادباء اصولي وليس كلامه هذا مبنيا على اخباره جواز الاستعمال فان سبيل الكلام لافادة اللازم والملزوم امر معنا وعند البلغاء مرضي عند العلماء طرا وجواز الاستعمال في المعنيين بمكان من الشذوذ فالاولى ما بالجملة ارادة المعنى في باب الكناية لا يراد بها استعمال اللفظ في المعنى بل يراد بها تعلق الغرض بافادة نفس حاصل كلام المتكلم ان المعنى المقصود بالافادة اما ان يكون معنا اللفظ الحقيقي او المجازي او هما معا فالاول هي الحقيقة والثاني هو المجاز والثالث هي الكناية نعم في تطبيق كلامه على ما قلنا بعض التكلف الذي يظهر للمتدرب **واما الثاني** فلان الفرق بين المجاز والكناية المراد بها خصوص اللازم هو ان المستعمل فيه والمقصود بالافادة في المجاز معنى واحد وهو اللازم وفي الكناية معنيان احدهما المستعمل فيه وهو الملزوم والثاني المقصود بالافادة وهو اللازم لان الكناية التي اريد بها اللازم خاصة كيف تكون مستعملة في معناه الحقيقي مع عدم وجوده نحو مثل قولك طويل النجاد بحيث لا تجاد له لانا نقول عدم وجود المعنى انما يمنع عن تعلق القصد بافادته من اللفظ لا مجرد قصده واخباره مقارنا لحال صدور اللفظ فافهم هذا حتى يتم الفرق بالقرينة الكائنة عن الاتحاد وعدمها فان قلت مستعمل اسم اللفظ في اللازم الذي هو المقصود بالافادة فهو المجاز والا فهي الكناية لان الاستعمال عند عدم القرينة محمول على وجه الحقيقة **واما الثالث** فلان المراد بالقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي في المجاز دون الكناية هي التي تعاند كون المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة فانها امر لازم في المجاز لان المقصود منه افادة المعنى المجازي خاصة بخلاف الكناية اذ ربما لا يستدعي ذلك وان كانت مما معها احيانا مع كون المستعمل فيه خصوص المعنى الحقيقي اذ بين ان قرينة المجاز تعاند كون المعنى الحقيقي مستعملا فيه والكناية ليست كذلك ومثل هذه القرينة لا تأبى الاستعمال في المعنى الحقيقي في جميع افراد الكناية حتى ما يقصد بها افادة خصوص اللازم وهذا وضح الان ان اللازم ان يفرق بينهما بان المجاز يلزم فيه القرينة المعاندة والكناية لا لانها ليست بلازمة وهذه لطيفة فافهم وذكرت هذا لاشكال لبعض فضلاء العصر في البيان **فاجابني** عما ذكره السلطان ان المجاز يلزم قرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي فقط مستعملا ومنضما مع ارادة المجاز والكناية لا تستدعي مثل هذا القرينة بل قرينة معاندة لارادته مستعملا خاصة وكلام علماء البيان مبني على جواز استعمال اللفظ في المعنيين وهو كما ترى **واما** الاشكال الرابع فالظاهر ورود على من جعلها واسطة بين الحقيقة والمجاز لان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له بانفسها ما عرفت عليه من تعريفها وقد عرفت ان جميع اقسام الكناية مستعملة فيما وضع له الا ان بنى ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة في الموضوع له الذي قصد افادته من الكلام خاصة لا مطلقا وكذلك المجاز وانما تركوا هذا القيد في تعريفها لقلة ما هو الغالب المتعارف من ان المستعمل فيه مع المقصود بالافادة يخرج منها الكناية لعدم كون الموضوع له خاصة مقصودا بالافادة بها وهو حسن الا ان الاولى بكلمات القوم كون الكناية قسما من الحقيقة المصطلحة وان شاركت المجاز في الاحتياج الى القرينة **وفي بعض** الحقيقين هنا تحقيقات باكرة وافادات فاخرة وتحصل مجموع ما ذكره بعد المساعدة على ما ادعيناه من تعلق القصد احيانا بافادة غير المستعمل فيه هو ان مناط الاستعمال الحقيقي كون المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة بالذات فما كان من الكناية من هذا القبيل فهي داخلة في الحقيقة وان قصد معها افادة اللازم ايضا بالتبع وما كان منها مسوقا لافادة اللازم كذلك فهو مجاز وان تعلقت ارادة المعنى الحقيقي صورة وصل اليه لمساعدة المجاز المعتبر عليه هذا في الكلام الذي يقصد به افادة لازمه اما ما يقصد افادة لازم الحكم ونحوه من الفوائد اللازمة لمفاد الاخبار دون الخبر كالتلذذ واما الدعوة فهو داخل في الحقيقة لكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وان قصد بافادته توسيع الاخبار دون الخبر بها **اقول** يرد عليه انا اذا قصدنا من الكلام افادة المعنى ولازمه على وجه الاستقلال فعلى ما ذكره يخرج عن كونه كناية معتبرة وكان من الاستعمال في المعنى الحقيقي المجازي لانه فسر الاستعمال في غير المعنى الحقيقة والمجاز باطلان اللفظ وقصد افادة المعنى كذا بالذات ومن المجاز تعلق القصد كذلك بافادة اللازم والملزوم معا وبنحو هذه مثل هذا الاستعمال مع مجازيتها نظرا الى شيوع مثل ذلك في المحاورات حضوصا في التخاطب بعضها ظاهر كل القوم فانهم يعبرون بالكناية بذكر اللفظ وارادة اللازم مع جواز ارادة الملزوم منه دون اشارة الى واحد من الامرين دفعة عرفت كلام صاحب المفتاح وتصريحه بان الكلمة المستعملة اذا اريد بها معناها وغير معناها فهي الكناية فان زعم ان ما ذكره مراد القوم فلم نجد عليه شاهدا بل وجدنا الشاهد على خلافه وان اراد تخطئهم فالخطب سهل انا نخصصنا عما نجد من شيوع هذا الاستعمال **وثانيا** ان الفرق بين الكلام المقصود بافادة لازم الاخبار ولازم الخبر لم يات في اثناء بيان موجبه فلو كان

فی تعریف الحقیقة والمجاز والکنایة

الثانی داخلا تحت المجاز لزم ان یکون الاول ایضا کذلک مع ان فساد الثانی معلوم لعدم صدق المجاز علیه بل الاشارکة فی الحکم ایضا ظهر شکلا فان المقصود من الکلام افادة الحکم او لازمه فلیس هنا اصل یرجع الیه لو شککنا فی صدق الکلام وکذا یتم اذا شککنا فی القسم الاول واذا الکلام مسوق لافادة المعنی لکافادة الملزوم فالاصل هو الاول کما سنشیر الیه انتهی فالثانی داخل فی حکم المجاز وخارج عن حده بخلاف الاول فانه خارج عنهما فالاظهر هو جعلهما جمیعا بین الکنایة والمجاز فی تشبیه الاستعمال وان المقصود بالافادة غیر المستعمل فیه بخلاف الاول فانه یتحد مع المستعمل فیه وبهذا یفارق بعلاقة الاول دون الثانی **تشبیهات الاول** اقامة قرینة علی عدم ارادة المعنی الموضوع له لا اصالة فکذا وصلة الی الانتقال الی اللازم مثل قوله فلان طویل النجاد اذا لم یکن له نجاد وعمدة الذل فی مقام بیان شجاعته او علو شأنه ورفعة قدره فالظاهر خروجه عن الکنایة المصطلحة لوجوب محافظة ارادة المعنی الحقیقی ولو مسورة فی جمیع اقسامها کما انتفع فاذکره

الثانی فی من کونه کنایة مبنی علی ما افاده یحیی الحقیقی وصلة افاده هنا فی الجواب عن الاشکال الثانی امکان ذلک وان المنع کون المراد بالاصالة الفهم الظاهر عند کونه مجازا ایضا لان الکلام لا یستعمل کل من الالفاظ فیما وضع له حتی الترکیب علی الوضع الاسنادی لانه قد استعمل فی محله فهو اما مجاز فی الاسناد او حقیقة ادعائیة نظیر قولهم عالمنا تشبث المنیة اظفارها **الثانی** انه یجوز استعمال الکلمة کنایة عن معنیین او ازید فاکان بینها وبین الموضوع له المناسبة المعتبرة لها عند اهل اللسان طبق کما استعملا اللفظ فی المعنیین علی القول بجوازه کان حقیقة الکنایة وما شابهها ترجع الی الاغراض والداعی الباعث علی الکلام المقصود لا الی استعمال اللفظ فی المعانی المتعددة وهل یقع جوازها علی ترخیص الواضع کما هو الحال فی استعمال اللفظ فی المعانی المجازیة فلو کان بعض معنی غیر معهود بین اهل اللسان نوعا او صنفا کان غلطا من الاستعمال ام یجوز الکنایة عن کل معنی یرید المتکلم صحیح بعض المحققین بالثانی وهو نظر لان وضع الحقیقة والمجاز من المحیی بین الحقیقة والمجاز ان والکنایات ونحوها کلها علی مجاری العرف والعادة وان لم یلزم بلوغ الاحاد او التنصیص من الواضع وبالجملة الفرق بینها وبین المجاز ان شکل **الثالث** انکاما یقصد الاخبار افادة غیر المستعمل فیه فیختلف المقصود والمستعمل فیه مثل بعض اقسام الکنایة ومثل الکلام المسوق لافادة لازم الحکم کلک یقصد فی الاثناء التوصل الی غیر الموضوع له الذی استعملت فیه الکلمة فیستعمل بعد فصل مثلا فی الطلب ویکون المقصود منه حصول شئ غیر الطلوب فهذا یتحد مع الحقیقة فی المفرد والکلام ملحقا بالمجاز فی الافتقار الی القرینة کما هو الشان فی الاوامر الابتدائیة وبعض اوامر التهدید علی احد الوجهین وانوعها بل یمکن ان یکون اکثر ما ذکروه لصیغة افعل من المعانی العشرة او ازید الحقیقتها اللغویة وهی الطلب بان یکون الاختلاف بینها فی المقصود لا فی المستعمل فیه کما عرفت وسیجیء انشاء الله تعالی لکن هذا موقوف علی کون الطلب غیر الارادة والا فالاختلاف فی موارد استعمالها حاصل لکنه غیر مضر المستعمل فیه دون الغرض ومثل صیغة افعل ادوات سائر الانشاءات واسمائها فیمکن ابقاء الاستفهام والترجی الواضعة فی الفرات کلها علی حقائقها اللغویة بان یکون الفارق بین الاستفهام الحقیقی وغیره هو الغرض دون المستعمل فیه وهکذا الترجی وبذلک یستغنی فی دلالة الجملة علی وجوب الحکم ان تکبد صاحب المعالم وغیره من الحمل علی الطلب الوجوبی لکونه اقرب المجازات بعد انسلاخ الفعل عن الترجی وسیاتی تتمة الکلام فی هذا انشاء الله تعالی **الرابع** انه لا شبهة فی ان الاصل فی الکلام عدم کونه مسوقا علی وجه الکنایة فلو دار الامر بینها وبین سوقه لافادة معناه الحقیقی حمل علی الثانی وان لم یکن نحو الاقل بخوق لان وجوه مخالفة الاصل فی الکلام لیست منحصرة فی الامور الراجعة الی التصرف فی معانی الالفاظ فالکنایة والمبالغة واسنادها والتشبیه والتنهوم والتشبیه وسائر وجوه خلاف الاصل الغیر الراجعة الی التصرف فی الالفاظ کلها محتاجة الی الدلیل الذی لولاه یحمل الکلام علی خلافها بلا دلیل لاستقر طریقة العرف والعقلاء علی ذلک فلیس احتمال الکنایة مثل احتمال الکذب فی الکلام فان احتمال الکنایة مدفوع بالاصل عند العرف بخلاف احتمال الکذب وما قیل من ان مدلول الکلام هو المتبادر وان الکذب احتمال عقلی لا یعتنی به فهو ظاهر من الشقاوة فلو دار الامر بین الکنایة المقصود بها افادة الملزوم واللازم معا وبین المجاز فالکنایة اولی ولو دار الامر بین الحکم المقصود بها اللازم خاصة وبین المجاز فغی ترجیحها علی المجاز اشباعا لامالة الحقیقة والوقف لما عرضها بامالة الناس فی الکلام الی افادة المستعمل فیه وجهان کالوجهین فیما اذا دار الامر بین المجاز وکون الکلام سهوا غیر مقصود به الافادة اصلا الا ان الاظهر هنا فی الثانی تقدیم امالة الحقیقة علی امالة السهو بل الظاهر تقدیم کل اصل یرجع الی جهة الکلام علی کل اصل یرجع الی الفاظه ولعله یجعل امتناع ارادة الحقیقة بقرینة ما نعة عنها دلیلا علی ارادة المجاز فلولا وجوب المحافظة علی الاصول الجهتیة عند کافة العرف لرجحه ذلک کما لا یخفی علی المتدرب واضح اولی من علی تقدیم الاصل الجهتی امتناع التخصیص وسائر ابواب التصرفات اللفظیة الناشئة فی المحاورة بین اهل اللسان لان التصرف فی جهة الخاص مثل حمله علی وجه الاکرام والخوف والتقیة والسهو والنسیان او التعریض

الأمر الرابع من المقدمة

او الكتابة وما اشبهها في سلامة الاوضاع اللغوية واختلال الجهة التي يجب محافظتها في الكلام مهما امكن برفع التعارض بينه وبين العام وكذا الكلام في كل نص وظاهر واظهر الا ان بين الاصول الجهية في كل كلام وبين الاصول اللفظية الجارية في ذلك الكلام في صلاحية المعارضة مع الاصول اللفظية الاخر وعدمه فكل كلام يقدم اصل الحقيقة فيه على اصل الحقيقة في كلام اخر كاصل الحقيقة في الخاص بالنسبة الى العام يقدم مطلقا على سائر ما يماثله من الاصول الراجعة الى جهة في ذلك الكلام لاشتراك الجميع في وجه التقديم وهو بناء العرف وكل ما يعارض اصل اللفظ اصلا لفظيا اخر يعارض الاصل المرعي في جهة ذلك الاصل اللفظي ايضا **والتحقيق** ان المجاز اولى من الكتابة وما شابهها بالتسوية الى تلك ما هو بمنزلتها من الوجوه المخالفة للاصل وان لم يكن مجازا وبما بنينا على ذلك بعض القرائن في ادلة الاحكام كما اذا تعارض ظاهر قطعي لم يحتمل التصرف في متنه من جهاته مثل اية القرآن لو بنى على سلامة جهاته كلا او بعضا ورجوه التصرف في الفاظه وبين نص ظني يحتمل بعض وجوه التصرفات الجهية كالمخصصة فان المعارضة في مثله بالبعض بين اصالة الحقيقة في طرف واصالة عدم التخصيص ونحوها مما يحتمل في كلام المعصوم اخر شم ان الكلام في الاستعارة يظهر من الكلام في الكتابة ان لم نقل بانها مجاز لغوي بل حقيقة ادعائية والا فهي كسائر المجاز انها الموفق **القول في الامور التي يعرف بها الحقيقة والمجاز** واعلم ان الشك في الحقيقة والمجاز قد يكون باعتبار اشتباه حال اللفظ في المعنى من حيث كونه موضوعا له وعدمه وقد يكون باعتبار اشتباه حاله من حيث كونه مستعملا في المعنى الحقيقي وعدمه فهنا مقامان **الاول** في الامور المتعلقة بالاوضاع اللغوية ومثبتات الوضع وعدمه **والثاني** فيما يتعلق بمرادات المتكلم من حيث كونه معنى حقيقيا او مجازيا فالمتكلم اذا في المقام الاول **بدعة** ذكروا لاثبات الوضع وعدمه امورا كثيرة بين ما يفيد الظن او العلم فمن الاول قولا احاد اهل اللسان كالجوهري وابن الاثير والفيومي وامثالهم ممن هو من اهل الخبرة باللغات اذا اخبروا بها عن رؤية واجتهاد وقد اختلفوا فيه على قولين بل اقوال والمشهور الاول بل ادعي عليه واحد من القول الاجماع عليه منهم السيد في المعالم تارة لما مر من جماعة ومنهم المحقق الكاظمي في المحصول لم اجد احدا من الاصوليين ذكره ولم يرسلوا ارسال المسلمات من القدماء والمتاخرين لكن في دلالة جملة منها على كفاية الظن نظر لعدم التصريح بذلك وانما المصرح به اعتبار قضية اهل اللسان وهو اعم من العلم والظن فتامل ثم صرح العلامة في النهاية باعتبار قول الاحاد في اللغات تحقيقا ثم نقل خلاف من منع من الاعتماد فيه الى النقل ثم الاستناع تواتره وعدم حجية الاحاد **واجاب عنه** باحالة الكتابة السنة غالبا باثبتوا معا بها بالتواتر ومما يوجب العلم والذي طريقه الاحاد فلا يعمل به في المسائل العلمية بل في المسائل الظنية للاجماع على حجية الظن ولعل مراده بالمسائل الظنية المسائل العلمية اعني المقصد وبالظن الظن في المقصد مع احتمال كون المراد الظن في اللغة واشكل الاستناد في اعتبار الظن في المقام فلم يقم عنده قاطع على حجية شئ من افراده حتى الظن الحاصل من اخبار احاد النقلة **فحجة الاول** وجوه ذكر ما بعض من اختار هذا القول ونحن نذكر منها نقلا لا استدلالا ادبة **احدها** الاجماع المحقق العلمي فان عمل العلماء قديما وحديثا على الرجوع الى اقوال النقلة في الفاظ الكتاب والسنة وهذا لوضوحه غير منكر والاجماع القولي لان الاصوليين كالحاجبي والعضدي وغيرهما قد صرحوا في كتبهم ان طريق ثبوت الوضع بعد عدم المناسبة الذاتية هو النقل المتواتر والاحاد والاجماع المنقول في غير واحد من كتب المحققين والمعتبرين العاملين بشرائط الاجماع وشرائط النقل منهم العلامة كما نقلنا **الثاني** تقرير المعصوم عليه السلام لاهل الاستدلال به عن بعض المحققين قال في تقريبه ما حاصله ان تدوين اللغة قد حصل في زمان الصادقين عليهما السلام والكاظم عليه السلام وشاع بعدهما في المائة الثالثة غاية الشيوع ولم ينقل عن الائمة ولا عن غيرهم من التابعين انكاره بل ورد عنهم الحث على تعلمها كما يظهر من تتبع الاخبار **والثالث** ما نقل عن بعض المحققين انه متى ما ثبت جواز التعويل على الظن في الاحكام فيستلزم جوازه في المقدمات والا لزم زيادة الفرع على الاصل **والرابع** ان امر الاحكام اشد واعظم ولذا لم يعول على الظن فيها من عول عليه في غيره كالمرتضى ونحوه فاذا ثبت جواز التعويل عليه في الاحكام جاز في غيره بطريق اولى **والخامس** ان كل من فرق بين الظن الحاصل من خبر الواحد بالمراد من اللفظ وبين الظن الحاصل منه بالوضع **السادس** ان اهل العقل لما عموم البلوى باستعلام اللغات في الكتاب والسنة وغيرهما من الطوامير المشتملة على الاقارير والوصايا والعقود والايقاعات وعدم حصول الغناء عنها مع انسداد طريق القطع والظن الخاص كقول العدلين في كثير منها بكشف عن ان الشارع اكتفى فيها بالظن مطلقا في ما يتعلق بمراداته ويقضي بوجوب متابعته عند صريح العقل كما هو الشان في كل مقام انسد فيه باب العلم غالبا مع استلزام الافتقار عليه لما فوات المقصود غالبا اكثر من العمل بالظن وتحذور اخر كالقبح والحرج المنفيين وشبهها وقد يشير الى هذا الوجه كلام بعض المحققين وهذه الوجوه لا يخفى شئ منها بالمدعى **اما الاول**

فی الطرق الظنیة لمعرفة الحقیقة والمجاز

فلان مراجعة العلماء الی کتب اللغة امر معلوم لکن عملهم بما فیها مع وجود مئونة عدم حصول العلم امر غیر معلوم فلعل المراجعة الی کتبهم لاجل تحصیل العلم کما هو الغالب الذی اعترف به العلامة فی مبحث الاوامر والکتب والاخبار بعبارة الالفاظ غیر موجودة واحتمال الخطاء فی الامور المتعلقة بغایة البعد فی مثل المقام بعد قول اهل الخبرة غالبا العلم خصوصا اذا تعدد من غیر ظهور اختلاف وقد عرفت احتمال اختلاف اللغة فی جمیع اجزائها الی حد لا یؤمن معه الخطاء فیها مدفوعة بان مستند النقل لیس الا النادر وقد عرفت وجوب ملاحظة الاستعمال الاشهر ونحوها من الامور المحتملة والراجعة الیها فاذا اخبر بعض اهل اللسان بان لفظ الارض مثلا موضوعة لکل ما تعلق اخبر بما احتمل ان یکون الاستعمال الاشهر وسایر الامور الوجدانیة التی یبعد الخطاء فیها وبالجملة لم یعلم من بناء العلماء الاعتماد علی قول احاد اللغویین بمجرد حصول الظن واذا المعلوم شیء اعم من ذلک واذا لم یثبت الاستناد لم یثبت الاعتماد من مضربهم فی الکتب الاصولیة فضلا عما فیه من عدم صراحتها ولا ظهورها فی المدعی نعم صرح بعضهم کالمحقق والحاجبی بکفایة الظن فیما یسهل التشکیک فیه وفیما لا یسهل کالاعراض عن الموارد النادرة الا ان الظاهر فی ذلک ایضا ان لا یکتفی الظن بل مع ان ظاهرهم الشرط فی المقام وصریحهم اعتبار الحکم الصادر عن الدلیل العقلی المبرور وستقف علی ما فیه منا فانی عند بلوغ المتصیدین بکتابة الفضل اللغة هذا لا یمکن تحصیل الاجماع بهذا الوجه واما الاجماع المنقول ذکره بعض المحققین فمع ما فی حجیة الاجماع المنقول موهون بما عرفت من عدم الاستناد وبما ذکرنا یظهر الجواب عن الثانی ایضا لان المراجعة الی اللغة علی وجه یرجع الی العمل بالظن الذی لم یسلم لهم العلماء والروایة فکیف فی زماننا الامة وعلی المراجعة علی تقدیر العلم بها فی زماننا لا یجدی کما مر واما الثالث فمع امکان قلبه علیکم لان المقدمة ناقصة بالنسبة الی ما یتوقف علیه فیستبقی عدم اعتبار الظن فی الاصل فنقول بینه وبین الفرع فنتمسک علی حجیة الظن فی الاحکام مطلقا ولا کلام لنا علی هذا التقدیر مع ان لنا منع الظن بالمقدمة بالنتیجة انا هو من حیث الاستنتاج فلا یتم علیه جواز التعویل علیها فی المقدمة بنفسها مع قطع النظر عن النتیجة فالذی یلزم القول بحجیة الظن فی الاحکام القول بحجیة الظن فی الاحکام الناشی من الظن باللغة فهذا اعتداد بالظن فی ثبوت اللغة من بقیة الموضوعات مثل الاوقات والاقادیر ونحوها مضافا الی ان مرجع الفرع علی الاصل لا مساواة له بالمقام ولذا ذهب الاکثر الی عدم الاعتبار بالظن فی الاصل ولعل الشبهة حصلت من الخلط بین الوجوب والوجود فان المتفرع علی الاحکام ای وجوب العمل بها وجود العمل بالمقدمات لا وجودها بل الامر بالوجود بالعکس لان وجود النتیجة تابع لوجود المقدمات فافهم ومنه یظهر الکلام فی الوجه الرابع واما الخامس فیه ما لا یخفی لان الکلام لیس فی حجیة خبر الواحد وانما الکلام بخبر الواحد بما هو المصطلح عن مجرد نقل الاحاد فتفطن من الذی مر لک ان حجیة الخبر الحاکی عن قول المعصوم لا یستلزم حجیة خبر من یحکی عن ان العرب معنا فالی ما فی الخبر من الفرق الفاحش حیث ان خبر الواحد المعمول به فی الاحکام مشروط فی العمل به بمثل العدالة ونحوها من الامور المقررة فی محله بخلاف خبر الواحد هنا فانه علی تقدیر حجیته غیر مشروط بشیء من تلک الشروط واما السادس فیه ان المنع بعض المقدمات وهو استناد العلم بالمعنی غالبا الی الظاهر ان العلم بالمعنی غالبا مستند الی المراجعة الی علائم الحقیقة والمجاز ان المطلبة کما ستعرف وفی ما لا یوجد فیه شیء من تلک العلائم کبعض الالفاظ المتداولة الاستعمال التی لها ولد لم یمکن تحصیل العلم به غالبا من المراجعة الی اقوال اللغة کما اشرنا فلو بنی بعض الموارد النادرة غالبا عما یوجب العلم یرجع فیه الی مقتضی الاصول والقواعد العامة وقد عرفت ان شیئا من ذلک لا یثبت التعویل علی الظن والمدعی هو حجیة خصوص قول احاد النقلة ولذا لا یعتدون بقول العلماء فی معانی الالفاظ معتذرین بانها تنشأ عن اجتهادهم ولذا اجاب المنکرون لمفهوم الوصف عن فهم ابی عبیدة من قوله ﷺ لی الواجد یحل عقوبته وعرضه حلة عقوبته الی الفاظ بانها تنشأ عن اجتهاده والحاصل ان مطلق الظن لا اظن القول بحجیته کالاوضاع اللغویة کالظن الحاصل من الشهرة والقیاس ونحوهما نعم ربما یوجد فی کلام خصوص المتأخرین وسیما المعاصرین لعصرنا الاستدلال علی التعویل علی بعض الظنون بان المدار فی باب الالفاظ علیه لکنا نعلم ان کثیرا من الظنون لا یقولون بها مع انها لیست من المنهی عنها الا ان بین ان الظن الحاصل من قول اهل الخبرة هو الغلبة المتاخمة علی القرب الکشف والقوی من غیره علی تقدیر الحکومة بقصر فیما خالف الاصل علیه وقد عرفت من المنع منا لا یخفی لان الکلام فی ان الظن بوجود خبر معلوم منه وانکان مظنونا والا فانا نقطع بان خبر مطروحا ذا الظن الحاصل من الشهرة لا یقصر عنها بقیده قول الاحاد من النقلة بل ربما یحصل من القیاس ونحوه ظن اقوی من کل ذلک مضافا الی ان حجیة قول اللغویین لا یندفع بها محذور الاستناد الغالبی علی فرض قبوله لان اوضاع الصیغ ومدالیل التراکیب والاحوال الاعرابیة وسائر المباحث لا یتکفلها علم اللغة لانها انما یبحث عن المواد فمن غیرها لا بد من دعوی انتفاع طریق القطع کما هو الحق المحسوس من المشاهد من المراجعة الی النحو والصرف والمعانی والبیان مع انضمام مساعدة الوجدان لما ذکروه فی تلک العلوم غالبا ودعوی حجیة ظن مخصوص لغرض ان کلا

الأمر الرابع من المقدمة

اللغويين في المواد التي يعلم بها موارد استعمالها من غير تمييز بين حقائقها ومجازاتها ومحذوفاتها والانسداد لو سلم لا يسلم في كل باب كما لا يخفى **ثم** ان بعض من عاصرنا من الاعلام نقل في اعتبار قول اللغويين نقيضا لا وهو انه يجب مع سلامة عن المعارض عملا بموجب الترجيح فان تعارضا امكن الجمع بنفي وبالآخر كان التعارض بين النفي والاثبات بنفي القول بالاثبات دائما يرجح عليه لان مرجع الاثبات الى الاطلاع ومرجع النفي الى عدم الاطلاع غالبا والاول مقدم على ما كان الظن معه نوعيا كما هو المقصد بالشهرة او بأكثر به اطلاع بقلته او هذا فهم او نحو ذلك **ثم** قال ما حاصله ان التعويل على النقل انما هو فيما لا يمكن معرفة حقيقته ومجازه الا بالرجوع الى العرف وشبهه لا مثل الصعيد ونحوه فلا سبيل الى التعويل فيما يمكن استعلامه بالتبادر ونحوه كالتسليم نحوه ولذا استغربنا الاصحاب مسائل العام والخاص ونحوهما الى امر اجعد الى علائم اخر غير النقل والتبادر ان التعويل على النقل من باب التقليد فلا يجوز مع امكان الاجتهاد والا ان الظن الحاصل من التبادر نوعي من الظن الحاصل من النقل انتهى **اقول** وفي كلامه مواقع للنظر نشير عليها بعد ايراد مقدمة وهي ان التعويل على النقل اما من جهة قيام الدليل الشرعي كالاجماع المحصل او المنقول عليه ومن جهة مساس الحاجة والدليل العقلي المتقدم فان بنينا على الاول كان ما نقل من اللغوي الخاصة على سبيل الظن الذي يقوم مقام العلم مطلقا وعند تعذره وتعسره فان بنينا على اعتباره من حيث افادة الظن نوعا لم يتجه لنا حجيته بالخصوص لان التعارض يوجب خروج الخبر عن الحجية الا على القول بان الاصل في تعارض الامارتين التساقط وقد يخطر في باب التعادل والتراجيح ان مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الدليل الوارد التوقف او التخيير وقد صرح المحقق في ذلك الباب واعلى من استحال تعارض الدليلين بان مقتضى عموم ادلة حجية الامارات الشرعية حجيتها ولو عند التعارض فانا نراد من الحجية الفعلية وهذا امر بديهي لا يستحق الالتفات الى مدونه فضلا ان نعده اختصاصا لها المقام بل هو شرط عقلي سار في جميع الظنون الخاصة هذا بالنسبة الى شرط عدم التعارض واما عدما يوجب الترجيح فلا محصل له اصلا لان الطرق الشرعية اذا كانت حجيتها من حيث افادتها الظن نوعا فلا يتجه في اعتبارها ما يوجب الوهن في حصول الظن منها فان بنينا على اعتبارها من حيث الوصف اي من حيث افادة الظن الشخصي فلا معنى للشرط المزبور لاستحالة وقوع التعارض بين الظنين الفعليين ومن هنا يظهر فساد هذا الشرط بناء على استناد التعويل على النقل الى الدليل العقلي لان حجية الدليل التعويل على وصف الظن الفعلي الغير الحاصل للمعارض جدا **وكيف كان** فهذا الاشتراط في هذا المقام في كمال البرودة والركاكة **ثم** ان التعارض بين قول النقلة لا يتصور الا بين النفي والاثبات لان المثبتين لا تعارض بينهما الا بعد اتحاد الموضوع مع استحالة الجمع بين المحمولين لان ثبوت الوضع لمعنى لا ينافي ثبوته لاخر نعم يتصور التعارض بين النفي والاثبات والمثبتين الراجعين الى التكاذب فما ذكره من الاستثناء بقوله والا فان كان التعارض في غاية بعده وذلك واضح بعد التأمل من الجميع مما ذكره في وجه رجوع التبادر ونحوه من العلائم على النقل من الوجهين **اما الاول** فلان التعويل على النقل سواء كان من جهة قيام الدليل الشرعي عليه او الدليل العقلي ليس من التقليد في شيء كما لا يخفى وان اردنا ان حجية قول اللغوي مقصورة على مورد انسداد طريق القطع به فهو انما يتم بناء على الدليل العقلي وكلامه ظاهر في ان التعويل على النقل ليس عنده من بناء العلماء ونحوه من الادلة الشرعية كما يفصح عن ذلك جعله من جزئيات قولنا اهل الخبرة وجعله من باب التقليد فان المراد به بعد القطع بعدم ارادة ظاهره كون التعويل عليه من جهة تعبد الشارع وامره ولو سلم ان التعويل على غير العقل كان كغيره من الظنون الخاصة المعتبرة مطلقا ولو مع امكان تحصيل العلم مثل البينة في الموضوعات وخبر الواحد في الاحكام **فان قلت** لعله يدعي ان قول اللغوي ظن خاص مع تعذر العلم الا مطلقا **قلت** وهذا امر يمكن ابكته مجاذفة واضحة اذ لم يظهر من دليل الانحصار الا ان يتوافق العدد المشفق من جمل العلماء الذي هو الدليل في المسئلة بل قد يدعى العلم بذلك فان الاعتماد على الموجود في بعض كتب اللغة من غير حصول العلم مع امكان تحصيله بطريق اخر غير مؤد الى عسر وحرج لا يظن التزام احد به **واما الثاني** فلان التبادر وعدم صحة النفي ونحوهما مما تقدم من العلائم امارات ظنية على سبيل النقل نعم توضيح وتوجيه حسن اكونها كاشفا ادبيا ما دامت ظنية فلا معنى للاستناد في تقديمه على النقل الى كون الظن الحاصل منه نوعيا مما ذكرنا يظهر الكلام في حجية مطلق الظن في اللغات اذا لم يقم عليه دليل شرعي نعم استدل المحقق القمي في حاشيته كما به على ذلك بدليل الانسداد المعروف وهو على مذهبه جيد لا على مذهب العاملين بالطرق الخاصة واما على مذهب العاملين بالظن في الطريق فهو مبني على قيام ادلة ظنية على حجية مطلق الظن في الاوضاع اللغوية وعلى كون الظن في الموضوعات المستنبطة مثل الظن في الاحكام في العلم الاجمالي بجعل الشارع وكلاهما ممنوعان نعم على حجية خصوص قول اللغوي بمكن دعوى قيام الامارة كالاجماع المنقول وعدم ظهور الخلاف فما يظهر من مخترع هذه الطريقة ومبدعها من حجية مطلق الظن في اللغات فهو مبني على اجراء دليل الانسداد في خصوص الاوضاع اللغوية كما تقرر في محله لا على دليل الانسداد المعروف في الاحكام

فی الطرق الظنیة لمعرفة الحقیقة والمجاز

الشرعیة اذ لیس المقام من موارد الظن بالطریق کما لا یخفی **ثم التحقیق** فی تعارض قولی اللغة ان یقال ان التعویل علی النقل ان کان من اهل الشامع ومن حیث افادته الظن فالحکم فیه ما هو الحکم فی تعارض سائر الطرق الشرعیة وقد مر فی باب التعادل والتراجیح ان الحکم فیه التوقف دون التخییر والتساقط امّا مطلقا کما هو الاظهر او مع مراعاة المرجح بناء علی اعتبار المرجح هنا لکن یشکل المرجحات المذکورة لعدم ورودها فی کلام شخصین فانکان من جهة حکم العقل وبشرط حصول الظن الفعلی بقول الجنس من راسکا او ما ألبه **توضیح المقال** علی نحو الاجمال هنا اذا اختلف کلما اللغویین مرارا ان امکن الجمع بینهما حمل بالجمع وبثبت الاشتراک والا ان لم یمکن الجمع اما للتعارض ضمنا بالایجاب والسلب او بالتضاد کما اذا اتفقوا علی اتحاد معنی اللفظ واختلفوا فی تعیینه مثل الاختلاف فی معنی الامر فان کان حجة قول اللغویین من جهة کونه من الظنون المخلفة او الخاصة المشروطة بالظن الشخصی سقط بحث التعارض من راسکما لا یخفی وان کان من جهة افادته الظن نوعا کما هو الشان فی کل الامارات الشرعیة او جلها فالکلام یقع فیه فی مقامین **احدهما** فی وجوب الاخذ بالمرجح ان کان فی احدهما مرجح کما اذا کان مهاره احدهما فی اللغة اکثر من الاخر **الثانی** انه اذا لم یکن هناک مرجح او کان ولم نقل باعتباره فهل الحکم التوقف او التساقط او التخییر **واما المقام الاول** فالحق فیه بعد الاعتبار بالمرجح للاصل لان اجماع العقلاء والعلماء علی ان العمل باقوی الدلیلین واجب کما تقول هذا فیما اذا وجب الاخذ باحدهما دون الامرین کالخبر والعین لا فی مقابل العقل بالتوقف او التساقط وح فلا بد من تنقیح الکلام فی المقام الثانی فنقول اما بالتخییر یجب الاخذ بالمرجح ایضا لکن لا بالمرجحات المذکورة لعدم مسرح لها فی کلام اثنین دان قلنا بالتساقط او التخییر لم یؤخذ بالمرجح وقد یخفی علیک محل ان الاصل فی تعارض الامارات الشرعیة التوقف ومن الواضح فی هذا الاجمال یظهر فساد التفاصیل التی ذکرها صاحب المفاتیح فی المقام کالرجوع الی قواعد العموم والخاص فی قولی اللغویین والمعارضة والتوقف فی المثنین اللذین یمکن الجمع بینهما باعتبار ما مر لعدم الاشتراک ونحو ذلک مما لا یخفی علی المتامل فساده **توضیح** ان حجیة قول اللغوی منع من جریان الاصل المزبور ولعل نظره الی ان قول اللغوی یشبه الاستصحاب الاعم من الجعلی والحاذی واقله العالم **تنبیهان الاول** صرح بعض من یقول بحجیة الظن فی اللغة مستندا الی الانسداد الغالبی بان قول اللغة انما یکون حجة اذا لم یستند الی اجتهاده وفیه مع الاستغناء فی حجیة الظن الی الانسداد الغالبی غیر سدید بدلالة المدارک علی هذا المسلک علی حصول الظن مطلقا ولیس حصوله من اجتهادات اللغویین بذلک البعید ثم اشکل علیه الامر بما قالوا اللغویین من حیث احتمال استنادهم الی اجتهادهم وتخلص من الاشکال بان الاصل فی کلامهم کونها اخبارا لا اجتهادا بخلاف الاصل فی کلام الفقهاء فان الاصل فیها ان تکون مستندة الی الرای والاجتهاد لا مستندة للاصل الا ان یقال ان الاخبار بالامور الحسیة وما یجری مجریها کالامور المنقولة عن الاثار الحسیة مثل الشهادة والشهادة والعدالة والروایة والعلاقة الوضعیة واضرابها محمول فی العرف علی الوجه المستند الی الحس دون الحدس والاجتهاد والا استحباب العمل بالروایات لاحتمال ابتنائها علی القطع المعمول منه علی بعض الطرق القطعیة علی التسمح لکن هذا لا یفاوت فیه بین المخبرین لان ذلک تمام هو من حواشی کون المخبر به حسبا لامن حواشی کون المخبر لغویا فلا وجه للفرق بین اخبار اللغوی والمجتهد الا ان یقال ان وجه بناء العقلاء هو الغلبة والغالب فی اخبار غیر اهل الخبرة الاستناد الی الطرق الغیر الحسیة وهذا حسن لکن ینبغی تقیید المجتهد بما اذا لم یکن من اهل الخبرة ولعل المراد **الثانی** فقد سبق ان کلمات اهل اللغة مسوقة لبیان موارد الاستعمالات من دون تمییز بین الحقایق والمجازات ولکنه قضیته غالبیة فلا بد من الشامل فی کیفیة ذکر تلک الاستعمالات ربما نجدها صریحة او ظاهرة فی کون بعضها حقیقة وبعضها مجازا فنوخذ بظاهرها علی القول بحجیة قول النقلة لانها من الظواهر اللفظیة لا شبهة فی التعویل علیها وربما نقول ان التقدیم والتاخیر امارتان علی الحقیقة والمجاز لبعد ذکر المجاز ولا وکذا فوائد اسم الکل فانه دلیل علی کونه حقیقة فیه وهو حسن لان الاسم حقیقة فی اللفظ الموضوع وان اطلق احیانا علی کل معتبر عن المعنی فهو مجاز کاطلاق الاسم علی الفاظ العباد ات عند المنکرین للحقیقة الشرعیة والتدلیل علی ذلک جواز سلب الاسم عن اللفظ المجاز واما التقدیم والتاخیر فهی لا انتهاء علی کون المقدم حقیقة والمتاخر مجازا نظر نعم ظاهرهما ذلک خصوصا اذا کان ذکر المتاخر لبیان قوله ومنه کذا لکن الکلام فی کونه ظهور اللفظ او غیره ثم علی القول بالتعویل علی الظن المطلق امکن الحکم بکون المتقدم حقیقة للظن علی اشکال وناقش فیه بعض الافاضل **ومن الطرق الظنیة** اخبار العدل والظاهر عدم الاشکال فی حجیته فاذا اخبر عدل بان اللفظ الکذائی موضوعة للمعنی الفلانی فی العرف العام او فی العرف الخاص وجب تقلیده بشرط ان لم نقل بان الاصل فی خبر العدل المقبول حتی فی الموضوعات لان الموضوعات المستنبطة شرعیة کانت او عرفیة مما یتوقف علی معرفتها معرفة الاحکام الشرعیة وکل ما هو کذلک فیشبه بخبر العدل مثل عدلین او ثلاثة او الاحوالات التی لها مدخلیة فی فهم معانی السنة

والدليل عليه على القول بحجية اخبار الاحاد هو الدليل الدال على حجيتها في الاحكام فيستدل عليها بالملازمة بناء او بالاجماع بعضهم لان بناء العلماء على الاعتماد بقول العدل فيما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الادلة اللفظية وخروج موارد الشهادة عن محل الابحاث في الاستدلال بها في المقام لو دليل بكلا الوجهين على حجية قول العدل كما هو ظاهر الكل والجل فان قبول قول العدل في الاحكام الظاهرة ليس مستندا سواها عند الاصحاب بوجه عند القدح ان مواضع الشهادة كلها من الموضوعات الصرفة مضافا الى منع خروجها وغاية الامر تقييد الاطلاق المفهوم منها في تلك المواضع بشرط الانضمام ثم الظاهر الاتفاق في القبول على مقدار ما يتوقف عليه معرفة الاحكام واما في جموده كالاقرارات والوصايا والاوقاف ونحوها من الموضوعات الصرفة فلا يثبت بها اللغة بالعدل الواحد بل لا بد من العدلين كسائر الموضوعات اذ الملازمة بين ثبوت معنى اللفظ من حيث كونه متعلقا لحكم شرعي كلي وبين ثبوته مطلقا ولذا لا يكتفى بمثل المعدل بل المشتمل عليه عامة الرجال في معلومة الجماعة ونحوها كشهود الهلال ثم لا يذهب ان لا يكون خبر العدل مستندا الى اجتهاده وحدسه بل الى ما احتف به من تتبع اهل اللسان بنفس الوضع او بلوازم مما يجري هذا المجرى كما تبادر ونحوه ومنها دعوى الزيادة من المعصوم في بيان معنى اللفظ كما في كلمة باء وانه للتبعيض في الحق فيه انها تحتج اذا كانت الزيادة مما يعد اشتراطها من العدالة ونحوها ويعرف ذلك مما تقرر في قول العدل لانهما من باب واحد الا ان الملحوظ في الاول كون المخبر به نفس الوضع وفي الثاني قول المعصوم الذي هو دليل على حاله يجري فيه التفصيل المزبور وهو التفكيك في اعتباره بين المطابقة والالتزام فيعتبر في الثانية دون الاولى فيعمل بالزيادة الواردة في كلمة باء على تقدير اسقاطها لشرائط الحجية في مدلولها الالتزامي كاجزاء المسح بعض الرأس ونحوه بما يحتمل مدلولها المطابقي وهو كون الباء للتبعيض كما ضربنا ذلك لان التفكيك بين المطابقة والالتزام انما يمنع من حيث الوجود لا من حيث الاعتبار وهذا مثل عدد العمل بخبر الواحد في نفس الاعتقادات بناء على كون المطلوب فيها العلم او لخصائص ما دل على حجية الخبر بالغرض مع وجوب تتبع ما يتفرع عليها من الفروع فلا يحكم بكفر من دل على كفره الاحاد كالناصبي مثلا ويحكم بخلافه وعدالته والدليل على ذلك ان الاخبار بالملزوم اخبار باللازم ولو التزاما فاذا كان ذلك اللازم حكما شرعيا وجب تصديقه بمقتضى ما دل على حجية خبر العدل بالاحكام الشرعية ومقابل ما اخترنا قولان احدهما ثبوت اللغة بالخبر الواحد العادل لشرائط حجيته في الاحكام ايضا لافادته الظن والثاني عدم الثبوت مطلقا حتى مع وجود الشرائط المعتبرة في الاصل على العمل بالخبر المفيد للظن الحاصل من قول العدل وقد ظهر فساد هما لان الاول مبني على اعتبار مطلق الظن في اللغات والثاني على كون قول اللغوي من الظنون الخاصة مع عدم ما دل على حجية خبر العدل في الاحكام باثبات حجيته في المقام ضعف الامرين قد اتضح مما ذكرنا ومنها الاصل العدم ثبت به حال الوضع من حيث السبق واللحوق حال المعنى من حيث كونه حقيقة او مجازا فان الاول ما لو شك في كون المعنى العرفي هو المعنى اللغوي او غيره فيصالة عدم النقل وعدم الوضع يثبت الاول هذا اذا علم ان اللفظ كان لمعنى في اللغة وضع اما لو شك في ذلك يندرج في القسم الثاني ومن الثاني ما اذا شك في حدوث الوضع بعد العلم بوجوده فيصالة عدم الوضع في الازمنة المشكوك ثبوته اخره الى زمان المعلوم ثبوت الوضع فيه بعد علم له وضع اخر في المقام لم يعلم وقد يعبر عن ذلك باصالة تاخر الحادث والا فالتاخر ليس مجرى للاصل بل الظاهر ان الاشتراك والنقل بمعنى الانتقال باعتبار كونهما من اللوازم ليسا بمجرى اصالة العدم بجريان الاصل في الملزوم عن الوضع والاستعمال الا بالنسبة الى النقل فيجري الاصل فيها انما هو الملزوم الذي هو الوضع وسبب النقل ومن الثاني ما اذا علم استعمال اللفظ في معنى مع العلم بوضعه لاحدهما فيصالة عدم الاشتراك يثبت كون المعنى الثاني هو المشكوك مجازا على ما هو المشهور عند العامة والخاصة خلافا للمرتضى فان الاستعمال مطلقا عنده علامة الحقيقة حتى يعلم خلافه فيرجح الاشتراك على المجاز وقد يفصل بالحقيقة عن المجاز بكون اشتباه احدهما بالاخر كما سيجيء بيان مجاري اصالة الحقيقة مع العلم بالمراد ثم ان الاصل فيما عدى الاخير يمكن ان يكون قاعدة مستقلة وان يكون المراد به الاستصحاب اي استصحاب عدم الحادث وهو صحيح على التقديرين شاهد على كون النقل مخالفا للاصل وجوه منها الاستحسان ويحتمل ان يراد به الظاهر في خصوص الاقل المستند الى الغلبة لان الغلبة باتحاد العرف واللغة وكيفما كان فالكلام على الاصل في هذه الصور امر معروف بين العلماء وانما نشأ فيه مجال خصوصا اذا قرناه بالاستحسان وجعلناه قاعدة برأسها معمولا بها عند العقلاء لعدم قيام القاطع على شيء من القاعدتين ولا يذهب عليك ان القدح في حجية اصالة العدم هنا ليس مجديا في اعتباره مطلقا لان اصالة عدم السابق مع وجود المقتضي الذي هو خارج عما نحن فيه يمكن القول باعتباره عند العقلاء ثم لا يبعد الاكتفاء على هذا الاصل في القسم الاقل للغلبة المشار اليها المبني عليها غالب مباحث الالفاظ كما ستعرف في تعارض الاحوال الا ان يقال

ان الغلبة في تعارض الاحوال المرجحة بخلافها في المقام فهو تما تجدر اساسها على كون الوضع ثابتا في اللغة بحيث يحمل اللفظ عليه الا ان يدل دليل على الخلاف واما في الاخبار فلا معنى لان المراد بالغلبة وشيوع المجاز هو الغلبة في زمان الخطاب وشيوع المجاز في ذلك الزمان ثم ان العمل بهذه الاصول انما هو من باب الظن الفعلي لانها على تقدير حصول العقلاء بها ظنون نوعية ترجع الى نحو تعبد منهم في الاخذ بمقتضاها حصل الظن بها او لم يحصل باعتبار شهادة بعض الامارات الغير المعتبرة بخلافها نعم الظاهر عدم انفكاك ما هو الغالب من افادة الظن غالبا خلافا لبعض المحققين حيث اورد على الاعتماد بهذه الاصول على مسألة العمل بان اللفظ امر ظني فلا مجال لاثباته بالاصل والاستصحاب ثم اجاب بان الحجة هو الاصل والاستصحاب في المقام هو ما افاد الظن ومعه فالوجه في تحصيل ظاهر ان المدار على الظن في الاحكام لانسداد طريق العلم غالبا فلو لم يحصل منها الظن فلا معول عليها في اثبات الوضع في الازمنة المتقدمة قال ومن هنا يظهر القدح في الاحتجاج المعروف لنفي الحقيقة الشرعية من الاستناد الى اصالة عدم النقل والتعبد اللغوي في عهد الشارع وقد ذكرنا ظهر وجوه المناقشة في هذا الكلام لانا بينا في حجية قول اللغوي ان دليل الانسداد في الاحكام على هذا في من يرى حجية الظن في الطريق خاصة لا يعم اثبات حجية الظن في اللغة الا بعد مقدمتين مفقودتين وعلى هذا فيحتمل ان يكون لفظ الاحكام غلطا في النسخة ويكون مقام اللغات لا غير وبما يستند في حجية قول اللغوي بانسداد طريق العلم باللغات وكيف كان فقد ذكرنا ان العمل بالظن في اللغة ليس مستندا وذكرنا ايضا ان العمل بالظن بهذا الاصل ليس طريقا الى نفس الظن الفعلي بل باعتبار كونه من الظنون النوعية نظير الاصول اللفظية بالمعنى المتقدم الى اثبات الرمادات وغايتها ما يوجب به كلا من ان تعبد العقلاء امر غير معقول بحيث ما يعولون على شيء من الظن الغير العلمي فانما يعولون عليها من باب الوصف لا من باب التعبد ولا ان كلامه بعض الاشارة الى هذا الوجه يرد عليه بعد البعض بالاطلاقات الكثيرة القائلة بحجية باعتبارها ولو مع العراء عن الظن الفعلي ان تعبد العقلاء بما لا يفيد الظن نوعا امر غير معقول واما تعبدهم بالظنون النوعية اعني الامارات التي تفيد الظن من حيث هو فهو معقول ولذا لا يبعد التعبد المشار اليه فتأمل بعد الاشارة الى حاصل ما ذكره من التفصيل في حجية هذه الاصول مع بعد ما هو ظاهر انها في الفقهاء غير معلوم الوجه نعم في كلامه بعض المناسبة لما ادعاه من الخلل في حجية هذا الاصل بحيث يكون من الظنون الخاصة فلا يتقل فاقه العادي في منعها الاستعمال المشهور مع وحدة المستعمل فيه قرينة دليل على الحقيقة على ما نص عليه غير واحد من الاعلام لان المجاز بلا حقيقة على تقدير يوازيه ملغى بالمعاندة ويترجح غير واحد يخرج هذا القسم من الاستعمال عن محل النزاع بين القوم والتسبيد فيه ظاهر الاجماع عليه فيه تأمل بل منع لان الشيخ صرح في باب الامر من العدة بان الاستعمال في الابدان المغير المسبوق باستعمال اخر اعم لا يحمل على وجه الحقيقة قال في جواب من استدل على كون الامر مشتركا بين الوجوب وغيره بالاستعمال ما هذا لفظه ان الذي ذكروه يعني كون الاصل في الاستعمال الحقيقة بل لعل عدم استعمالها المجاز بخلاف العكس غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضع وضع اللفظ ونص على انه اذا استعمل في شيء بعينه كان حقيقة وعلى استعمالها في غيره كان مجازا وان لم يقطع استعمال اللفظ في واحد من المعنيين ثم يطرء على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اكثر في الحقيقة وربما استعملوها اكثر في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال بنفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتداء باستعمال اكثر هو الحقيقة وقد بينا انا لا نقول بذلك انتهى كلامه رفع مقامه وهذا الكلام كما ترى صريح فيما قلنا والعجب انهم كيف جعلوا مذهب الشيخ حتى ادعوا الاجماع عليه ان الاستعمال في مطلق المعنى ليس محل النزاع ثم ان ظاهر بعضهم كما هو ان النزاع في كون الاستعمال دليلا عليا على الوضع مثل استدلال السيد على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة بان المجاز يتوقف على نكت لا يعرفها الا اهل اللسان عليها ومثل قول الثاني بان الاستعمال كما يكون على وجه الحقيقة كذلك يكون على وجه المجاز وكما دل القيام على الخاص وغير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فان ظاهر امثال هذه دعوى السيد كون الاستعمال دليلا علميا والا فلا اساس لقضية عدم العلم على الخاص بمعنى الناقين فهم وكذا لا وجه لما ذكره السيد ثم ظاهر قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة حيث عبروا عن المدعى بالاصل المراد به هنا الراجح ان النزاع في ظهور الاستعمال في الحقيقة وعليه ينطبق جملة من ادلة السيد ثم يرجع النزاع الى ان الاستعمال عند الجهل بالحال هل يفيد الظن بالحقيقة ام لا وبتوهم ما استشعر من الاتفاق في مباحث الالفاظ بالظن فاوكان حصول الظن مسلما فيها لكان الاصل المزبور افاديا ولكن نحن نفصل القول في المقام ونقول ان دلالة الاستعمال على الحقيقة تصور في مواضع احدها ما سوى ناه وهو ان يحمل المستعمل فيه الاستعمال المستمر الشايع سواء علم بعدا استعماله فيما عداه فاوشك في ذلك والثاني ان يعلم المستعمل فيه ملخص بعدم الاستعمال في غيرها والثالث مع الشك وفي ذلك والرابع مع العلم بان له معنى حقيقة بحسب اللغة ومعلوم سوى ما والخامس مع العلم بكونه حقيقة في احدها لا بعينه والسادس مع العلم بكونه حقيقة في احدها بعينه فاعرف ذلك فالاقوال في المسألة اربعة

احدهما دلالة على الحقيقة فقط وهو المنسوب الى السيد وجمع كثير من الاصوليين ونسبه جمال الدين الى المشهور والثاني على عدم الدلالة فقط وهو خيرة المحقق القمي ونسب الى المشهور واستقربه بعض المحققين بناء على ما زعم من خروج مطلق المعنى عن محل النزاع مستشهدا بظاهر بعض ادلة السيد وهو بناء على ما تقدم نظرا الى دلالة الاستعمال على خروج مطلق المعنى عن محل النزاع لكنك قد عرفت انه ليس الامر كما زعموا وان الشيخ صرح بعدم دلالة الاستعمال على الوضع في مطلق المعنى ايضا بل الظاهر صدق ما ذكره المحقق القمي من النسبة الى المشهور بين القدماء ويؤيده ايضا اقتصار بعض اهل التتبع على نقل القولين في المسئلة دون ذكر الثالث بعد البحث عن خروج مطلق المعنى عن محل النزاع تارة لعدم استناده ونقل الفاضل التوني عن والده موافقة المحقق القمي في نسبة القول الى المشهور وهو صريح الشيخ في العدة كما عرفت فالمشهور بين من تقدم والثالث الدال على المجاز حكي ذلك عن ابن جني والرابع التفصيل بين مطلق المعنى اي المستعمل فيه ومتعدده فالدلالة في الاول دون الثاني وهو مختار جماعة من المحققين منهم الشيخ واستاده مع ما ظنان هذا التفصيل لم يكن معروفا فضلا عما استظهره من بعض ادلة السيد كما عرفت والتحقيق ان الاستعمال بنفسه لا يدل على شئ من هذه المقامات ولا بد من بيان على تحرير ذلك ما اشار اليه الشيخ في كلامه المتقدم وحاصله ان الاستعمال انما يحسن على الاستعمال في المعنى الحقيقي بمعنى جوازه عقلا ومتقدما عليه على ما هو الحق من عدم استلزام الحقيقة للمجاز فكيف يستدل بصرف الاستعمال على احد الوجهين من الحقيقة او المجاز لكن الانصاف ان مجرد الظن على اختلاف مراتبه في ذلك المواضع بل في كثير من المواضع يفيد العلم كما في القسم الاول مع استمرار الاستعمال والقطع بعدم الاستعمال في غيره لان ما ابداه الشيخ من جواز سبق المجاز على الحقيقة متجرد لكن الخصم استعمالات اللفظ في المجاز وعدم اضافة بالاستعمال الحقيقي من الشهود وظاهر والاصل عدم احتمال العقل بعيد عن مجاري العرف والعادة خصوصا مع ملاحظة استمرار الاستعمال ومواظبة اهل اللسان عليه بل ربما يحصل العلم بملاحظة ذلك لا منع تفهيم اللغات بالتردد على القرائن مع اثر معظم طرق التفهيم والتفهم ومن انكر ذلك فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان حيث يجد من نفسه التوصل الى الاصطلاحات المجهولة غالبا بالاستعمال مرة او مرتين وقضية ابن عباس وقضية الاعمى معروفتان واستناد التفهيم الى القرينة وجه لا يصير العلم بالوضع الا بالقرائن فانه هو غرض المفهم من وجوه البلاغة والبلاغة ويمكن دفعها بالاصل بل الظاهر حصول العلم غالبا عند اتحاد المعنى مع الشك في الاستعمال الاخر بقاء فلو فرض عدمه لم يحصل العلم امكن نفي الاستعمال بما عداه باصالة العدم وبذلك يبطل الفرق بين القطع بعدم استعمال اخر والشك فيه هذا كله مع عدم العلم باستعمال سابق ولو علم به وشك في كون المستعمل فيه ذلك المعنى الذي وجدنا استعمال اللفظ فيه مستمرا حكمنا باتحاد المعنيين لان استمرار الاستعمال مع الجهل بشرائط المجاز من الوضع والعلاقة يفيد ظنا قويا بالوضع ومع عدم الاستمرار يحكم ايضا بالاتحاد لان الغالب يستلزم الاشتراك او المجاز المدفوعين بالاصول مدفوعة ومثل هذا يجري في القوانين بل في العدة فانها استعمال اللفظ في معنى مجهول كما في قوله انا اتيناه في ليلة القدر واخرى في معنى معلوم كليلة النصف من شعبان وفيه نظر لانها مستعملة في معان عديدة منها ليلة النصف من شعبان فتندرج تحت مطلق المعنى واما الموضع الثاني والثالث وهو ما اذا علم بتعدد المستعمل فيه وعلم بعدد الاستعمال فيه خبرها وشك فيه فالكلام فيه تارة في الحكم بجواز الاستعمال بين معنا واخرى في الحكم بالحقيقة كذلك وفي الجملة اما الاول فيتضح بما ذكرنا في مطلق المعنى من حيث افادة الاستعمال العلم او الظن او عدم افادته شيئا منهما لاتحاد المستعمل فيه واكتفينا بالظن لم يحكم بكونها مجازين لان المجاز السابق على الحقيقة وجدانا او بحكم اصالة العدم بمكان من الضعف واما الثاني فيه تفصيل لان المعنيين اما متباينان او العام والخاص المطلقين فان كان الاول فوظيفة كان بينهما جهة جامعة فربما كالوجوب والندب فمتى الحكم بالاشتراك المعنوي او اللفظي والحقيقة والمجاز احتمالات واقوال واشهرها الاول لان المجاز والاشتراك كلاهما مخالفان للاصل لكن لشيخنا في الاستدلال بالعلامة دام ظله العالي مناقشة في ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز قلت ووجه ذلك عدم مستند للترجيح لان مخالفة المجاز للاصل انما هي فيما اذا شك في ان المراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي كما فيما اذا شك في ان استعمال اللفظ في المعنى مستند الى الوضع او القرينة والغالب بين المقامين هي الغلبة لان الاستعمال اذا تجاوز في مقابل الاستعمال الحقيقي قليل بخلاف المعاني المجازية بالنسبة الى المعاني الحقيقية فاذا كان الشك في الحقيقة والمجاز مستتبعا لهذا الشك في الارادة تعين الاول كما بانا الكلام فيه واما اذا شك فيها باعتبار الشك في ان ذلك المعنى المستعمل فيه مجاز او حقيقة فلا وجه لحمل على الثاني والحكم بانه معنى حقيقي لا بد منه لان كل لفظ اغلب من مجازاته وهو كما ترى لان لكل حقيقة عشرين مجازا نوعا واكثر وستأتي بقية الكلام في هذه الغلبة عند ذكر دليل ابن جني وقد تسنى لي ترجيح

الاشتراك المعنوي بان المجاز محتاج الى كثرة الوضع من جهة الغرينتين وملاحظتهما وملاحظة العلاقة وهذان الاحتياج الى تلك الامور انما يلوحظ في حال الواضع فيجتنب عن المجاز لانه الواضع انما يختار الاستعمال في المجاز مع وجود احدى العلائق المشهورة ولا يختلف حال ما اذا لم يكن المشكوك فيه مندرجا تحت بعض هذه العلائق كالمشابهة مثلا وعدم شرط ملاحظة في حال المستعمل بان يكون المعنى المشكوك فيه كان معنى مجازيا يلزم المستعمل كلفة القيام بتلك الامور عند استعمال اللفظ بخلاف ما لو كان من جملتها انه يغلب اذا كان غرض المتكلم اذا تعلق بالتفهيم فلا بد له من مجاهدة لتلك الامور كلها ولا يجاهد في غير غرضه فرارا عن الوقوع في تلك الكلفة وثانيها ان ما يحتاج اليه اهل اللغة في الكلية واحدة الفرد ولو بضميمة قرينة المجاز من المؤن ليس بأقل من مؤن المجاز فيها لا بد من قرينتين بدلا احدهما على ارادة الفرد والطبيعة وثانيهما على ارادة الفرد المعين ولاجل ذلك يكون مجملا عند فقد القرينة الثانية المعينة مما ذكر يظهر لك ما يحتمل من ان المجاز يستلزم حوادث كثيرة وهي الامور المشار اليها من ضبط القرينتين وملاحظتهما ولو اجمالا وملاحظة العلاقة بخلاف الاشتراك المعنوي **توضيح** **الفرق** ان تلك الحوادث انما يلزم على تقدير كون ذلك المعنى مجازيا مع فرض استعمال اللفظ فيه ومثل ذلك لا يجتمع فيه جريان الاصل لان في نفس تلك الحوادث امور فرضية متوقفة على فرض وجود علتها وسببها وكما في المعلق عليه وهو الاستعمال كون المعنى مجازيا مثلا اذا قيل لو كان الشمس طالعة فالنهار موجود فلا يمكن نفي وجود النهار على تقدير طلوع الشمس بالاصل كما هو واضح لاستحالة تخلف المعلول عن العلة ولا نفي وجود الشمس لكون وجودها فرضيا مفروضا الى ما عرفت من التساوي بين المجاز والاشتراك المعنوي عند ارادة الفرد في تلك الحوادث فلا ما جئت الى ما قيل في منع رجحان الاشتراك المعنوي بان ما يلزم من المجاز اكثر لانه لو اخذ كل من الخصوصيتين كان مجازا مع انه فاسد في نفسه لكون اللفظ على تقدير كونه حقيقة في احد المعنيين ومجازا في الاخر فاستعماله في خصوصية ذلك المعنى الحقيقي يكون من استعمال الخصوصية ذلك المعنى المشترك **فان قلت** كلا من المعنيين الذين استعمل اللفظ فيهما نعلم على تقدير كونه حقيقة في المعنى الجامع يكون ما يلزم من الحوادث اقل وعلى تقدير كونه حقيقة في احدهما يكون الحوادث اكثر فالامر دائر بين الالتزام بوجود حوادث كثيرة وعدمها او بعدم بعضها **قلت** قد عرفت منا ذلك وان تلك الحوادث الآتية من استعمال المجاز ليس بأكثر من الحوادث الآتية من الاستعمال في الفرد والعلم على تقدير كونه حقيقة **ثم** انه لو سلمنا على ان المجاز مرجح بالنسبة الى الاشتراك المعنوي فلا ينفع وذلك بعد العلم باستعمال اللفظ في احد المشتركات اتفاقا فعلى

الاول ثبت الاشتراك لما مر فيه مفصلا وان كان الثاني فان كانت نسبة العلاقة الى كل منهما على حد سواء ثبت الوضع لاحد المعنيين اقتضاء فيما نحن فيه الاصل على الحد الذي مر وهو الوضع الواحد مع عدم ظهور الاستعمال هنا في كونه على وجه الحقيقة في المعنيين دون احدهما بعضر اصالة عدم القرينة والعلاقة لان الغرض وجودهما ولا اصالة لعدم ملاحظتها الا الاستناد اليها لابطالها بمعارضة عدم ملاحظة الوضع والاستناد اليه فيبقى اصالة عدم الوضع سليمة عن المعارض ايضا نعم يعارضها اصالة عدم وجود امر زائد على غرض التفهيم داع الى التجوز لكن الشك فيه مسبب عن الشك في الوضع فالاصل يكفي لنهضه معارضة للاصل في السبب وكذا الحال في الاصل السابق اعني اصالة عدم ملاحظة القرينة فان اصالة عدم الوضع حاكم عليه كما قبل هذا والتحقيق ان اصالة عدم ملاحظة العلاقة لا تجدي اصالة عدم الوضع كما قلنا لان الاستعمال المستند الى الوضع لا يتوقف على ملاحظته ولو اجمالا بخلاف الاستعمال المستند الى العلاقة فانه يتوقف على ملاحظتها ولو اجمالا ومن المعلوم ان اصالة عدم الوضع على اصالة عدم الغرض الزائد واصالة عدم ملاحظة العلاقة ممنوع لان الوضع وملاحظة العلاقة كل منهما سبب مستقل للاستعمال الصحيح والشك في احدهما ليس مسببا عن الشك في الاخر بل الشك فيهما مسبب عن الشك في حال المعنى من حيث كونه موضوعا له وعدمه **وفيه** ان الشك في ملاحظة المتكلم العلاقة مسبب عن الشك في كون المعنى موضوعا له اذ على تقدير الوضع لم يجز له العدول عن السبب القوي الذي هو الوضع الى السبب الضعيف الذي هو العلاقة بلفظ واحد لعدم ثبوت الرخصة في مثل هذا التجوز كما قدمنا الاشارة اليه في تعريف الحقيقة والمجاز فالشك في استناد الاستعمال الى ملاحظة المتكلم العلاقة مسبب عن الشك في وضع اللفظ للمعنى لا محالة فالاصل في الوضع حاكم على الاصل في ملاحظة العلاقة ثم الظاهر انه محكوم الاصل في الوضع على الاصل في الغرض لان الشك في ذلك الغرض ليس مسببا عن الشك في الوضع كما يظهر بادنى تامل فاصالة عدم الوضع حاكمة على اصالة عدم ملاحظة العلاقة والقرينة ومعارضة لاصالة عدم الغرض الزائد **الا ان يقال** ان اصالة عدم ملاحظة العلاقة غير جارية بنفسها لان الشك فيها مسبب عن الشك في ذلك الغرض الزائد والاصل في المسبب غير جار مع جريانه في السبب موافقا ومخالفا **وكيف كان** فاصالة عدم الغرض معارضة لاصالة عدم الوضع فلا يبقى في ترجيح المجاز على الاشتراك من المقدمات بدليل اخر غير اصالة عدم الوضع كالغلبة بل ولا لها لامكان اثبات الاشتراك باصالة عدم الاستناد الى القرينة واصالة عدم ملاحظتها اذ لا مانع من اعمال الاصل فيه بعد فرض سقوط الاصل في ملزومه اعني اصالة عدم الغرض الزائد بالمعارضة **الا ان يقال** انها معارضة باصالة عدم الاستناد الى الوضع **وفيه** ما عرفت هذا كله فيما اذا كان اللفظ مستعملا في المعنى المشكوك واما مع الاستعمال في احدهما قطع النظر عن اصالة عدم الوضع سليم عن المعارض جدا وهذا من المواضع التي حكموا فيها بان المجاز خير من الاشتراك فافهم **ولعلنا** نتكلم بقية الكلام المتعلق بالمقام في تعارض الاحوال عند ورود الامر بين الاشتراك والمجاز واذا كانت علاقة التجوز مختصة باحد هما بحيث لو كان هو الموضوع له لكان الاخر بنفسه بغير حقيقة بتعين الوضع لذلك الاخر فيكون ذو العلاقة مجازا لاصالة عدم الاشتراك واحتمال كون الاستعمال في ذلك الاخر مجازا قد فرغنا عنه بفرض كلا الاستعمالين في المعنيين على كونهما او كون احدهما حقيقة نظرا الى ان الحكم بمجازيتهما معا مبني على مراعاة احتمال كون الاستعمال فيهما مجازا بلا حقيقة حقيقة وحكما اي بملاحظة اصالة عدم الاستعمال في معنى اخر واذا كان التسديد بين المعنيين العموم المطلق فقد ذكر بعض الاجلة بعبارة لا تخلو عن اجمال وغموض ما حاصله ان الحكم بانه موضوع للاعم لان اصل الاستعمال ثابت والكلام في تعيين مورد الوضع فنهض دليلا على تعيين الاعم فلا يسوغ به اصالة عدم ملاحظة الخصوصية حيث ان ملاحظة الخاص يتوقف على ملاحظة الخصوصية ومثله بالاستثناء المتعقب للجمل المتعددة بين ان يكون موضوعا لخروج الاخير من الجملة الاخيرة خاصة او لخروج ثبات مطلق الاخراج **اقول** لا يخفى ما فيه اما اولا فلان الكلام هنا اذا استعمل اللفظ في معنيين وشك في كونه حقيقة او مجازا والاستثناء لم يستعمل في مطلق الاخراج ابدا كما ان الحق وفاقا لجماعة من المحققين ان اصالة الحقيقة في الاستعمال لا تعين المعنى الذي يراد الاخراج عنه اذا استعمل اللفظ في معنيين كان بينهما جامع قريب كان اراد الاستثناء كما استعمل في الاخراج عن الاخيرة كذلك استعمل في الاخراج عن الجميع الا ان الوجوه المذكورة هناك غير جارية هنا لعدم احتمال الاشتراك المعنوي في الحروف عند المتاخرين فالامر فيه دائر بين الاشتراك اللفظي والتفصيلي والحقيقة والمجاز وان خيرنا الاخير بين كليهما فالمجاز اغلب فتعين الاول **واما ثانيا** فلان ما نقلناه عن ان اصل الاستعمال ثابت والكلام في مورد الوضع لا مساس له باثبات الوضع الاعلى طريقة التسديد وهو بمعزل عنها **واما ثالثا** فلان اصالة عدم ملاحظة الخصوصية معارضة باصالة عدم ملاحظة المفهوم الكلي لان الاستعمال في الكلي والوضع له يستدعي ملاحظته وهذا الاصل نظير اصالة عدم اعتبار الوحدة في معاني المشتق اللفظي المستلزمة لجواز استعمال اللفظ في المعنيين وما اسلفنا في ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز

في الوضع الثاني التعيين من المتكلم بمسألة عدم ملاحظة الخصوصية في الاستعمالات الآتية الى المتكلم الآخر بالمقام لان ملاحظة الخصوصية هنا امر زايد على ملاحظة العلاقة المشتركة فيدفع بالاصل كما اوضحناه سابقا فافهم **فالتحقيق** انه اذا كان احد المعنيين اعم من الآخر والمتكلم يكون نظره في احدهما اخذا بظاهر الاستعمال فيما لم يعلم استعمال اللفظ فيهما نظر فيه وجوه ثلاثة الاشتراك اللفظي وكونه حقيقة في العام ومجازا في الخاص بعلاقة العموم والخصوص والعكس بان العلاقة اتحاد لان استعمال العام في الكل مجازا يتبادر منه من المجاز كما في شعره وكثير من الحاورات بل لعله اكثر لان استعمال العام المنطوق به العام مع ملاحظة الخصوصية امر لو يعلم يتبادر من الاستعمالات لاحتمال استناد الخصوصية فيها بتوهم كونه من هذا القبيل الى قرينة خارجة عن حاق اللفظ الا ان اوسطها وجهها الان الاشتراك والمجاز كلاهما مخالفان للاصل فلا بد من الالتزام بالوضع للمفهوم العام وجعل استعماله في الخاص من قبيل استعمال الكلي في الفرد لا من حيث الخصوصية **واما الرابع** وهو ما اذا علم ان اللفظ حقيقة اخرى غير المعنيين الذين استعمل فيهما فاما ان تكون تلك الحقيقة معلومة او مجهولة وعلى الاول فاما ان يكون بينها وبين احد المعنيين والكلي علاقة معتبرة للمجوز او لا فان كان الاول فالاستعمال غير ليس بدليل على الوضع حينا ولا الحاقا فيما نحن فيه لما عرفت سابقا في الاشتراك سليما عن المعارض وان كان الثاني فالحال فيه كما عرفت سابقا في هذا المقام لان تلك الحقيقة المعلومة اذا لم تكن بينها وبين المستعمل فيه علاقة معتبرة للمجاز فلا بد ان يكون المستعمل فيه حقيقة او مجازا لحقيقة اخرى وحيث ان الفرض هنا العلم بها كان حال الاستعمال الخ كحال الاستعمال في هذا المعنى هو وضع وعلى الثاني وهو ما اذا كانت الحقيقة مجهولة فالاستعمال ايضا ليس بظاهر في ثبوت الوضع لاحتمال كون المعنيين مجازا عن تلك الحقيقة وهل يثبت باصالة عدم الاشتراك ثبوت العلاقة بين تلك الحقيقة المجهولة وبين المعنيين فيحكم بجواز بهما وبتدوين المقام بذلك محل تامل والمعروف من اولوية المجاز عن الاشتراك التام لا يقتضي ذلك الا صل بها اذ من الجائز ان العلاقة الجوزة للمجاز وهو الامر بينه وبين الاشتراك اطلاق لهم في الاصل المزبور بعضها والا قلا لان الاولوية الثابتة من المقام لا بد من الوقوف فلا يرجح شيء من الاشتراك والمجاز على الاخر بهذا اصالة عدم الاشتراك او عدم الوضع معا اصالة عدم صحة المجوز وليس الاصل الاول حاكما على الاصل الثاني كما يظهر بالتامل نعم اذا علم بالعلاقة المصححة وشك في ملاحظتها وملاحظة الوضع فاصالة عدم الوضع حاكم على اصالة عدم الملاحظة كما مر اليه الاشارة والى الاشكال في ذلك **واما الخامس** وهو ما علم بكون اللفظ حقيقة في احد المعنيين لا بعينه فلا بد من النظر فان كانت العلاقة المصححة موجودة في كلا المعنيين كما اذا اصالة عدم الاشتراك فاضية باتحاد الوضع فيتوقف في تعيين المجاز عن الحقيقة وان كانت العلاقة مختصة باحد المعنيين بمعنى انه على تقدير كونه حقيقة في احدهما المعين يجوز استعماله مجازا في الآخر دون العكس فتدل بان اصالة عدم الاشتراك تعين الوضع لتعين ذي العلاقة وتثبت كونه مجازا منه اذ لو كان موضوعا لذي العلاقة لزم ان يكون موضوعا للاخر ايضا لان الفرض عدم المناسبة المصححة بينه وبين ذلك الاخر **واما السادس** وهو ما اذا علم كون احدهما المعين حقيقة وشك في الاخر فتدل بتعين الحمل عليه منا لان المعنى المشكوك انما كان مناسبا لتلك الحقيقة المعلومة فتثبت باصالة عدم الاشتراك كونه مجازا على اشكال في ذلك كما مر بيانه في تعالى وهذا هو العدد المعلوم المتيقن من قولهم الجاز خير من الاشتراك والوجه في خيرية المجاز منه اشرنا اليه في الوضع الرابع فيما اذا كان احد المعنيين اعم من الآخر فارجع وتامل وان لم يكن مناسبا فحال الاستعمال فيه كما لو عند اتحاد المستعمل فيه وقد تقدم بيانها ايضا اما لو علم انه استعمل لفظ في معنى على وجه الاستعمار والتجوز فقد ذهب اهل اللسان وشذ في انه حقيقة او مبني على وضع مجهول او حقيقة مجهولة فقد الاستعمال هنا الحقيقة لحصول الظن القوي كما يفصح عن ذلك استنكاف الفضلاء المجهولة بالاستعمالات الواصلة من اهل اللسان من غير فرق بين اتحاد المستعمل فيه وتعدده **والثاني** ان حجية هذا الظهور مبني على اعتبار الظن المطلق في اللغة ومن يقول عليه فالاصل في الاستعمال ان يكون حقيقة عنده هذا هو الذي اقتضاه التامل في المقام **بقي الكلام** في ذكر حجج الاقوال اجمالا والتنبيه على ما فيها من وجوه الخدشة والاختلال **فنقول** استدل على القول الاول بوجوه كثيرة نذكر منها اشتهارها واستدامة نقل بعض **وهي ثلاثة الاول** استقراء سيرة الناس على معرفة اللغات بالمراجعة الى استعمالات اهل اللسان كما نقل عن ابن عباس والاصمعي فانها على معنى النظر والفحص من استعمال اهل اللسان وبنائهم حجة ورد عليه انا لا نسلم كون الاستعمال من طرق العلم بالوضع كيف وقد من اعظم طرقه واشيعها ونحن انما نرجع اليها فيما اشتبه علينا من الاوضاع لكا ندعي ان الاستعمال انما يفيد العلم بالوضع ولا الظن فليس الاصل فيه الحمل على الحقيقة ولم يعلم اجماع اهل اللسان على حجية الاستعمال في الموارد الخالية عن احد الوصفين وهذا ما اورد نا على مراجعة العلماء الى اقوال اللغة من ان المراجعة اليها انما هي من الاعتماد عليها عند هم حصول العلم وانا ندعي انما هذه الاستعمال احد الوصفين فمع انه خروج عن الاستدلال ببناء اهل اللسان وائمة اللغة لجواز المنع وانسلم فانما يسلم في متخذ المعنى وبعض من المتعدد

لاسيما الثاني ان حال الاستعمال عند نقله المستعمل فيه كما انها عند وجدانه كذلك الاصل في الثاني كونه على وجه الحقيقة فكذلك الاول وهذا التعليل محكي عن الشيخ بهاء الدين وهو المتداول بين الجماعة وفيه ما فيه خروج مطلق المعنى عن محل النزاع وجوابه منع الحكم في المقيس عليه كما يظهر مما نقلناه عن العدة مضافا الى الفرق الفاحش بين مطلق المعنى وبعض افراد المعنى مثل ما لو حكم بكون بعضها حقيقة وشك في الباقي مع شيوع العلاقة المصححة للمجاز فان الوجوه المعول عليها في اثبات الوضع عند اتحاد المعنى لا يجري شيء منها في هذا القسم الثالث ان غالب ما يجري عليه الحاورات استعمال الالفاظ في معانيها الحقيقية وهذه الغلبة حجة اما لحجية الغلبة مطلقا في الالفاظ او خصوص هذه الغلبة ولذا اجمع العلماء والعقلاء على حمل الاستعمال على الحقيقة عند الشك في المراد كما بيناه سابقا توضيح ذلك ان ظاهر الاستعمال ارادة الموضوع له بعد العلم به والشك في ارادته وليس ذلك الا لغلبة الاستعمال الا في الحقيقة في المحاورات لان العلم بالموضوع له يوجب عدم دخل ما في الظهور فلو علم المراد وشك في كونه الموضوع له حمل اللفظ على الحقيقة للظهور الناشئ من الغلبة وفيه اولا ان كون الموضوع له مرادا غير كون المراد موضوعا له والغلبة في الاول لا تستلزم الغلبة في الثاني فظهور الاستعمال في الاول لا يستلزم ظهوره في الثاني مثلا اذا قلنا ان الانسان غالبا صحيح جاز ان يكون الصحيح غالبا غير انسان فافهم فنقول ان المعنى الحقيقي غالبا يراد من اللفظ ولكن المراد من اللفظ لا يلزم ان يكون غالبا هو المعنى الحقيقي فان قلت غلبة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي موجبة لحمل كل جزئي مشكوك منها بالخصوص فاذا وجد لفظ مستعمل فيه معنى وشك في كونه المعنى الحقيقي الحق ذلك الاستعمال الجزئي بالغالب فيظن اثر من ذلك الاستعمال الا وهو الظن بذلك فيستلزم الظن بكون ذلك المعنى حقيقيا قلنا هذا اذا سلمنا الغلبة المزبورة في جملي الاستعمالات واما اذا خصصناها بالاستعمالات المشكوكة المراد فان لم يكن وجه للالحاق معلوم المراد بتلك الاستعمالات المشكوكة المراد فتدبر وثانيا لو سلمنا حصول الظن فالتعويل عليه مبني على اعتبار الظن المطلق في اللغات وقد عرفت ضعفه لابتناء الظن الحاصل من الاستعمال على ظهور الاعتبار وكما ان المسلم انما هو اعتبار الظن بالمراد وحاصل ان الاستعمال يفيد الظن بامرين احدهما الظن بالمراد مع الشك فيه والاخر الظن بالوضع مع العلم بالمراد والمفيد المعلوم من حجية الظن الحاصل من الاستعمال انما هو الظن الاول دون الثاني وانما كان الظن به حاصلا من موجب الظن بالاول حجة القول الثاني ان الاستعمال كما يكون على وجه الحقيقة كذلك يكون على وجه المجاز فهو اعم منها ودلالة العام على الخاص والجواب عنه ان ما ذكرته مطلقا ولو ظنا فكاذبة واضحة لانك قد عرفت ان اذا استعمل اللفظ في معنى ومعنيين او معان مستمرا دار الامر بين كونها حقائق او مجازات عن معان مجهولة فلا جرم يفيد ذلك الظن بالاول بل لعله يترقى مباحث الالفاظ مما يعول عليه من افراد الغلبة مثل ذلك واحتمال سبق حقيقة مجهولة لا يدفع بحكم الفرض وامثاله حجة القول الثالث ان اغلب اللفظ مجازات فيلحق المشكوك بالغالب فيه اذ فيه ان ارادة ان الاستعمال المجازي اغلب من الحقيقي غير سديد وان سلم فغلبة المعاني المجازية على المعاني الحقيقية نظرا الى ان كل حقيقة لها مجازات غير سديد لان الشك هنا في الاندراج والغلبة بهذا المعنى لا تجدي في مثل ذلك كما اذا علمنا ان اغلب انواع الحيوان مناسب دشك في اندراج فرد تحت احد هذه الانواع العامة او تحت النوع المتوسط فانه لا سبيل الى الحكم باندراج المشكوك تحت احد تلك الانواع الا اذا كان الموجود من افراد الانواع العامة اغلب من افراد المتوسط وقد عرفت ان غلبة الاستعمال المجازي على الحقيقي في الخارج ممنوع وقد يجاب ايضا بان غلبة المعاني المجازية وان كانت مسلمة ولكنها لا تجدي وغلبة المعاني الحقيقية ممنوعة والكلام فيها لا في المجازية وهذا اوضح حجة القول الرابع وهو التفصيل بين متحد المعنى ومتعدده وهو جيد بان ما تعلق به السيد في الاول دون الثاني ان الاستعمال ان في المعاني المتعددة لا ظهور له في اشتراك اللفظ بينها بل قضية ندرة الاشتراك احتمال كون بعضها او واحد منها حقيقة وعلى الواحد بناء اهل اللسان على التعويل على الاستعمال في تعيين الوضع مختص ايضا بالاول لما يعهد منهم التعويل بمجرد الاستعمال لاثبات الاشتراك مضافا الى امكان دعوى الوضع التسليم عن المعارض في الثاني دون الاول لاستعمال المجاز بلا وضع فلا يصلح لشيء من الوجوه المزبورة دليلا على الوضع حيث لا يعارضها امكان العدد وهذه الوجوه دليلا عليه تجري في صورة المعارضة اقول قد عرفت جريان الوجوه المذكورة في متحد المعنى في كثير من صور متعدد المعنى واما حديث معارضتها بامكان العدد الوضع في المتعدد دون المتحد فيه مع عدم مناسبتها في بعض صور المتعدد كما اذا كان المعنيان غير متناسبين فان امكان العدد الاشتراك غير جار به العلم بوضع اللفظ لهما او لمعنيين اخرين مناسبين لهما ان ظاهر الاستعمال على تقدير اعتباره في اثبات الوضع لا يعارضه امكان العدد الاشتراك كما لا يخفى على تقدير عدم الاعتبار فلا وجه للتعويل عليه في مقام تعيين الموضوع له والفرق بين اللفظين واضح ان امكن لكن لا بد فيه من التامل ودليل على ذلك تبادر المتعدد بين الاقوال في الاستعمال الا المجرد عن قرينة المراد فانها على قول السيد محمولة على ذلك المعنى الذي وجدنا استعماله فيها وحملا على القول المشهور اعني التوقف كما انها

على قول

على نفي ان يجوز ان يكون مجازا في مطلق المعنى وانما مثلنا به فقد مر ما فيه وبالجملة فقد مر ما فيه بين الاعلام بانه لا ثمرة فيه بين الاقوال اللازم التوقف في الاستعمال المجرد عن القرينة على جميع الاقوال وغير نظر لان الاستعمال المجرد اذا كان معه ما يمنع عن ارادة احد المعنيين يحمل على المعنى الاخر عند المستبد ويجمل عند غيره لان المشترك بمعنيه في بعض معانيه لفظة امتنع ارادة غيره وانه الهادي **ومن الطرق الظنية ايضا** صحة الاستفهام وعدمه الاول دليل الحقيقة والثاني دليل المجاز فانه الامر حقيقة في الطلب لعدم الاستفهام منه ومجاز في الفعل لصحة الاستفهام وذكره بعض وفيه نظر واضح هذه عمدة ما يعول عليه في معرفة الوضع بالمعنى الاعم من الطرق الظنية وقد ذكروا اشياء اخر يفيد الظن بها كالقياس والشهرة وغيرهما ومما ذكرنا يعرف الحال فيها الا ان الاعتماد بها مبني على حجية الظن مطلقا في اللغات وقد مر عن قريب ما فيه **واما العلائم** العلمية فهي كثيرة نذكر منها شطرا فمنها المعبر بها بالسبق ومنها بالتبادر بمعنى السابقة والمراد به هنا ما حضر المعنى في الذهن من اللفظ المجرد عن القرينة وانتقال الذهن اعني من السامع الى المعنى وعلى التقديرين فالاطلاق مبني على ضرب من المسامحة والتنزيل والتشبيه فكان كل من المعنى والذهن يسبق الاخر من بين المعاني والاذهان فالمسبوقون عليه على الاول سائر المعاني وعلى الثاني اذهان غير السامع ومنشأ تعليل السبق الى المعنى بسبقه الى الذهن هذا اذا كان الاطلاق مبنيا على معناه الحقيقي عن السبق واما لو كان مبنيا على ملاحظة لازمه اعني مجرد الحركة بان جعل المعنى الذي اطلق باعتبار وعلى الخصوص والانتقال المذكور بين هذين الحركة كان سبق الى الذهن اذن من سبق الى المعنى كما لا يخفى على المتامل وجعل شارح المختصر علامة الحقيقة ان لا يتبادر غيره الى الفهم وفي ان علامة المجاز عدم سبق المعنى الذهن وما فعلناه بدل على ان كلا منهما في حكم العلامتين كما في مجموعهما وهو احسن اذ يرد على ما ذكره الشارح انتقاض الثاني بحقيقة المجهولة لانها لا يتبادر غيرها الى الفهم عند العلم بالوضع لما قال الكلام في علامة الحقيقة التي يعتبر فيها الاستعمال واللفظ المستعمل لا يتخلف حقيقة عند الكل لانا نقول هذا اذا كان قادرا الالتزام ممكن ولو كان غير واضع وحافظ الحاكم على الحكم الممكن لان مدار الحكم على ما في المتبادر حقيقة المجهولة لانه لا يتبادر الى الذهن عند سماع اللفظ سماعا الى سلامة ما ذكرنا من الانكار الذي اورده الاستاذ في حكم الاحكام في المقام وعدم سلامتها الا بوجه ما وتكلفات وتعسفا وهو النقض بالمشترك المستعمل في المعنى المجازي فانه يسبق احد معانيه غير لا يتبادر لان المشترك لا يتبادر منه شيء من معانيه عند عدم القرينة مع انه مجاز وبالشهرة المستعملة في احد معنييه فانه لا يسبق الى الذهن من يكون مجازا بمقتضى ما عهد بالمشهرة واما ما ذكرنا عن الاستاذ من الاشكالين من غير تعسف فتكلف فواضح ان العلامة لا يجب ان تكون جارية في جميع الخطابات كما لا يخفى وثبوت الوضع في المشترك بالنسبة الى كل من معانيه وعدم تبادر غيرها كذا عدم ثبوت علامة المجاز اعني تبادر الغير في المجاز لان المشترك مضاف الى ان المطلوب بتبادر منه جميع المعاني تبادرا معتبرا في الدلالة الوضعية اعني بجواز الانتقال الذي هو كما بينا علة تعريف الوضع **واما الجانبي** الشارح في المقام من ان المتبادر هو احد المعاني بعينه وان لم نتبين في ارادة المتكلم وهو حقيقة غير مفيد اولا لان النقض بلاحظ بالنسبة الى غيره فانه معنى حقيقي مع عدم كونه متبادرا وثانيا ان ذلك موقوف على توقف الدلالة على الارادة وعدم جواز ارادة المعنيين مثلا في استعمال واحد وهو ممنوع بل الاقدم الخلاف في الثاني مع كونه احد معنى العلامة غير خال عنه **فان قلت** يرد عليه ما بينا في المشترك من كون المتبادر منه جميع المعاني فانتفاء علامة المجاز لانه يصدق على كل واحد من معانيه ان غيره يتبادر فيلزم ان يكون مجازا وهو باطل **قلنا** بطلان اللازم ممنوع لان كل واحد من المعاني مجاز بالنسبة الى الاخر ومن هنا يندفع ايراد اخر وهو لزوم كون كل واحد من معاني المشترك حقيقة لكونه متبادرا ومجازا لتبادر غيره مع انها متنافيان وجه الاندفاع ان الحقيقة والمجاز يختلف باختلاف الجهة فكل من المعاني حقيقة بملاحظة ما يختص الوضع مجازا بالنسبة الى الوضع المختص بالاخر **فان قلت** قد مضى فيما سبق جواز كون المشترك مجازا في بعض معانيه بعلاقة الاخر فكيف نفاه هنا بكونه مجازا بالنسبة **قلنا** المراد بكونه مجازا هناك في خلاف الوضوع له والمنوع ثابتا انما هو الاستعمال المجازي وقد يذب عن السؤال الاول بان تبادر الغير مع عدم التبادر علامة المجاز لا مطلقا ومرجعه الى الجمع بين القولين المتقدمين في علامة المجاز وهو مبني على الغض عن ان ذلك معنى العلامة لان تبادر الغير في نفسه ليس بعلة على كونه مجازا بالنسبة الى ذلك الغير بل بعلة توقف ذلك على شيء اخر واهمل الداعي الى عدم التبادر حينئذ امتناع كون المعنى حقيقة ومجازا بالنسبة الى لفظ واحد وقد عرفت منافاته وبالجملة كان فلا يرد الاشكال ان سبق المعنى الى الذهن من اللفظ المجرد دليل على الوضع بعد عدم المناسبة الذاتية لاستحالة الترجيح بلا مرجح وانما الترجيح في الوضع وقد ورد على هذه العلامة اشكالان **احدهما** انتقاضها طردا وعكسا لان نسبة اللفظ الى جميع المعاني عند الجاهل بالوضع سواء فليستحيل سبق بعضها دون بعض الى ذهنه فالسبق المذكور يتوقف على العلم بالوضع كما يتوقف عليه ما قبل من امكان سبق المعنى

الى الذهن بدون العلم بالوضع من اشتهار استعمال اللفظ وحصول الموانسة الذهنية بملاحظة الاستعمالات مدفوع بان تلك الاستعمالات التي علم بها الجاهل بالوضع انكانت مجردة عن القرائن المفيدة للمراد لم يحصل منها ادراك المناسبة وعلقة بين اللفظ والمعنى حتى يوجب انتقال الذهن البدوي من اللفظ المجرد وانكانت مقرونة بالقرينة **فنقول** ان الاستعمالات المحفوفة بالقرائن لا يصلح لان تكون منشأ للظهور اللفظي في المعنى عند التجرد عن القرينة كما اوضحنا الكلام فيه عند تقسيم الوضع الى التعيني والتعييني حيث ذكرنا مخالفة بعض المحققين في ذلك وذكرنا ما فيه من مخالفة الاتقان والاعتبار ونتم على هذا القدر تبعا لذلك الكلام فانكاره على هذا القائل ليس في محله **فان قلت** الاستعمالات المحفوفة بالقرائن المنفصلة اذا لم تكن منشأ للظهور اللفظي المجرد في المعنى كما في المقول والمجاز المشهور **قلنا** نعم لكنها تفيد العلم بالوضع على نهج يفضي بالمتفطن الى العلم بالتبادر فيكون التبادر معلولا للعلم بالوضع والا لزم ان لم يفد العلم بالارتباط المزبور فكيف يكون منشأ لحصول التبادر وعلى تقدير امكان ذلك فمثل هذا التبادر لا يصلح ان يكون دليلا على الوضع لاستناده الى الاستعمال الذي هو نفسه اعم من الحقيقة والمجاز فتدبر **ثم** ان ورود التقدير منوط بفرض على بطلان القول بالمناسبة الذاتية على ما هو المعقول من اصل القول وهو توقف العلم بها على الوضع نعم على بعض ما فيه من الاحتمالات السابقة من كون توقف العلم بتلك المناسبة على اعلام الواضع بالوضع لكونه من المبدء بهذه التي لا تخفى على العوام فضلا عن الخواص لا بد من توسيط بطلان القول بالمناسبة في بيان ورود التقدير فما صنعه غير واحد من التوسيط بقول مطلق ليس على ما ينبغي **الثاني** المتفرع بالتبادر الحاصل لبعض منشأ الجاز المشكل **وتوضيحه** ان اللفظ باعتبار كثرة الاستعمال وغلبته شهرة في المعنى المجازي واحد المعاني الحقيقية انما يفضي اليه فيطل المقدمة الاخيرة اعني الحصر المرجح في الوضع اذ قد يكون غيره وهذا البيان ناقص من نظر الى ارادات اللفظ لا بتبادر منه الحقيقة اذا كان له مجاز مشهور وجد الاقتران عامر من ان العلامة لا يلزم ان تكون منعكسة فقد لا يجري في بعض الموارد وانما المهم تحققه كما اتفق كما سترى عموما **اقول** وهذان الاشكالان ملبس بهما في كتب القوم لهما عين ولا اثر وانما صدرا من غير واحد من المتاخرين والمطبق عدم ورود شيء منهما **اما الاول** فلان المدار على ذهن العالم الا ذهن الجاهل والذي يدل على ان كلمات القوم في ذكر هذه العلامة مع عدم الاشارة الى كونها مورثة مع التعرض لها في العلامة الاثبة كلها مبنية على ذلك وقد اتضح به عبارة المعالم حيث فيد الفهم بفهم اهل اللسان وعليه جرى بعض المحققين القرينة ونعم ما جرى نعم ينبغي هنا مطالبتهم بالفرق بين هذه العلامة والعلامة الاثبة حيث ذكروا انها دورية حتى وقعوا في ورطة الاضطراب وخلق لم يذكروه في هذه العلامة مع عدم الفرق بينهما بوجه من وجوه الحيثية كما ستقف واما على ما قدمنا لك من ان الجاهل فقد تعرض بعض المحققين لدفع الدور بانه بالفرق بين العلم والعلم بالعلم فجعل الموقوف عليه التبادر العلم بالوضع والموقوف على التبادر العلم بالعلم بالوضع فالعلم بالوضع هو التبادر وسبب العلم بالعلم بالوضع **واجاب** اخر بالفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي فجعل الاول موقوفا عليه التبادر والثاني موقوفا على التبادر ولا يبعد رجوعه الى الاول كما يشهد به منا بعد هذا الجواب المجاب قد ذكر المحقق المتقدم معنى لفظا **وكيف كان** فيرد عليه ما بعد المساعدة على الفرق بين العلم والعلم بورود على امكان تنزيل العلم الاجمالي للعلم التفصيلي من غير رجوع الى الاجمال والتفصيل المصير بهما الى القياس الذي لا ربط له بالمقام كما ظهر بالتامل انما بعد ان صرح العامة والخاصة في هذه العلامة حيث جعلوها دليلا على العلم بالوضع الجاهل لا للعالم ولا لغير الملتفت لعلمه ضمنا او انه ما ذكر من وضع الالفاظ للعلم ومعارفه العلم الاجمالي هو العلم التفصيل على تقدير صحته فهو خارج عن مجاري هذه العلامة فلا يلتفت الى الكثرة انتهى كما لا يخفى على المنصف **واما الاشكال الثاني** فالتحقيق في الجواب ان كثرة الاستعمال تارة تكون في مبادئ الوضع لدواعي فيه فانكان الاقل جدا او كان بحيث يمكن بلوغ الكثرة الى ذلك الحد مع بقاء الحقيقة الاولية من اللفظ في مثل هذه الشهرة بحيث المعنى المجازي يكون حقيقة فيه وقد تقدم بعض الكلام في ذلك حيث اشرنا الى محل الخلاف بين المحققين في تقسيم الوضع الى التعيني والتعييني وبيان ان في التعيني ما يوضع للمعاني ثانيا وثانيا الوسطى بلوغ الشهرة الى ذلك الحد كما مر اما الاول في المجاز المشكك في عهد القواعد فلا ينصرف الى المعنى المجازي مع قطع النظر عن القرينة عما يفضي باستظهار صحيح العقل ولو كان الفرض الشهرة فالذهن لا ينتقل الى المجاز مع بقاء الوضع الا بعد الالتفات الى المناسبة الذي هي الشهرة بخروج هذا الانصراف عن الانصراف المعمول عليه اعني انصراف اللفظ بمجرده مع قطع النظر عن جميع ما سواه الى المعنى وعلى ذلك ينبغي الفرق بين الانصراف الموجب في المجاز المشهور وانصراف اللفظ الى المنقول حيث ان الاول مستند عن ملاحظة الشهرة دون الثاني وبعض من لم يتفطن من الاجلاء بزعم ان الانصراف الى المنقول السابق قد يستند عن ملاحظة الشهرة عدل عنه الى جواب اخر **وحاصله** ان الانصراف في المجاز المشهور انصراف ناشئ متفرع على ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي ولذا يترتب عليه اثار المجاز من المبالغة والبلاغة وغيرهما بخلاف

الاصل ان المنقول اليه ابتداء غير ملحوظ فيه المعنى الاول قال ومما حققنا لك ظهر لك ما ذهب اليه الفاضل المعاصر بقطا بعض الشارحين
في الفرق بين المنقول والمجاز المشهور من ان التبادر في المجاز المشهور بواسطة الشهرة وفي المنقول من نفس اللفظ اقول وفيه ان ما ذكره
اولى بالنفاء اما اولا فلان من فرق بينهما بالملاحظة وعدمها اراد ان التبادر في المعنى المجازي المشهور بتبادر ثانوي بعد ان الذهن
عند سماع اللفظ ينتقل الى المعنى الحقيقي بمقتضى الوضع ثم بعد الالتفات الى كثرة استعمال في المعنى المجازي ينتقل منه اليه وهذا في المآل
يطبق على ما اختاره في وجه الفرق واما ثانيا فلان النقل يستدعي هجر المعنى الاول وحينئذ فلا فرق بين اللفظ والمعنى في كون علامة ما
للانصراف الى المنقول اليه كما لعلامة الحاصلة من تخصيص الوضع ومدخلية شيء مما ذكر في العلامة الناشئة منه فان ادعى ان كثرة الاستعمال
وان كانت سببا لحصول العلامة الوضعية الآن بمجرد وجودها الواقعي من غير ملاحظتها لا يكون كذلك بديهة مطردا فلا وجه لانتقال
الذهن الى المنقول منه في بعض المنقولات بدون ملاحظتها ثم ان المجاز المشهور على تقدير امكانه مما لبس لما ذكر واضح في العرف فلو وجد
في غاية الندرة فكيف استشهد على مدعاه بترتب آثار المجاز على المجاز المشهور مع انا لا نسلم استعمال الامر بالشيء المجازي المشهور
عند القائلين بترتب ذلك ونحن لا نجد فيه شيئا من تلك الآثار والتحقيق ان الفرق بينهما انما هو بالاجمال والبيان فالمجاز المشهور
ما كان من المجازات العرفية باعتبار غلبة الاستعمالات والمنقول ما كان ظاهرا في المعنى المجازي كما سنشير اليه في المتن الآتي ثم
لو بنى على مذهب الشيخ يوسف في المجاز المشهور لا فرق بين الفرق بينهما بما ذكره المحقق القمي فتدبر فانه تمام الكلام وان كان الثاني بانكار
كثرة استعمال اللفظ في فرد الموضوع له اجبنا بانه اولا بالمنع ودعوى تبادر المعاني المجازية الى الافهام المتابعة بانه من مراتب
الاخذ بالعدد المنتفي كما هو احد وجوه الفرق بينه وبين المجاز المشهور وثانيا بالمعارضة في القسم الاول من الفرق بين الامر
الثاني من جهة ان اللفظ والثاني من ملاحظة الشهرة فهذا ليس من الفوارق المبحوث عنها وان كان مع قطع النظر عنها فاللفظ ليس مشتركا بينه وبين الغير
المشهور لان بناء العلائق الوضعية على ان تكون الالفاظ الدالة على المعاني الموضوعة لها عند سماع اللفظ فمع عدم الالتفات كيف يعقل بقاء العلائق
الوضعية بينهما فتدبر ان الاول نقل الشهيد الثاني في تمهيد القواعد وغيره في المجاز المشهور الى الاثبات الحمل على الحقيقة
والحمل على المجاز الراجح والوقف ونوضح الحال فيه بسط من الكلام اقول في تحديده وتمييزه عن المنقول وثانيا في سببيته ثالثا في امكانه
ورابعا في وقوعه وخامسا في حكمه فهنا مقامات الاول فنقول المراد بالمجاز المشهور المتنازع فيه على ما مر سابقا ما كان الظهور
الناشي من كثرة الاستعمال غير مستند الى الظهور الناشي من وضع بان يكون اللفظ مع قطع النظر عن الشهرة بالغا حد الظهور في المعنى
الحقيقي مع ملاحظتها ظاهرا في المعنى المجازي ومع ملاحظة الوضع والشهرة معا مجملا مترددا بين المعنيين فعلى كل من الجانبين اما ان
تلغى الشهرة رأسا فينتفي الترجيح من الجانبين وحاصله ان بناء المعنى المجازي في المشهور بتبادر يتقدر بقدر معلول على فرض عدمه معارض
لاصالة الحقيقة فلو كان الظهور الناشي من الشهرة اضعف من الظهور المستند الى الوضع او العكس خرج عن المجاز المشهور المعرف وربما
يظهر من تفصيل بعض المحققين كونها من اقسام المجاز المشهور وانه وهو بعيد عن ظاهر كلمات القوم فانظر الى ما في المتن وتمهيد القواعد
وسائر الكتب الاصولية تجدها صريحة وظاهرة فيما ذكرنا ثم ان الشهرة انما توجب الظهور في خلاف الوضع اذا كانت الاستعمالات
الحاصلة لها مجردة عن القرائن المتصلة كما هو صريح الكل او الجل خلافا لبعض المحققين حيث حرر بامكان ظهور اللفظ في المعنى المجازي بسبب
الاستعمالات المحفوفة بالقرائن المتصلة بناء على ما ذهب اليه في تقسيم الوضع الى التعييني والتعيني كما سبق منا في المقال في تزييف هذا الرأي
واما الفرق بينه وبين المنقول من حيث المهجورية والمحققة فقد ذكرناه انفا ومن حيث الثمرة فيأتي الكلام فيه بعد نقل الاقوال
واما المقام الثاني فقد ذهب الى بعض الاعاظم ما يظهر منه عدم الامكان والحق انه ممكن وقد يستدل على الامكان بان وجود
المقتضي مع عدم العلم بالمانع علة تامة للحكم بالمقتضى بعد بقاء الوضع الاول الذي يقتضي الحمل على الحقيقة على حاله وعدم هجر الحقيقة
الاولية مع عدم العلم بالقرينة الصارفة بعض اللفظ لا يجدي الى المعنى الحقيقي سواء لوحظ الشهرة ام لا وفيه ان عدم العلم بالمانع
لا يكفي في تأثير المقتضي الا بعد من عدم المانع واقعا ومع الشك فيه يحصل الشك في المقتضى نعم ربما يتمسك بقوله وتوضيح على جهة مسلم
بين الكل او الجل اذ ليس في المجازات ما يكون بهذه المثابة وما نقل من بعض الاعاظم ظاهر الخلاف في هذا المقام لانا في الامكان وفي وقوع
ظاهر فيما نقلوه من القوانين والاوثق وجوده نعم استعمال الامر في الثلاثة عند صاحب المعالم الا انه مخالف لرأي الاكثر بل الظاهر عدم

مواضعة فولد الفعل حينئذ حيث لا يطلق بالتوقف الا مع القرينة واما حكم عند عدم الامكان والوقوع فقد اختلف فيه
الى اقوال ثلاثة احدها ما ذهب اليه ابو حنيفة من الحمل على الحقيقة المرجوحة الثاني الحمل على المجاز الراجح وهو المحكي عن ابي يوسف والثالث
الوقف وهو خيرة الاكثر ويمكن الاستدلال على الاول بما اشير اليه في وجه الامتناع من ان المقتضي وهو الوضع موجود والمانع غير
معلوم وعدم المانع بالاصل يوجب الحكم بترتب المقتضى على المقتضي بعد تعذر عدم العلم بالمانع غير كاف بل لا بد من احراز العدم بالوجدان
او بالدليل وهما مفقودان في المقام اما الاول فواضح واما الثاني فلان الدليل على عدم القرينة ليس الا الاصل وهو غير نافع في المقام لما
عرفت سابقا في الاستدلال على القول المختار **وقد يجاب** عن اصالة عدم القرينة بان الشك في المقام ليس في وجود ما ينافيه
الوجود وهي الشهرة فلا يتم فيه اصل عدمها اذ لم يعلم بحدوث الحادث بعد العلم بوجوده للعلم الاجمالي بملاحظة المتكلم احد الامرين من
الوضع او الشهرة واصالة العدم ملاحظة احدهما معارضة باصالة العدم بملاحظة الاخر وبعضها ظاهر **واما الاول** فلان اصالة
العدم لا يفرق فيها بين الشك في وجود المانع وما ينافيه الموجود **واما الثاني** فلان استعمال اللفظ فيما وضع له لا يستدعي ملاحظة
الوضع اجمالا او تفصيلا بخلاف الاستعمال في المعنى المجازي كما سبق ثم المعارضة عند من ذهب الى انه لا بد في الموضوع له من ملاحظة
الوضع وبتسليم ان ثبات اللفظ مع ملاحظة الشهرة تكون ظاهرة عرفا في معناه المجازي فتندرج تحت الظواهر المتقدمة التي
لا اشكال في وجوب متابعتها شرعا وعرفا وغيرها عليه انه معارضة واضعف الخطب ان يكون المعنى المجازي من الظواهر الشائعة بكاد
الواضع يغلب الحقيقة بالاضافة الى المعنى الاخر فانا ندعي ان اللفظ اذا غلب عليه الاستعمال المجازي بلغ مبلغا يندرج تحت المجملات العرضية بالنسبة
معارضا للظهور الناشئ من الشهرة للظهور الناشئ من الوضع واصالة عدم التعارض وعرفت بظهور ان المختار هو القول الثالث
للشهرة الذي عليه المحققون **اما الاول** فلما ذكره القوم من تعارض الظهورين وتساقطهما **واما ثانيا** فلما مر من رد القول
الاول وكما يسلم رجحان اصالة الحقيقة غالبا بغير قرينة اذا لم يكن مع اللفظ حال صالح كونه قرينة معارضة فانها تتبع ظهور
هو موثر في الاصالة ذلك ان مجرد الوضع لا يكفي في حمل اللفظ على الحقيقة مع الشك في القرينة بل لا بد ان يكون اللفظ ظهور نوعي
عرفي في ارادة المعنى الحقيقي وهو انما يكون اذا كان اللفظ وحين سماعه معروفا بعد للمانع الذي هو القرينة ثم طرء الشك في وجود
المانع واما اذا كان مغفولا عنه حال سماعه بما يحتمل ما ينافيه فلا ظهور له والشرط ذلك ان اصالة عدم المانع في الاقل انما يتم
عند العقلاء وعند الشارع من اجل ذلك ترى ابناء المحاورة الى العام فيجعلونه مجملا اذا فاه وقد ذكرنا بظهر وجه التوقف مسئلة الاستثناء
المتعقب للجمل واشباهها كما بان اتضح **فان قلت** ما ذكرت من عدم وجوب الحمل على الحقيقة عند الشك في ما ينافيه ينافي ما
باللفظ لو تم فانما يتم فيما اذا كان الامر المحتمل كونه قرينة لفظا موجودا في الكلام واما غيره من الامور الخارجية كالشهرة وغيرها فلا
يمنع هذا الباني فيها بوجب سد باب الاستدلال بالاطلاقات الشرعية اذ ما من خطاب منها الا وهو محفوف بمحتملات ومقالات يحتمل كونه
مما نعا عن الحمل على الحقيقة فلو بني على اجمال كل خطاب بعثرت بما يحتمل كونه مانعا استحال الاستفادة من غير الخطابات الشفاهية
مشافهة الى ان تعلم القرائن المتصلة التي لم تصل الينا بعد طول الغيبة عن اهل العرف الاول **قلت** اما ذكرنا انما هو فيما اذا علم بصلاحية القرينة
للخطاب كونه مانعا او قرينة صارفة كالشهرة فيما نحن فيه والاستثناء فيما اذا يقطع بعدم صلاحيته فلا يجري مع الشك في اصل القرينية
وتحقيق ما خفي ان الشك في القرينة القاصرة يتصور على وجوه ثلاثة الاول ان يعلم بصدور اللفظ عاريا عن جميع القرائن ويشك في وجود
القرينة المتصلة عن الخطاب الثاني ان يشك في وجود القرينة باعتبار الشك في صلاحيتها بقرائنه من الاحوال والاقوال وغيرها
الثالث ان يشك في وجودها باعتبار الشك في انكال المتكلم عليها مع احراز صلاحيتها للقبول كالشهرة فيما نحن فيه وتوهم الخلل
في الامر الواضح عجيب فاعتبار اصالة عدم القرينة فيما العرف والظهور اللفظي اما يسلمان في الاولين دون الثالث **والفرق** هو ان
الحجية في الخطاب بكاشفية المعنى المجازي شخصية في الاولين غير محرزة في الثالث ومن الواضح ان احراز صلاحية المقام لارادة كل من الحقيقة
والمجاز مما يمنع عن حصول الظن من اصالة العدم ولو شانا بخلاف ما لو كانت اصل الصلاحية مشكوكة فهم والفرق بين هذا الوجه
والوجه الاول هو ان ظهور اللفظ في ارادة المعنى الحقيقي مسلم على الاول ولكنه معارض بالظهور الناشئ من الشهرة وغلبة الاستعمال
في المعنى المجازي وقد مر ما يظهر ما في هذا الوجه عن الاول لان الظهور اللفظي على تقدير تسليمه لا يعارضه
الظهورات الاخر الحاصلة من غير طواهر الالفاظ كالغلبة ونحوها وكذا لا يتوقف العمل بالعام مع شيوع التخصيص وغلبة الخاص
ان قلنا بان ما من عام الا وقد خص كما بان توضيحه انتهى **ولا يذهب عليك** ان هذا الايرجع الى القول بانا لم نجد في ظواهر الالفاظ
بالظن الفعلي وجدانا بالخلاف حتى نظن بالقرينة او بالمعارض سقط عن الاعتبار بل الساقط اعتبارها بالظن النوعي

لان اللفظ المصروف بها يسلم للعشارة فليس من الامارات الموجبة اياه فافهم واستطلع بقية الكلام في المقام الثاني هذا ثم ان بعض محققي المتأخرين فصل في المقام فحسن المبدأ الاشارة في مجمل الوضع وترديدها فنقول ان حاصل ما ذكره ان الشهرة لها درجات فالشهرة البالغة الى حد صار بها المعنى بحيث لو سئل عن اهل اللغة عن وضع اللفظ لقالوا انه وضع لهذا المعنى المشهور على ما سواه والشهرة البالغة الى حد العشارة مع القطع بالوضع بعد ملاحظتها والشهرة البالغة الى حد الرجحان عليه مع ملاحظتها ايضا والشهرة البالغة الى حد احتمال اللفظ بدون ملاحظتها مع رجحان المجاز بملاحظتها والشهرة البالغة الى حد رجحان المجاز ايضا بدون ملاحظتها فكيف كان فالظاهر في المراتب الثلاث الاولى بان على تحقق حقيقة لانصراف اللفظ الى الحقيقة بدون ملاحظتها بل ومع ملاحظتها في الاولى ودون الثانية في الثانية لانه في الثانية بملاحظتها يحمل ذو الثالثة يحمل على المجاز في المرتبة الرابعة والخامسة ينقل الى المعنى الثاني اقول اما ما ذكره في المرتبة الاولى وحاصل الفرق بين المرتبة المتقدمة والمتأخرة وصلاحية الشهرة في تلك المرتبة الثانية دون الاولى فهو مبني على ما اشتهر من انه اذا تعذر الحقيقة فاقرب المجازات والكلام بعد في مقامين لان الشهرة اذا كانت حجة فمقتضاها الحمل على الامرين والا فكيف تكون قرينة التعيين ولذا لا يحمل المشترك على اشهر معانيه كما صرح به المحقق القمي الا ان يقال انا لا نعني بانه لا ملازمة بين الامرين لان العشارة مقتضاها عدم العلاقة الحقيقة والمتبادر غير مقتضاها ولا يبعد ان يشار شيء من هذا القبيل في مباحث الالفاظ اذا لم يعارضه دليل فالغالب عليه العلاء اذا لم يكن في مقابلها اصل لفظي لا مطلقا ويؤيد ان اللفظ بعد قيام القرينة العشارة تصير من الظواهر الثانوية والجاز الذي يستعمل النوع بالنسبة الى سائر المجازات وهو حسن واما ما ذكره في المرتبة الثالثة فقد يتأمل اشكال لان الشهرة اذا لم تكن بالغة حد النقل فكيف توجب حمل اللفظ على المجاز وانى دليل على اعتبارها فان قلت الدليل على اعتبارها ان بملاحظتها يكون اللفظ من الظواهر العرفية في المعنى المجازي المشهور والظواهر اللفظية حجة اجماعا قلت اذا كانت الشهرة بحيث يجعل اللفظ من الظواهر العرفية يكون اللفظ حينئذ من المنقولات لانا لا نعني بالمنقول الا ما كان ظهوره في المعنى الاول منقطعا الى ظهوره في المعنى الثاني في العرف بسبب كثرة الاستعمال فان قلت المنقول ما كان ظاهرا في المعنى الثاني بدون ملاحظة الشهرة وقد فرض هنا توقف الظهور على ملاحظتها فالفرض حاصل قلت لا تأثير لملاحظة وعدمها في الشهرة البالغة الى حد صيرورة العلاقة بين اللفظ والمعنى كما يشهد به المراجعة الى الوجدان فان قلت الاستعمال ان بلغت الى ذلك الحد فلا يتوقف على ملاحظتها والا فلا ينفع الملاحظة وفيه تأمل واما قوله بالنقل في المرتبة الرابعة فقد تقدم تزييفه في مبحث الوضع بما لا مزيد عليه لان التردد بين المعنى الاول والمعنى الثاني مع قطع النظر عن الشهرة مبني على ما حققنا في المجاز المشهور من امكان بقاء المنقول منه على حاله مع تعدد وضع اخر بسبب كثرة الاستعمال وقد ذكرنا ما فيه من البعد عن كلمات القوم المعلوم ما في عدم تخلل النقل الا بعد المجاز الاول كما هو ظاهر عبارة العالم ويومي اليه المحشون عليه فقد يلتزم باحد الامرين التسليم اما لانا لا نجد فرقا بين تعدد كثرة الاستعمال فان الاول يمكن ان يكون سببا لحصول العلاقة بين اللفظ والمعنى بعد ما كان في مرتبة واحدة وحال واحد بخلاف الثاني فان سببيته لحدوث العلاقة بين اللفظ والمعنى بعد ما كان العلاقة الوضعية منحصرة في غيره لا يخلو من تأمل وعلى اي حال فالامر هين جدا ويهمنا بيان مرجع هذا التفصيل من التأمل المتصدي في شرح الزبدة فانه بعد ان ذكر ان المعنى الاول هو الاصل لما افاده قبل مجملا ومعنى اخر من ان غير المعنى الاصلي قد يكون مجازا وقد يدخل فيه التخصيص والاضمار قد يكون حقيقة من غير هجر الاول وهو المشترك سواء كان من واضع واحد او متعدد وقد يكون مع الهجر وهو المنقول الى غير ذلك مما يجيء ان شاء الله تعالى من الوضع الى ان قال والمجاز الغالب الذي هجر معه الحقيقة ملحق في هذا المقام بالحقيقة كما ان المجاز المساوي يصير اللفظ بسببه مشتركا لكن بعد ان يكون المراد بالاشتراك التوقف الذي هو اثر الاشتراك كما مر القول في المجاز المشهور وليس المراد هو الاشتراك الحقيقي لان المجاز المساوي والمنقول بحسب النقل بالهجر المعنى الاول فليرجع الى محصل المفصل بل الذي يظهر من التأمل فيه كلامه خصوصا بعد ملاحظة تصريحه باعتبار الهجر في المنقول لا ذلك انه اراد بالمشترك الذي جعله من اقسام الحقيقة في صدر كلامه المرتجل به النقل الحاصل بالوضع التعييني واراد بالمجاز الغالب النقل الحاصل بكثرة الاستعمال لا بتخصيص مختص واراد بالمجاز المساوي المشترك الذي حكم التوقف عند الاكثر وان المراد بالاشتراك هو التوقف بل لو اطلق الاشتراك على حقيقة لم يكن بغريب غاية الامر ان يقال ان الاشتراك المصطلح ما كان التردد بين المعنيين فيه بسبب غير الواضع فلا يطلق على ما حصل التردد بسبب الاستعمال وهو سهل مع انك عرفت سابقا ان الاشتراك اطلاقا اخراجه من المنقول والمرتجل هذا ثم ان ظاهر المحقق المعتبر ان الفاضل يحمل المجاز المشهور على المعنى المجازي بعد لا ينكر جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بالقرينة لكن لا على الوضع كالفاضل بالتوقف فيما ذهب المنقول حتى على الوجهين لان النقل منع عن حمله على المعنى الحقيقي المرجوح بلا قرينة وهذا يستفاد من احد امرين احدهما ما قلنا من اعتبار الهجر في النقل والثاني لزوم التوقف على الوجهين في

المجاز ٢

المجاز

المجاز المشهور كانت اذا جاز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ولم تهجر جاء الاحتمال الموجب للوقف والاجمال في جميع الاستعمالات فكيف يرجح بين القول بالتوقف والحمل على المعنى المجازي فلا بد في ابداء الفرق بين المذهبين من ان يقال ان النزاع في المجاز المشهور صغروي تعرف به امكان رجحان المعنى المجازي على الحقيقي قبل الوصول الى درجة الفعل والجهر والحري بمدعي امكان مع التوقف في الاستعمال نظرا الى عدم الاعتداد بذلك الرجحان الناشئ من ترك ذلك الاستعمال وليس فيه كل البعد فتأمل واغتنم **والتحقيق** ان النزاع صغروي بمعنى ان تركا بالظهور بين وجوه الاقوال الثلاثة بما ذكرناه وهو كون المجاز المشهور ظاهرا في المعنى الحقيقي او المجازي او مجملا فابو حنيفة يدعي بناء الظهور اللفظي في المعنى الموضوع له كان ابا يوسف يدعي الظهور في المعنى المجازي المشهور يقولون بالاجمال ومن ذهب الى الفهم على ظهوره في المعنى المجازي دون اختلافهم انما هو في الحكم بعد التسالم عليه كما يشعر بذلك احتراز بعضهم بانه ظاهر في المعنى المجازي واعتذار بعضهم عنه بالاستناد الى ملاحظة الشهرة عند التبرع على الاستدراك بعد التسالم على الظهور اللفظي لا ينبغي الخلاف في اعتباره اما **والعجب** انهم مع توقفهم في المجاز المشهور كيف اعترفوا بانصراف المعنى المجازي حتى عند من ادعى عدم عرفية ام كيف فرقوا بينه وبين المنقول بما ذكرنا قبل التنبيه ودعوى الفهم على الظهور مع توقفهم في الحكم كيف يجامع دعوى الاجماع بل الضرورة على حجية الظواهر العرفية فهي كلامهم تشويش من جهة الاجمال مضافا الى ما ذكرناه **ويمكن** التيام هذه الكلمات باحد امرين احدهما ان يكون الملحوظ في الابراد الشاهد الموجود في المجاز المشهور عند غير الملتفت بالوضع او الغافل لا الملتفت مع قطع النظر عن الوضع على ان يكون مرادهم بانصراف المعنى المجازي مع قطع النظر عن الوضع الغفلة عنه لا مجرد قطع النظر او مع الالتفات الى الوضع فان تسليم الشاهد في المجاز المشهور حينئذ يجامع القول بالتوقف مع العلم بالوضع والالتفات اليه كما يظهر بالتأمل **والثاني** حمل كلامهم في المجاز المشهور بعد التسالم على شهادة المعنى المجازي على الاختلاف في تأثير ظهور اللفظ حتى يتبع او ظهور غير لفظي حتى يلغى ويؤخذ بالمعنى الحقيقي او بالتوقف بين المجاز فابو حنيفة يدعي كون الشاهد في المجاز المشهور شاهدا سالما من امارة خارجة عن الظنون اللفظية كالغلبة وابو يوسف يدعي ان من الظواهر اللفظية نظرا الى ان اللفظ مع ملاحظة الغلبة يعد من الظواهر العرفية في المعنى المجازي والاكثر يدعون الاجمال باعتبار منع الظهور او منع كونه لفظيا لان القرن بين المجاز المشهور والمنقول مرجب الماهية والحد هذا ذكرناه قبل التنبيه واما القرن بينهما من حيث العمل على وجه يثمر في الادلة على القول الاول والثالث واضح لان اللفظ ان كان مجازا مشهورا حمل على المعنى الاول عند ابي حنيفة ويكون مجملا عند المشهور وان كان منقولا حمل على المعنى الثاني على القولين دائما فالقرن بينهما على القول الثاني **ففيه نظر** وتأمل لان اللفظ على التقديرين يحمل على المعنى الثاني ويحتاج في حمله على المعنى الحقيقي الى القرينة فلا اثر لغلبة بينهما في الادلة ومثل هذا الاشكال يجري في المجاز المتمم الذي يتبادر منه المعنى المجازي لو قلنا بامكانه كما سمعت عن المحقق المذكور في تفصيل المزبور وقد يقرن بينهما كما في القوانين وغيره بان القرينة التي يحتاج اليها المعنى الحقيقي في المجاز المشهور نافية لحكم الشهرة التي هي قرينة شائعة للفظ عن الحقيقة ومقتضى الحمل عليه المنقول وهو كما ترى كما لا يخفى على ابله على القرن المتقدم من استناد المعنى الثاني في المجاز المشهور الى ملاحظة الشهرة والى نفسها من دون توسيط الملاحظة في المنقول واما القرن بينهما بجواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بلا حاجة في المجاز المشهور واخذ مقتضى بناء الوضع بخلاف المنقول فانه لا يجوز فيه ذلك الا بالقرينة كما في الحقيقة العرفية انه فهو بين لا اثر له في مقام العمل وفي الاحكام منا فاة الى ما فيه من البعد والاستغراب لان ذكر اللفظ واراة خلاف الظاهر لا يقرن في فهم واستماع صدوره من الحكيم بين الظاهر الحقيقي والمجازي كيف كان **فلا يذهب عليك** ان البحث في المجاز المشهور مختص بغير الخطاب الشفاهي الذي يحتمل فيه احتفافه بقرينة المراد فلا يجري في الخطابات الشفاهية لان التكلم بالمجمل المرتبط في مقام التفهيم والتفهم بدون قرينة المراد نقض للغرض فيستحيل صدوره من المختار فضلا عن العاقل والحكيم فافهم واستقم

الثاني ان هذه العلامة كما تجري في المدلول المطابقي كذلك تجري في المدلول التضمني فتثبت بها ان المدلول المطابقي يلزمه ذلك اللازم ويتضمن ذلك الجزء والذي يستدل بالتبادر على كون الامر حقيقة في الوجوب بالالزام وعلى كون الجملة الشرطية حقيقة في الانتفاء عند الانتفاء كذلك لان حقيقة الشرط لازم لمدلول الامر المطابقي اعني الطلب المتأكد وكذا الانتفاء عند الانتفاء لازم للعلية التي تدل عليها الجملة الشرطية بالمطابقة ومن هنا قد يخلج ببال الكاتب فتخلج ببال بعض ورود الاشكال على هذه العلامة لانها تجري في اللازم مثلا مع عدم كونه معنى حقيقيا وكذا المدلول التضمني واكثر هيئات التبادر دليل على كون فهم التبادر مستندا الى وضع الواضع لا الى القرينة بخلاف الاستناد على حسب اختلاف التبادر فانه كان تبادره من اللفظ على وجه الاستقلال اي بان يفهم تبادر شيء اخر دل على كون المتبادر معنى استقلاليا باللفظ وان كان على وجه التبعية دل على استناده الى الوضع بقاء فكل منهم من

التبادر دليل على كونه من الاستناد الى الوضع والحاصل ان المراد بكون التبادر علامة الحقيقة كونه علامة لاستناد فهم التبادر الى الوضع لا الى القرينة فقولهم اشر علامة الحقيقة مستند احضرا ومنزل على ما هو الغالب من صور استعمال الدال على الشيء اصل المدلول المطابقي والغفلة عن الملازمة وهم الاشكال المذكور وقد شاع الاستدلال من هذا الوهم بانا نقطع بعدم ما قلنا فيفهم الاشكال من اصله وامتناع التفصي عن الاشكال وانكر بعض المحققين من ان تبادر الجزء واللازم ليس تبادرا من حاق اللفظ بل بملاحظة الملزوم والكل والعلامة هو التبادر المستند الى حاق اللفظ فمع القرينة على علامة المجاز لان المدلول الالتزامي والتضمني على كلامه تبادر غير ما هو تبادر المدلول المطابقي من حاق اللفظ وحاصل كونهما تبادرين بذلك التبادر الذي يلزم منه فساد القول بان الامر للوجوب حقيقة في الوجوب على خلاف اطباق الكل فانهم يحترزون بان المدلول الالتزامي ليس بمتبادر حقا ولان المجازات يريدون بها ما اشرنا من ان فهمها مستند الى الوضع لا القرينة ثم ان القائم باشكال آخر هو ان كلا من طرفي الدور لا يخلو اما ان يكون علامة للحقيقة او للمجاز وهو ان هذه العلامة غير مطردة في المدلول الالتزامي فليس يجري في كل مدلول التزامي ولذا لم يستثنوا احد من القائلين بوجوب المقدمة فيه بالتبادر من الامر وكذا القائلون بكلا الامرين بالشق على النفي عن العبد فما الفارق بين الطرفين فان قرن بينهما بانتفاء الملازمة وجلائها فيجري في الثاني دون الاول وبانه اشير في المدلول الالتزامي الى المعنى الاخص دون الاعم والغير البين كما قد يستفاد ذلك من بعض كلمات المحقق القمي في بعض مسئلة مقدمة الواجب فضح البطلان لان خفاء الملازمة وجلائها انما يؤثر في خفاء التبادر وجلائه بحسب كون التبادر بديهيا او حاصلا بعد التامل لا في اصله وقد يفرق بين المقامين بان لزوم الوضعي والعقلي فان كان الاول بان كان اصل الملازمة بين المدلول بين جعليته حاصلا من فعل الواضع وجعله واعتباره في عالم الوضع جرى في اشاعة وعدمه وان كان عقليا صرفا كالملازمة بين قابل الحمل ومدلول الابيض فانها مما يدركها العقل ويستغني عما اعتبره الواضع في الفاظ الابيض عام يجري فيه قلت وجه ان الملازمة الجعلية مما لا تنفك عنها في الاوضاع معان بحادي التبادر ومن الالتزامات كلها التزامات عقلية فان عدة الوثوق بالتلازم العقلي ما هية الطلب المتاكد لزوما عقليا كلزوم سائر لوازم الماهيات وكذا الملازمة بين مفهوم الشرط ومنطوقه لان منطوقه هو كون المقدم علة تامة للجزاء ومن الواضح ان الانتفاء عند الانتفاء الذي يعتبره المفهوم لازم عقلي لثبوتها وحسم الاشكال هو ان يقال ان مرجعه الى التبادر في اثبات المدلول الالتزامي مقصورة على صورة الشك في الملازمة لا عالة والشك فيها تارة بمنشاء الشك في المدلول المطابقي مع ثبوت الملازمة جعلية او جبلية بعد احراز المطابقة واخرى من الشك في اصل الملازمة مع معلومية المدلول المطابقي فان كان منشا الشك هو الاول امكن اثبات اللازم بالتبادر ومن هذا الباب اثبات الوجوب للامر واثبات المفهوم للجملة الشرطية لان الشك فيه دلالة الامر على الوجوب مسبب عن الشك في مدلوله المطابقي وانه الطلب الغير البالغ حد الحتم حقيقة او يكون دليلا على الوجوب او البالغ حد الحتم يكون دليلا عليه نعم يصح ان يقال ان الطلب من الامور القابلة للشدة والضعف بحسب المرتبة الضعيفة بالتبديل في المرتبة المتاكدة الشديدة بالحتم ولازمها عدم الرضا بالترك فالمائز بين الطلب الندبي والطلب الحتمي ليس امرا برزخيا بين كونه بمنزلة الفصل بينهما بل التغاير بينهما انما هو بنفس الطلب كالتغاير بين مراتب الوجود فكما ان الوجود الضعيف مغاير من الوجود بنفس الوجود فكذلك الطلب الشديد والطلب الضعيف فالقائل بدلالة الامر على الوجوب بدعوى وضع الصيغة بازاء المرتبة الشديدة التي يلزمها عدم الرضا بالترك ويستدل عليه بالتبادر والقائل بعدم الدلالة يدعي وضعها للمرتبة الضعيفة ويستدل عليه بعدم التبادر وعدمه انما استدلا على مثل المدلول المطابقي حقيقة لا في المدلول المجازي ومن هنا اتضح جواب الاشكال الموهم في الامر السابق فافهم وكذا الكلام في دلالة الجملة الشرطية فان الخلاف في دلالتها على المفهوم يرجع الى الخلاف في ان علة الملازمة بين المطابقي منها وانتفاء مسببه المعلوم التالي التي لا بد منها الانتفاء عند الانتفاء مجرد عقد الاستثناء وخصوص العلة التامة التي يلزمها ذلك فالاستدلال على ثبوت المفهوم للجملة الشرطية استدلال به على تعيين المعنى المطابقي وكذا الاستدلال على وجوب المقدمة وامكان الثاني بان كان المدلول المطابقي معلوما وكان الشك في استلزام ذلك الملازم لم يكن لاستعمال التبادر فيه مجال لان مورده اثبات المعنى الموضوع له والمفروض عدم الشك فيه بل في استلزام ذلك الملازم ومن هنا لم يحتج القائل بالتبادر في وجوب المقدمة في جميع الصور الى ان الكلام في هذين المسئلتين انما هو بعد الفراغ عن كونه دلالة الامر على الوجوب ذاتية وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدمته اذ ربما يتبادر الوجوب بدونه لان التبادر الناشئ من غير حاق اللفظ ليس دليلا على الوضع بل ان علم الحال من حيث الاستناد الى اللفظ وغيره فلا اشكال واذ جهل الحال فمقتضى القاعدة هو التوقف عند الحكم بالوضع ولا يعد ذلك لان اصالة عدم القرينة الخفية معارضة باصالة عدم الوضع ومن هنا يظهر ان كونه

والالزام ع

دليلا على الوضع اشكال اخر لان المجاهل بالاصطلاح اذا راجع الى مقام اهل اللسان و وجد ظهور اللفظ في المعنى بكشف بحسب ذلك الظهور مستندا الى الوضع لا الى قرينة خفية حالية او مقالية فيقرن هذا اشكال في استعمال هذه العلائم والفتك بها في اثبات الاوضاع اللغوية لان دعوى اطراد الشك في جميع موارد التبادر مكابرة لان العلم باستناء القرينة امر غير عزيز كالايخفى وقد يتخلص عن الاشكال بما ذكره المحقق القمي وغيره واحد من المحققين من الاكتفاء بمطلق الظن في نفي القرينة بحضور اصالة العدم التي لا اشكال في متابعتها عند العقلاء مخصوصا في مباحث الالفاظ التي مدارها على الظن **اقول** يرد عليهم ان الاكتفاء على مطلق الظن مما يتعلق بالاوضاع مما لا يظهر فساده بما لا مزيد عليه **واما** الاشكال على اصالة عدم القرينة فقد مر ما عرفت من المعارضة باصالة عدم الوضع الآن بمثال ان الوضع معلوم اقتضاء لهذا المعنى المتبادر دون غيره فلا يجري فيه الاصل ولا ينفع باعتبار ابتلائه بمعارضة اصالة عدم الوضع لغيره فيبقى اصالة عدم القرينة سليمة عن المعارض ومن هنا يتجه التفصيل بين ما اذا لم يعلم السامع وضعه لمعنى لغة فلا ينفع اصالة عدم الوضع وبين ما اذا علم بوضعه لمعنى اخر فينفع ويرجع الى ما ذكره في تعارض الاحوال من ارادة المجازين الاستعمالية فلا وجه لاطلاق الحكم بترجيح جانب الوضع في كلام المجاهد الا ان الصورة الثانية لا مسرح للتبادر فيها لاختصاصه بحصة للعلم والاباني في المشكوك فالتفصيل لا وجه له لكن الاعتماد على اصالة العدم قبل احراز المقتضي مما لا اساس له كما مر بل الاساس احراز ابتداء الاني بعض المقامات الثاني لا اني وهو الشك في ان المتكلم اراد المجاز او الحقيقة لا الشك في ان المراد معنى حقيقي او مجازي نعم لو شك في ان بعض التبادر هو الوضع ام كثرة الاستعمال والشهرة رجح جانب الوضع مطلقا لما دل على الامر بين فلة الحادث وكثرة وهذا مما لا مرية ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا لا اطلاقيا ناشيا عن كثرة الاستعمال ولكنه بعد المساعدة على اعتبار اصالة العدم عند العقلاء بقول مطلق حتى فيما لا يرجع الى اصالة عدم المانع او الى ما يتعلق بالمرادات في مباحث الالفاظ وقد يتخلص كون التبادر اطلاقيا او وضعيا من حيث السلب وعدمه وذلك لان المطلقات المنصرفة الى الافراد الشائعة اذا شك في بلوغ الانصراف درجة الفعلية فيعد حصة سلب معنى اللفظ عن الفرد النادر يعرف كون التبادر اطلاقيا وبعدمه يعرف كونه وضعيا فافهم واغتنم العادي بما اشكل من الامور الى ذكرها **ومنها** صحة التقسيم عليها فانه دليل على المجاز والثاني على الحقيقة ذكره العامة الخاصة وزاد المعتزلي فيه في نفس الامر احترازا عن التقسيم المبني على نحو من الادعاء والتنزيل مثل قولهم للبليد ليس بانسان كما هو الشايع في العرف واللغة لتنزيل البليد منزلة الحيوان باعتبار فقدانه وصف الادراك الذي هو من خصائص الانسان وهذا الكلام لا غبار عليه الا ان محاط الحدود من الفصول المسلمة كذا ولا ينبغي تركه كما تركه الكل او الجل لان التبادر من القرائن الحقيقية ان دل في ذلك بشهود القرائن الغير في اثبات استناد ذلك الفهم الى الاصالة الاستعمال الحقيقة ويحتمل ان يكون مراده اجراء الاصالة الحقيقة التي هو رابعة جهلة اذا دار امرها بين سلب الانسان عن الفرد المشكوك في كونه سلبا حقيقيا او ادعائيا او مجازيا فيحملها على الوجه الاول فلا حاجة الى ضمه الفصل فيما بعد بعض من تاخر عنه للمعتمد في اعتباره هذا العهد ثم مؤاخذته المحققة القمي في دعواه الاستناد الى ما من بعض الكلمات الآتي بلاحظ على الاحتمال الثاني صورة العلم بكون السلب ادعائيا اذ لو كان المشكوك لا يتضح العلامة بذلك فافهم وكيف كان فقد اورد على هذين العلامتين اشكالان **منها** لزوم التعدد وتقريره على ما في حاشية المحقق الشريف وحاصله ان المراد بصحة السلب ليس سلب اللفظ عن مورد الاستعمال ولا سلب بعض معانيه ولا سلب عام معانيه الشامل للحقيقة والمجاز كما يظهر جميع ذلك بالتامل بل سلب جميع معاني الحقيقة والعلم بسلب جميع المعاني في مورد الاستعمال موقوف على العلم بعدم كونه شيئا منها والعلم بعدم كونه شيئا منها موقوف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه فاثبات كونه مجازا بعرفان صحة السلب يستلزم دورا مضمرا بواسطتين **ثم** قال ويرد هذا الاعتراض على الحقيقة اظهر لان العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المحل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعاني الحقيقية فاثبات كونه حقيقة به بعدم صحة السلب يستلزم دورا مصرحا بغير واسطة **اقول** اما ايراد الدور في المقام فتوقف الشئ على نفسه مع ما فيه من الجواز مرفي لزوم التوقف بواسطتين لانا اذا توقف اعلى ب وب على ج وج علما فقد توقف على نفسه بواسطتين وهما ب وج ولكن ما ذكره في الحقيقة حق صحيح لان توقف معرفة الحقيقة على نفسها باعتبار توقفها على عدم صحة السلب الذي يتوقف عليها توقف مع الواسطة انها لان آنا توقف على نفسه باعتبار توقفه على ب الذي يتوقف عليه كان ب في البين واسطة في تحقق التوقف بل لا يتصور التوقف بدون واسطة فلا يكون مصرحا وان اراد بالتصريح توقف الشئ على ما يتوقف عليه فما ذكره في الجواب غير واضح لان توقف على ما يتوقف عليه على ج في المثال المزبور ليس الا بواسطة واحدة وهو ب وان كان هذا مجردا سطلاح بان يقال انا اذا توقف الشئ على ما يتوقف

كالمقام ح

عليه فيتوقف بالصحيح اعني بغير واسطة اذ لا واسطة بين الموقوف والموقوف عليه ح او لوضوح استلزامه توقف الشئ على نفسه لزوما بينا كما تقدم بغير واسطة واما اذا توقف الشئ على ما يتوقف عليه فهو دور مضمر بواسطتين فيلزم ان لا يتحقق دور مضمر بواسطة واحدة مع انه ذكر في حاشيته انه لو قيل بعدم توقف العلم بكونه ليس منها على العلم بكونه بعض مجاز بل باستلزامه اياه كما في مرتبة واحدة كما ذكره الفناري في مورد العضد كان الدور مضمرا بواسطة واحدة مع انها اذا كانا في مرتبة واحدة رجع الدور الذي ذكر في تعريف علامة المجاز الى نحو الدور الذي في علامة الحقيقة فيتوقف العلم بسلب جميع المعاني بتوقف العلم بكون المبحوث عنه ليس منها والعلم بانه ليس منها في مرتبة العلم بانه بعض مجاز في فالموقوف على الاول موقوف على الثاني فعرفان كونه مجازا بعضه سلب جميع المعاني يستلزم دورا مضمرا بواسطة واحدة في علامة الحقيقة **والحاصل** ان تمام الاشكال بين **احدهما** انه لو كان في علامة المجاز دور مضمر بواسطتين لزم ان يكون دور في علامة الحقيقة ايضا مضمرا بواسطة واحدة اذ لا فرق بينهما الا بواسطة واحدة فاذا كان دور في علامة الحقيقة مصرحا فلا بد ان يكون دور في علامة المجاز مضمرا بواسطة واحدة **والثاني** انه اذا منع من التوقف الاخير في علامة المجاز كما منعه الفناري فما الدور مصرحا كما في علامة الحقيقة فكيف ذكر انه دور مضمر بواسطة واحدة وما الفرق بينه وبين الدور في علامة الحقيقة على هذا التقدير هذا **ويمكن** دفع الاشكال الاخير بما بداله التأمل في كلامه حيث توقف العلم بسلب جميع المعاني على العلم بكون المعنى ليس منها ليس توقفا على كونه معنى مجازيا وانما الاول مستلزما للثاني فيمنع اشتمال توقفه عليه موقوفا على ملاحظة توقفه على امر يستلزم دورا ان لم يتوقف عليه فالفرق بين الوجهين حيث ان العلم بكونه معنى مجازيا موقوف عليه العلم بصحة السلب بنفسه بل بواسطة توقفه على شئ هو العلم بكونه ليس منها عليه بخلافه على الثاني فانه بنفسه موقوف عليه بل بكان العلم بالتوقف موقوفا على ملاحظة كون العلم بانه مجاز في مرتبة العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقة الذي هو الموقوف عليه حقيقة وعلى هذا فيرتفع الاشكال الا ما ابداه بعد من جميع التسمية الى مجرد الاصطلاح لكن يرد عليه ان الدور على الوجه الثاني انما يتوقف على ملاحظة تلك الواسطة التي كان ملاحظتها لا بد منها على الوجه الاول غاية الامر ان الواسطة على الوجه الاول دور مضمر بواسطة والواسطة على الوجه الثاني دور مصرح بلا واسطة **والتحقيق** في رفع الاشكال هو ان يقال انا اذا توقفا على ب وب ج ج على آ وهذا دور بواسطتين لانا توقفا على ج انما هو بواسطة توقفه على ب وتوقف ب على ج الذي هو عبارة عن توقف الشئ على ما يتوقف عليه انما يحصل بواسطة التوقفين المزبورين فالمراد بالواسطة هنا هو التوقف لا الشئ الذي هو واسطة بين الموقوف والموقوف عليه حتى يقال ان الواسطة بين آ ج ليس الا ب وانما اذا توقفا على ب وب على آ فهذا دور بلا واسطة اذ لا واسطة حينئذ بين التوقفين اعني توقف ب على آ وتوقف آ على ب فظهر ان دور علامة المجاز على الوجه الاول المذكور في شرح المختصر دور بواسطتين فيه ودور علامة الحقيقة دور بلا واسطة فارتفع الاشكال الاول **ثم نقول** اذا منعنا من توقف ج على آ وقلنا ان ج مستلزم لآ فكما اورده الفناري كان الدور مضمرا بواسطة واحدة لان آ ج موقوف على ب وب ليس موقوفا على آ ابتداء حتى يكون التقدير بلا واسطة بل موقوفا على ج الذي هو مرتبة آ ليس متوقفا عليه حتى يكون الواسطة بين توقف ج على آ وتوقف على آ كما على الوجه الاول لان توقف آ على ب توقف بلا واسطة وتوقف ب على آ انما هو بواسطة توقف ج الذي هو مرتبة آ فالواسطة في التقدير ج اعني توقف آ على ب وبالعكس مصرحة توقف ب على ج فافهم واغتنم واجعله من هداياك فان لم ارض عام حول الاشكال بفضلا عن حول حسمها **واعلم** انه بعدما بلغت الى هنا ظفرت بتعليقات المحشي الباغنوي على هذا الشرح بهذين الايرادين معنونا بعدا محسنا ايرادا عليهما اشكالا الاخير هو ان ج اذا لم يتوقف على آ بل استلزمه كما ذكره الفناري فهذا وان كان مسلما لا ولكنه ليس بدور مسلم اذ لم يتوقف ب على آ بل ناشئ من كونه موقوفا على ج الذي هو آ في مرتبة واحدة فلا يكون متأخرا عن آ ايضا مع انه مقدم عليه زمانا لكونه دليلا والعلم بالدليل مقدم على العلم بالمدلول اي المقصد بنحو ما عرفت مرارا وهذا هو الاولى واما الثالث فالظاهر انه غير مندفع لكن سهل بعد مشاركته للدور في الاسطة لهذا كله في علامة المجاز **واما علامة الحقيقة** فقد عرفت في شرح المحقق الشريف بانه دور مصرح بلا واسطة واستشكل فيه المحقق القرشي بان الدور انما يتم لو كان العلم بعدم سلب جميع المعاني موقوفا على العلم بانه ليس شئ من المعاني الحقيقة معينا بحيث يمكن سلبه عنه مع وجود ذلك بكون اللفظ مجازا في المبحوث عنه باعتبار ذلك المعنى المسلوب عنه فيكون التقدير حينئذ في علامة المجاز في كونه مضمرا بواسطتين وهذا الاشكال بظاهره غير وارد كما نبه عليه بعض المحققين الناظر كلامه لا حاجة الى المقدمة الاخيرة اعني العلم بانه ليس شئ من المعاني الحقيقة شئ يصح سلبه عن مورد الاستعمال لانه يكفي في الحكم بكون اللفظ حقيقة في معنى عدم صحة سلب بعض معانيه

دليلا

عنه والا لزم ان لا يكون المشترك حقيقة في شئ من معانيه وقد التفت ذلك الى ذلك **فاجاب** بما حاصله انه كما يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني في كون اللفظ حقيقة في الجملة كذلك يكفي صحة سلب بعض المعاني من مورد الاستعمال في كونه معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى وقد بان المفصول من علامة الحقيقة معرفة كون اللفظ حقيقة في مورد الاستعمال وهو يحصل بعد صحة سلب بعض المعاني اذ ليس المفصول منها معرفة اصلا معنى اللفظ فيه حتى يتوقف على معرفة انه ليس له معنى حقيقي يجوز سلبه عنه واما المفصول من علامة المجاز فهي معرفة كون اللفظ مجازا بالفعل في المورد وهو يتوقف على سلب جميع المعاني دالا امكن ان يكون حقيقة فيه بملاحظة المعنى الغير المسلوب عنه **اقول** سلب جميع المعاني عن مورد الاستعمال يفيد كونه مجازا مطلقا اي في جميع استعمالات اللفظ وسلب بعضها يفيد كونه مجازا في الجملة اي في بعض الاستعمالات وكل عدد سلب شئ من المعاني عن المورد يفيد كونه حقيقة مطلقا اي في جميع الاستعمالات اصلا لا بخصوص معنى اللفظ فيه او لكونه مصداقا لجميع معانيه فلكل من العلامتين بحران وعبارات القوم في بيان علامة المجاز بحر في المجرى الاول واما عبارتهم في علامة الحقيقة فتحمل لهما معا فانك لا تصدق وعد صحة النفي علامة لها ولذلك لا يصح ان يقال لفلان ليس بانسان وقد تسالم المحقق الشريف وغيره والمتدرد على الحقيقة اظهر كان العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعاني الحقيقية انتهى فان حمل سلب جميع المعاني في عبارته هذه على عموم السلب كما هو الظاهر كان منطبقا على الوجه الاول واما حمل على سلب العموم انطبق على الوجه الثاني نعم نقول انهم ان اردوا الاول اي عموم السلب فخفي عليهم ان التدريج ايضا مضر لان عدد سلب شئ من المعاني عن المورد موقوف على ان لا يكون له معنى حقيقي يجوز سلبه عنه وقد عرفت بعض المحققين انهما مفهومان متلازمان ولا توقف بينهما وقد توقف بان عدد سلب جميع المعاني مرجعه الى اثبات جميعها في المورد ومن المعلوم ان اثبات جميع معاني اللفظ في المورد اي القصد بين بثبوتها فيه موقوف على ان لا يكون له حقيقة غير منطبقة على المورد لان القصد بين بالايجاب الكلي يتوقف عدد سلب البعض في الواقع وهو انتفاء المحمول في بعض افراد الموضوع فقصد بثبات اي كل انسان ناطق موقوف على ان لا يكون له فرد لا يكون ناطقا فالمراد بالسلب في العبارة الاخيرة اعني قولهم ان لا يكون للفظ معنى حقيقي يجوز سلبه عن المورد الانتفاء الواقعي دون القصدي بالعدد حتى يكون ملازما للقصدين بالايجاب الكلي فيصح التوقف بين المفهومين وانكار مبنيا على التفكيك في العبارة بحمل السلب في العبارة الاولى اعني عدم صحة سلب المعاني عنه على القصدي وفي العبارة الثانية اعني ان لا يكون له معنى حقيقي يجوز سلبه عنه على مجرد الانتفاء الواقعي فتدبر واما ارادوا سلب الجميع سلب العموم حتى يكون مرجع العلامة الى الايجاب الجزئي فعليهم بابداء النكتة في التفكيك بين العلامتين حيث يعتبرون علامة المجاز من وجه يفيد كون اللفظ مجازا في المورد مطلقا ولا يعتبرون علامة الحقيقة كذلك بل على وجه يكون مفيدا لكونه حقيقة في بعض الاستعمالات **واما** اعتقاد بعضهم ان المقصود من علامة المجاز العلم بكونه مجازا مطلقا دون المقصود من علامة الحقيقة فانه العلم بكونه حقيقة في الجملة فانه يرد عليه ان المقصود مختلف باختلاف غرض القاصد ولا سبيل لكل واحد من العلم اي العلم بكونه مجازا وحقيقة مطلقا والعلم بها في الجملة مقصدا بالاصالة يصلح للغرض الصحيح للعقلاء به **ثم ان هذا كله** اذا اريد باستعمال العلامتين استعلام حال اللفظ من حيث الوضع وعدمه بناء على ان يكون المراد بالحقيقة والمجاز الذين جعلت العلامتان علامتين لهما الحقيقة الشائعة والمجاز الشائع واما اذا اريد بهما معرفة حال اللفظ في حال الاستعمال الجزئي كما هو ظاهر لفظي الحقيقة والمجاز لان المتبادر منهما الفعليان كان ما ذكروه في غاية الوجاهة كما اعترف به المورد لوضوح توقف العلم بكون الاستعمال الجزئي حقيقة على العلم بانه ليس للفظ معنى حقيقي يجوز سلبه عن المستعمل فيه نعم لو احتمل ان يكون له معنى يجوز السلب عن المورد احتمل كون ذلك الاستعمال مجازا مبنيا على ملاحظة المناسبة بينه وبين المورد فلا بد من التامل في ان مفهوم استعلام حال الاستعمال الكلي او الجزئي دون المورد اذ الكلام ليس في الاخير بل واضح بل لعل الظاهر ان المتبادر من لفظ الحقيقة والمجاز الفعليان كما يعترف بغلبتهما الا في الاستعمال الجزئي هذا ولكن لا يذهب عليك انه ان منع عن جواز استعمال المشترك في احد معنييه بدلالة الاخر كما تقدم في تعريف الحقيقة سقط كلا التوجيهين لان عدم سلب بعض المعاني حينئذ يكفي في كونه حقيقة على الاطلاق سواء كان الكلام في الاستعمال الكلي او الجزئي هذا هو الكلام في بيان ما في العلامتين من التدرد **واجيب عنه بوجوه الاول** منع المقدمة الاولى وهو توقف العلم بالمجاز على سلب جميع المعاني لان سلب البعض كاف لانا لزعم الاشتراك ذكره العضدي وتلقاه المحقق الشريف بالقبول واصر عليه في محكي الاحكام وفيه اولا ان محل الرد والقبول غير مناسب لان سلب بعض المعاني عن مورد الاستعمال لا يكون الا بعد العلم بجزء معنى كونه معنى مجازيا وثانيا انه لو تم فانما يتم في علامة المجاز

دون الحقيقة كما لا يخفى الآن بقال بالنظر إلى ما اشتهر بها المحقق الشريف ان الدوران عند صحة السلب انما يضر فيكون حال الركيك حال صحة السلب من حيث اندفاع الدور بالجواب عنه وثانيا ان العلامة ح تكون طبيعة معها على قدير صحتها علامة عليه وذلك انه لا يضر خفاء جهة صحة السلب في بيان المجاز لانا لو اغضينا من ذلك واجرينا اصالة عدم الوضع بالنسبة اليه ثبت كونه مجازا الآن بمثل ان اصالة عدم الوضع المفيد لا يستقل باثبات كون اللفظ مجازا فيه لاحتمال اندراجه تحت بعض المعاني الحقيقية فلا بد لنا من ملاحظة صحة سلب المعاني عن المورد ثم رفع احتمال كونه معنى مستقلا بالاصل الذي هو لكن تحقق العلامة ح بعد الشك في الاندراج اعني الشك في كون المورد مصداقا لمعنى معين من المعاني المعلوم اجمالا والمفصل وسيأتي الكلام فيه وان فرد من الشك في المحل الثاني الاول من مجاري العلامة والحاصل ان مورد الشك ثلاثة العدم ان يشك في المجازية ويؤدي الى الاول خاصة والثاني ان يشك بها في جميع المحال المتعاقبة خاصة والثالث ان يشك في مورد الجامع بالامكان وضع اللفظ المورد وعدمه مستقلا عما لا دليل على اندراجه تحت بعض المعاني المعلوم اجمالا والمفصل فالاول يستقل اصالة عدم الوضع باثبات المجازية من غير حاجة الى ضميمة صحة السلب والثاني يستقل صحة السلب باثبات المجازية من غير حاجة الى الاصل في الثالث يحتاج الحكم بالمجازية الى الامرين **فالجواب** على تقدير صحة كل منهم ان ثبوت بعض مجاري العلامة بهم به حينئذ ان العلامة غير منحصرة فيه باثبات المجازية لان جزء السبب ليس بسبب كما تبين في محله من القوانين **الثاني** ما ذكره في القوانين من ان سلب كل من المعاني من المبحوث عنه دليل على مجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى لا مطلقا وفيه ما مر من عدم اندفاع الدور كما يظهر بالتأمل في الدور وفيه مصرح **الثالث** ما ذكره المصنف بقوله ودوران الحقيقة الخ وفيه ما مر في الحقيقة الشريفة من ان الدور انما يوجب اذا اطلق اللفظ على معنى لم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز دائما اذا علم سبق احد الحقيقي والمجازي ثم علم بها المراد امكن ان يعلم بعدم كون المعنى الحقيقي هو المراد من المورد وان المراد هو المعنى المجازي وهو ظاهر كما صرح به المحقق الشريف بعدم جريان عدم الجواب في عدم صحة السلب لان استعمال الكلي في الفرد من حيث الخصوصية مجاز مع عدم صحة سلب الكلي عن الفرد وهذا الجواب بظاهره معيب من وجوه اشار اليها المحقق القمي رحمه الله بقوله ان لم يعلم المراد فكيف يسلب عنه المعنى الحقيقي ولا يسلب ووجهه بعض المحققين بقوله اعلم ان المراد اذا استعمل اللفظ في فرد معلوم صحيح مرة دون اخرى كونه مصداقا للمعنى الحقيقي او مصداقا للمعنى المجازي بعد صحة السلب عنها يستعلم ذلك **فاعلم** ايضا ظهور كلامهم في ذلك ولعلها دعوى بلا سلطان وقال بلا برهان اصراحة قوله ولم يعلم بها المراد بها فضلا عن المحقق القمي رحمه الله وتلويحا في المحقق الشريف وايضا واضح وقد سبقه الى ذلك الفاضل الباغنوي في حاشيته على المعتمد **لكن** فاتهم الاعتراف بعد كونه مراد المجيب حيث انه بعد ان ذكر الجواب ذكر انه لا يتم على عنوان المسئلة كما سمعت عن المحقق القمي رحمه الله وتوجيهه ان التعبير عنه بالتوجيه مشعر بظهوره في عبارة المجيب خلافه والذي يخالج بالبال هو ان السامع ربما يسمع لفظا ولم يدر ان المراد بها الحقيقة او المجاز مثلا اذا سمع ان الله تعالى يقول طلع الفجر جاز له ان يحمل ارادة المعنى الحقيقي او المجازي وهو الذي هو المحبوب فاذا نظر السامع الى الجانب الاول ورأى ان الفجر الحقيقي ليس بطالع علم ان الطالع ليس بفجر فعلم انه المعنى المجازي **ثم** ان اخذ المعنى المجازي معينا وان تعدد توقف التعيين على ورود الخبر بيانا منه تعالى لهذا الغرض او الاستعلام من الغير وانما قول المحقق القمي رحمه الله بانه لا حاجة عند الشك في المراد الى صحة السلب عدمها الا في الاصل في استعمال الحقيقة فمبناه ان الاصل لا يفيد سوى التعبد والظن بالمعنى الحقيقي ولا يرفع ذلك السامع كما لا يخفى بخلاف ما مر فانه في استعمال صحة السلب عدمها فانه يفيد العلم بالمعنى المجازي وانما يجريان مثل ذلك في عدم صحة السلب عدم الجريان فالظاهر ان ما اورده المحقق القمي هنا صحيح لكن يمكن الاعتذار عن المحقق الشريف بان ارادة الخصوصية من اللفظ ومن الخارج امر لا يمكن العلم به في استعمال الكلي في الفرد لان فهم الخصوصية لا بد من قرينة على المتقدمين وعدم صحة السلب سار في جميع صور استعمال الكلي في الفرد فلا ينكشف منه حال الاستعمال المجرد انه على نحو الحقيقة او المجاز فافهم **وههنا** اجوبة اخرى تبلغ الى نحو عشرة اوان بدا لكها تعسفات وتكلفات واضحة وفرضيات نادرة او هي ممنوع من رجوع العلامتين اليها كثرة الاستعمال بها في العرف والعادة مثل الفرد بين الموجود والموهوم والمعلوم والمجهول والاجمال والتفصيل ونحوها مما لا جدوى في ذكرها الا التطويل والاطناب والتصحيح ورفع الاشكال عن صحة المتن وعدمها عند العارف باللسان دليلان على الوضع وعدمه عند الجاهل فلا درك في ذلك وان كان في المبادر ركاكة يوهم فلا جدوى بها على هذا التقدير لكان التبادر وعدمه يشترك اهل اللسان لانهما فلا يختفيان **توضيحه** ان الجاهل بوضع اللفظان وجد نصيصا من اهل اللسان فهو والا فغالبا يرجع الى المبادر في مظانهم كما قلنا فان لم يجد شيئا في العرف فيرجع الى العالمين ولعذا جاز في المذهب والمنهب حيث جعلا هما بين العلامتين من اقسام تصيص اهل اللسان بلوازم الوضع من غير تعرض لايراد التعدد وهو منطبق على ما قلنا من ان المحرز بهما صحة السلب عندهما عند العالم وانما يثبت الا

من جهة انها عند الجاهل ايضا ممكن فرضا اذا كان الشك في الاندراج وعدمه كما اذا وجدنا الحيوان على ابن الابن في كلام العرب شك في كونه مجازا او حقيقة باعتبار الشك في ان الابن موضوع للمتولد من ماء الرجل او لكل من خرج من صلبه لوسع الواسطة فانه يمكن ان يتوسل الجاهل الى معرفة الموضوع له بعدم صحة السلب وعدم صحة سلب معنى الابن الحقيقي عن ابن الابن كما يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه بل يستلزم ممكنا في الشكل الاول **وتوضيح ذلك** ان الانسان قد يعلم بان اللفظ موضوع لكذا وانه يجوز سلبه عن كذا او لا يجوز فكل منهما مفهوم معقول بكونه خارجا عن الموضوع له وانكانا متلازمين فينتقل من الاول الى الثاني لما بينهما من الملازمة انتقالا ان لم نقل بانه لا يجوز ما كان الشك في نفس الموضوع له لان العلم بعدم سلب معنى الانسان عن الحيوان الناطق مثلا موقوف على العلم بانه معنى الحقيقي فلو توقف العلم بانه معناه الحقيقي على العلم بعدم السلب لزم الدور ولا يرد مثل ذلك على الشك في الاندراج كان عدم جواز سلب معنى الابن الحقيقي عن الابن يتوقف على العلم بان معناه الحقيقي هو ما تولد من الصلب بعد العلم لا يتوقف على العلم بكونه حقيقة في ابن الابن بل يستلزمه كما لا يخفى الا ان يقال بان العلم بعدم صحة سلب معنى الانسان عن الحيوان الناطق انما يتوقف على العلم بانه اجمالا لا تفصيلا لما نظير ما تقدم عن بعض المحققين في الباب فيقال ان العلم بان الانسان حقيقة في الحيوان الناطق اما لانه موضوع له موقوف على امرين احدهما العلم بان الانسان موضوع لمعنى اجمالا والثاني ان ذلك المعنى لا يصح سلبه عن الحيوان الناطق واما غيره **ولكن** العلم بعدم سلب ذلك المعنى الاجمالي عن الحيوان الناطق لا يتوقف على العلم بان الحيوان الناطق ذلك المعنى الموضوع له لا بنحو من انحاء التفصيل وهو المقصود بالاستدلال من العلامة واخواني بالاجمال وهو الموقوف عليه العلامة وانما يحتاج من العلم التفصيلي العلم بالعلم وهو الاجمالي بقيد ما عرفت في الشاهد من ان العلامة مع ليست دليلا على الوضع بل من اسباب التذكر والى هذا نظر بعض الاجلاء بعد بعض المحققين من التكلم واجوبة اخرى ايضا لا يخلو بعضها عن الوجاهة ومن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتابنا الموسوم بهداية المسترشدين **منها** ما توضيحه ان اللفظ موضوع اما لمعنى موضوع للحيوان الناطق بمعنى سلب معناه عن الحيوت عنه معنى اخر وانكانا متلازمين ولا استحالة في ان يكون احد المعنيين ملتفتا اليه في ضمن الاخر لا بواسطة الالتفات الى الملتفت اليه **ومنها** ان معرفة كون الحيوان الناطق معنى الانسان يتوقف على العلم بعدم صحة سلب معناه عن الحيوان الناطق والعلم بعدم صحة السلب كما يتوقف على العلم بانه الموضوع له بل على العلم بانه المفهوم المتبادر من لفظ الانسان في مقام العرف **توضيحه** ان الحيوان الناطق فد اجتمع فيه عنوانان احدهما كونه موضوعا للفظ الانسان والثاني كونه المفهوم المتبادر منه عند اهل اللسان والعلم بالاول موقوف على عدم صحة سلب معنى الانسان عن الحيوان الناطق والعلم بعدم صحة سلب معناه عن الحيوان الناطق لا يتوقف على العلم بانه الموضوع له بل على العلم بالعنوان الاخر اعني كونه المفهوم المتبادر منه عند اهل اللسان **ثم** ان عدم صحة السلب قد يكون علامة للحقيقة والانتفاع بها على هذا الوجه اكثر من الانتفاع بها على الوجه المعروف كما اذا كان المطلق منصرفا الى بعض افراده وشك في بلوغه درجة النقل فيعرف عدم صحة سلبه عن الفرد النادر يعرف كونه مجازا في ذلك الفرد الشائع اذا اطلق واريد به بعد الخصوصية ويعرف ان صحة السلب يعلم بلوغه درجة النقل وهذا غالب ما يجري عليه العلامات في الخارج **والاشكال الثاني** هو ان المسلوب والمسلوب عنه انكانا متغايرين بحسب المفهوم فلا يستلزم بينهما حمل بالايجاب والسلب وان كانا متغايرين لم يفد عدم صحة السلب كون ذلك معنى حقيقيا اذ المغايرة بين الموضوع له بحسب المفهوم ومجرد الاتحاد الخارجي لا يقتضي كون اللفظ حقيقة فيه لان الانسان مثلا متحد مع الناطق في المصداق مع كونه حقيقة فيه وهذا الاشكال انما يجري في عدم صحة السلب وهو من مزايا بعض المحققين والظاهر انه لا يلتبس بذلك الاشكال كما يتضح عن ذلك عدم التفات القوم المبرهن ظهوره **اما اولا** فلانه منقوض بالمثال المستعمل في المقام بعينه للتغلب كما ان الانسان حيوان ناطق لان الموضوع في هذه القضية اللفظية والمحمول انكانا متغايرين بالمفهوم خرجت عن كونها ضروريا والا امتنع الحمل ضرورة اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول بحسب المفهوم **واما ثانيا** فلان الاتحاد الذي نقول ان مفاد الحمل اثباته للمقام ليس هو الاتحاد المفهومي حتى يكون غلطا مستهجنا بل الاتحاد في المصداق الخارجي المندمج تحت العناوين المتغايرة لان الاتحاد في المصداق عبارة عن اتحاد المفهومين في الوجود الخارجي ومن البديهي ان مفاد قولنا الانسان حيوان ناطق وقولنا لا يجوز ان يكون الحيوان الناطق انسانا ليس هو فساد ان منفهوم الانسان مع مفهوم الحيوان الناطق في الوجود الخارجي كما هو كذلك في قولنا الانسان ناطق بل هو كون احد المفهومين مصداقا للاخر في نفس الامر مع

قطع النظر عن ظرف الذهن والخارج لان موضوع القضية فى قولنا الانسان حيوان ناطق هو مفهوم المشتق او مفهوم الموضوع لا وبحمل من المفاهيم العارضة الماهيات بصدد عرض الوضع ضرورة عدم قابلية لفظ الانسان لان يحكم عليه بحيوان ناطق وكذا المراد بالحمول ايضا هو المفهوم ومن الواضح ان اتحاد مفهوم الموضوع له مع مفهوم الحيوان الناطق ليس على الوجه المفصل ولا على الوجه المتعارف الشايع فى القضايا بالمتعارفة مثل زيد انسان والانسان ناطق ونحوهما مما يرجع الاتحاد المستفاد من الحمل فيها الى الاتحاد فى الوجود بل على نحو اخر من الاتحاد وعد المغايرة وهو كون احد المفهومين بنفسه وهو المحمول نحو قولنا الانسان حيوان ناطق والموضوع فانه لا يجوز ان يقال الحيوان الناطق ليس بانسان مصداقا لمفهوم اخر **ومن ههنا** اتضح ان المشتمل على كلام المشتكل ليس بحاصر لشئون الواسطة بين اتحاد المفهومين بنفسها او بحسب الوجود الخارجى وهو اتحاد المفهومين بان يكون احدهما مصداقا للاخر فى نفس الامر فليس اذا امتنع اتحاد المفهومين يرجع الحمل الى فساد فيهما فى المصداق الخارجى لامكان رجوعه الى نحو اخر من الاتحاد وضرب من المغايرة وهو ان يكون مفاد الحمل كون احد المفهومين بنفسه مصداقا للاخر **وتوضيح المقال** ان صريح العقل قاض بان الحمل يستدعى تغاير الموضوع والمحمول بوجه واتحادهما بوجه اخر اذ لو كانا متحدين مطلقا لزم حمل الشئ على نفسه لو كانا متغايرين من جميع الوجوه كانا منباينين والاتحاد المصحح للحمل قد يكون فى ظرف الخارج كما فى القضايا الخارجية مثل زيد انسان والنار حارة وما اشبههما وقد يكون فى ظرف الذهن كما فى قولنا الانسان نوع والحيوان جنس وقد يكون فى نفس الامر بقطع النظر عن كونها الاربعة وجه يعبر عن الاول بالقضايا بالحمل الخارجية وعن الثانى بالذهنية وعن الثالث بالقضايا بالحمل الاولى **ثم** ان مفاد الاتحاد فى كل من الثلثة فلا بد يرجع الى فساد فى الوضع والحمول فى شئ واحد وذلك بان يكون النسبة بين الموضوع والمحمول حسنا وبالجملة مثل قولنا الانسان ناطق فان الناطق ما حاز وقد يرجع الى كون الموضوع مصداقا للمحمول كما اذا كان الموضوع اخص من المحمول فهذه اقسام مرجع القضايا المستعملة فى المحاورات النظرية تغايرا واتحادا الى اتحاد الموضوع والمحمول المتغايرين بحسب المفهوم فى نفس الامر على وجه يعتبر كون الموضوع مصداقا لنفس المحمول بحسب نفس الامر وذلك هو المحصل من اتحادهما لا الفاظا وصفع المعانى نفس الامر المراد من جميع الاعتبارات لا المعانى الذهنية ولا اللفظية الخارجية وان كان كل منهما من الموضوع له لعدم المغايرة بين الماهية لا بشرط وبينها مع شرط اى مع وجوده لا مع اعتباره فحينئذ **نقول** اذا قلت الانسان الحيوان الناطق ولا يصح القول بانه ليس بانسان اردت من لفظ الانسان مدلولا ومستفادا ومن وضعه لغة او عرفا المفاهيم فلا يدان يدل على اتحاد الحيوان الناطق مع مسمى الانسان وما وضع لفظ الانسان فى نفس الامر بحيث ان مفهوم المشتق او الموضوع له اعم مطلقا من الحيوان الناطق فلا جرم يرجع الحمل فيه الى حمل العام على الخاص وهو المسمى بالحمل المتعارف واذا كانت القضية كذلك لو كان المراد بالانسان المفهوم المنتزع فى المتبادر يكون مفاد الحمل ان الحيوان الناطق هو المنتزع فى المتبادر من لفظ الانسان فانه ايضا يرجع الى الحمل المتعارف وحمل العام على الخاص وان ذهب بعض المحققين من زعم ان الحمل فيه حمل ذاتى فلا يرجع الى الحمل المتعارف المشار اليه وجهه غير واضح لان المنتزع من الانسان مفهوم اعم من الحيوان الناطق فيكون حمل عليه حمل العام على الخاص ولعله نظر الى ان المفهوم المنتزع فى المتبادر من لفظ الانسان ليس بحاصر بل النكرة ولذلك ينبادر شئ من معانى اللفظ اذا كان مشتركا **وفيه** ان المناط فى الحمل المتعارف ان يكون المحمول من حيث المفهوم اعم من الموضوع وان استحال صدقه على غيره بالعرض المفسر الا ان يكون عرضيا من المفهوم المنتزع فى ذات المعنى المتبادر من اللفظ لا اعتبار عنوانا فى ظرف الحمل اذ حينئذ يجب كون الحمل ذاتيا اى حمل الشئ على نفسه لان ذات المعنى المنتزع فى المتبادر من لفظ الانسان هو عين الحيوان الناطق لكن الحمل يرجع على الوجه المستفاد المشار اليه وعلى حمل الشئ على نفسه ولعله يتفطن لذلك وينتفى بان العلامة هى عدم صحة السلب لا الحمل والاول منتف فى الحمل الذاتى ايضا لان الشئ لا يسلب عن نفسه وان كان الثانى مسلما **وفيه اولا** انا نمنع ما اضيف الى لفظ العلامة اعنى السلب عدم الملكة اى السلب فيما من شانه الايجاب مطلقا **وثانيا** ان عدم صحة السلب بنفسه بين الشئ ونفسه ضرورة لزوم مغايرة المسلوب عنه للحمل كالمثبت والمثبت له حتى يرتد بحيث **الثالث** ان الشئ لا يصح ان يسلب عن اجزائه الذهنية فلا يقال الانسان ليس بانسان مع انه يسلب عنه كذا ورد النقاد ان على علامة الحقيقة ويبعد بعض من تاخر عنه وقد ان المراد عدم صحة السلب من مورد الاستعمال فانه علامة لكون اللفظ حقيقة فى المورد لان مطلق عدم سلب شئ عن شئ دليل على كونه حقيقة فيه فاذا استعمل الانسان والناطق فاريد به معنى مفهوم الناطق فعدم صحة السلب يدل على ان اريد به مصداقه من حيث كونه ناطقا اى الذات مع انضمام الناطق وكذلك ان اعتبر هذه الجهة يجب الغاء الجهات الاخر والا لم يصح حمل الناطق كالجسمية ونحوها من المعانى المتحدة مع مفهوم الناطق فى الخارج واريد بها الذات المتصفة بالناطق بدون شرط الانسان فعدم كونه حقيقة فيه ممنوع لان مصداق الناطق مصداق للانسان وفرد منه ولا طلاق الكلى على الفرد حقيقة اذا لم يرد

الخصوصية من اللفظ وان شئت قلت ان المراد بالناطق ان كان هو المفهوم فالسلب صحيح وان اريد به المصداق فيجري فيه ما ذكر
الناطق بدون ملاحظة معنى اللفظ حقيقة فيه لان مصداق الناطق مصداق للانسان بما هو فاللفظ حقيقة فيه وعلى هذا الباب ينحل
من تخصيص العلامة بما اذا كان هناك استعمال اللفظ في مورده ومن هنا يظهر الجواب عن النقض بعدم صحة سلب الكل عن الفرد مع ان
الخصوصية من نفس الكل مع انه ليس بحقيقة لان الفرد انما يعتبر فيه الخصوصية صار بها كالجزء من الخصوصية من حيث جواز سلب المفهوم
عنه ومع عدم ملاحظة الخصوصية فليس لحقيقة سوى حقيقة الكل فيكون اللفظ فيه حقيقة وعلى ما ذكرنا يتم قول من خص مجرى العلامة بالحمل
الذاتي فانه لسان موارد النقض كلها من قبيل حمل الشائع المتعانقة من الحقيقتين من نقص على الاشكال باختلاف الحال في العلامة فان كان
المراد معرفة حال المفهوم من حيث شهد الوضع لمدلوله افاد عدم صحة السلب كونه عين مفهوم اللفظ وان كان المراد معرفة حال الفرد فانما يدل
على مفهوم اللفظ اقول وقد ذكرنا سابقا امكان ان يقال في الجواب عن النقض بعدم صحة سلب الكل عن الفرد الى الحمل الذاتي بان هذا لان عدم سلب الكل
من جزئه حقيقة او انسانا بالحمل الذاتي دليل على ان حقيقة ذلك الفرد عين حقيقة الكل فيكون حقيقة وسلبه عنه دليل على مغايرة حقيقة
الجزئية عن الخصوصية مع حقيقة الكل المسلوب فيكون ذلك الكل مجازا فان اراد فانه ان العلامة المعروفة المقصودة عند القوم انما
يتم الحالات المزبورة مواضع المنع لان صحة السلب وعدمها عندهم من علائم الوضع ولا يضر وذلك لانا نحمل الذاتي لانهما في الحمل المتعانقين
لانشبان حقيقة ولا مجازا دائما شبان بان يحاد المورد كالانسان مثلا مع مفهوم اللفظ كالناطق بحسب الوجود الخارجي وان اراد عدم
صحة السلب وعدمها الى ما بعد الوضع وهكذا وما بعد الاتحاد الخارجي وعدمه مع الاعتراف بان المعتبر علامة هو الاول
فهو سديد لكن لا يجدي ذكره في دفع الاشكال المشار اليه فتدبر عند دفع الايراد اشرنا كما صنعه الفاضل الباغنوي والمحقق الخوئساري
حاليا الذين في حاشيته على كتاب الفاضل المذكور وقد مر جعلنا ان سلب الانسان عن جزئه وخارجه المساوي بين بالحمل الذاتي صحيح فلا نطول
وكذا سلب الكل عن الفرد ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان منع المحقق الشريف صحة سلب الكل عن الفرد بقول مطلق غير سديد وان الحق
هو التفصيل كما ذكره المحقق القزويني ومنها الاطراد وعدم الاطراد فلانه دليل على الحقيقة والثاني دليل على المجاز و
المراد بالاول ان يكون ملاك استعمال اللفظ في معنى بحيث لو وجد في غيره ذلك المعنى كان الاستعمال فيه ايضا صحيحا بنكتة ذلك
عدا اعتبار خصوصية الوضع لمدلوله فيكون ذلك الملاك مثل اطلاق العالم على زيد باعتبار كونه ذا علم فان هذا المناط بحيث
لو وجد في عمرو ايضا صح اطلاق العالم عليه كذا مثل العبد فانه والاولى ملاحظة الاطراد بالنسبة الى هيئة فاعل لا بالنسبة الى
صيغة عالم على ما هو التحقيق في وضع المشتقات من كون الموضوع له الهيئة الكلية لا الجزئية باندراج الاضافة المندرجة تحت تلك الهيئة
كما تقدم بيانه فالمعنى الذي لوحظ في هيئة فاعل على العالم باعتباره هو تلبسه بالمبدء وهو العلم فاذا شككنا في كونه على وجه الحقيقة
استوضحنا الحال بملاحظة اطراد استعمالها في المتلبس بالضرب والمتلبس بالقيام وهكذا الى سائر مصاديق المتلبس بالمبدء فان علم
باطراد الاستعمال علم بان الهيئة حقيقة في افادة التلبس بالمبدء وعلم ايضا انها موضوعة للذات المتلبسة بمبدئها وان تخلف
الاستعمال المتصيد عن بعض افراد المتلبس بالمبدء علم ان المتلبس بالمبدء معنى مجازي للهيئة فانتفى العضدي ومنها اي من العلائم
عدا اطراده بعض استعمال اللفظ بان يستعمل لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول
ان اصل الغريب لانه سئل لاهلها فكانوا سئل البساط وان وجد فيه ذلك المعنى ولعل موضع الاستشهاد على ما فهمه المحشي
الباغنوي هو لفظ السؤال وينسب الى الفتازاني في انه ذهب الى ان موضع الاستشهاد هو المركب ينسب الى جماعة ان لفظ الغريب وارد
اولا بان مذهب المصنف هو ان الجاري في المركب يجري في المفرد وثانيا بان الكلام في علائم الحقيقة والمجاز في الالفاظ والهيئة التركيبية
ليست بلفظ وعلى الثاني بانا لا نسلم ان الكلام فان يستعمل لفظ في مورد لمعنى ولا يستعمل ذلك اللفظ في مورد اخر مع وجود ذلك المعنى كما ان لا يستعمل
ظرف كلفظ البساط فيه اقول قد عرفت فيما اسلفنا في بحث الحقيقة والمجاز ان مثل اسئلت المنزل اطلاقها وغيرها من البين المجاز فيه بين
الى المفردات دون التركيب بل الامر على العكس ومن هنا يظهر فساد قول القائل بان الغريب لانه سئل عن هيئة وكذا الهيئة
التركيبية كل منها استعمل فيها وضع لها اما الاول فواضح واما الثاني فلما اعتبار معمول ما في الاضافة المتعددة وضعا بل التحقيق مع
اعتبار الفاعل ايضا كذلك فان دلالة الفعل على الفاعل والمفعول دلالة عقلية لا وضعية فقط ولو سلم فالمعتبر في الفعل انما هو مجرد الفاعل والمفعول
اي ان يقع طرفا للنسبة في الجملة فعلا وانما كونها فاعلا او مفعولا لحيثيتين فهو امر موكول الى المتكلم فقد ينسب الفعل الى غير من هو له
لغرض الفصاحة والبلاغة واما الثالث فلما مر انه هنا ان المراد من الركبات انما وضعت لايقاع الاسناد والنسبة بين المفردات فلا يرد
النقض بالواضع الخاص والمثال الواضح لعدم الاطراد هو استعمال الفعل مثلا في الانسان لخلاف الشائع مع عدم صحة استعمالها في سواد

اخر موجود فیها تلک العلائم کالحائط والجبل وتدعوی عدم وجود تلک العلامة بینها فی سائر الموارد لانها المشابهة الخاصة الحاصلة من تلک
الاعتبارات الطویل والعریض غیر مجد بعد بحمد الله المتدی من ایراد مثل هذه مشابهة مطردة وکیف کان فلا خفاء فی ان الاطراد وعدمه دلیلان علی
علی الوضع وعدمه ثم علی تسلیم بعض اعاظم السادة لذلک بناء علی عدم دلالتها علیها الاعلما وامارة مع تسلیم ما ذکره علی الفرق بین حقیقة الخاص
والحاصل ان المعانی الحقیقیة امور منضبطة محدودة من حیث المیزات الذاتیة والعرضیة لا محالة فتسهل تخلف الاستعمال عن بعض
مصادیقها والالتزام بالخلف بخروج ما فرض کونه معنی من کونه معنی للفظ بخلاف المعانی المجازیة فانها معان غیر منضبطة لعدم کونها ملحوظة
للواضع حین وضع الحقائق بل امور مستنبطة عما من موارد الاستعمالات وتوضیح المقال فی بیان المراد بالعلامتین هو ان استعمال حال
اللفظ بالاطراد وعدمه مرتفع تکا علی احراز کون المناط والملحوظ فی صدق اللفظ علی بعض الموارد معنی کلیا منادفا علیه وعلی غیره بحیث
یکون استعماله فی ذلک المورد من حیث کونه فردا من افراده لا من جهة مدخلیة الخصوصیة الفردیة فانه السر فی ذلک وحکایة کون اللفظ
للمعنی الکلی معنی حقیقیا او مجازیا نظرا ان مع استعمال اللفظ فی جمیع مصادیق ذلک المفهوم العام علی النحو المزبور امعنی مرادا علی الکلی
علی الفرد علما انه معنی حقیقی لان الحقائق امور منضبطة لا یتصور تخلف الاستعمال الصحیح علی النحو السالم عن بعض الافراد دائما مع
علما انه معنی مجازی ولما ان الاطراد وعدمه علی هذا البیان دلیلان علیان علی الوضع لذلک المعنی العام وعدمه ولا یرد علیهما شیء مما
یعلم ورده علیهما نوضیحه ان العلامتین انما تفیدان العلم علی ذکر عدم الاطراد بحسبان ان الاطراد غیر مطرد لاقتضاء بعض المجازات
کالحلان لفظ اسد علی زید باعتبار مشابهة الحیوان المفترس فی صفة الشجاعة فان استعمال اسد مطرد فی جمیع مصادیق الشجاع والفرق
غیر واحد من الاعاظم منهم المحقق القمی بالقبول وزاد بعضهم استعمال الکلی فی الفرد من حیث الخصوصیة قرینة مجاز مطرد بعلاقة الکلی والفرد
وعکسا فی المهذب البارع فضلا علی ذکر الاطراد بزعم انتفاء عدم الاطراد بمثل الرحمن والغائط والأبلق لکونها حقائق بوضع المعانی
التی الحقت بسببها علی الذوات المعهودة مع عدم اطراد استعمالها فی جمیع مصادیق تلک المعانی فاطلاق الرحمن علی غیر الذات المقدسة
وکالغائط والراویة علی غیر الزجاجة مما یستقر به الشیء والأبلق علی غیر الفرس من الاجسام التی فیها سواد وبیاض وکذا الفاصل والشخص فانهما اذا
اطلقا علی البشر کان الاطلاق حقیقیا مع جواز استعمالهما فی الذات المقدسة وثبوت علامات الاستعمال فی البشر وهو الانشاء فی الاول
والجمود فیها ابدا وبما ذکرنا علم سلامة العلامتین مما زعموه من النقوض اما الاطراد فلان اطلاق اسد علی بعض الرجال باعتبار کونه
شجاعا بل باعتبار کونه مشابها للمعنی المحفوظ من الواضع عدم اطراد استعمال اسد فی جمیع مصادیق المشابهة فضلا عن اطراد استعمال
الکلی فی الفرد فهو انما هو غیر مطرد لان استعمال الکلی فی الفرد من حیث الخصوصیة بقید الحصر الاتفاقی من البین استعمالا فی الاطلاق علی
نفس الکلی کما لا یخفی فلا یطلق الرجل ویراد به شخص بالسبع حقیقة لیدل علی الوجه المزبور اعنی الحصر کما لا یخفی علی العارف بمقامات استعمال
الکلی فی الفرد من حیث الخصوصیة مع ان جواز استعمال الکلی فی الفرد وارادة الخصوصیة من اللفظ لیس لها مثال بین فی العرف والعادة بل قد
عرفت منع تحققه وجوده من طرائق المجازات واما عدم الاطراد فلانه مشروط بما احراز کون مناط الاستعمال هو المعنی الکلی من غیر مدخلیة
لخصوصیة المحل وهذا لیس بجزئی وموارد النقض لان اطلاق الرحمن علی الذات المقدسة لیس باعتبار کونه مصداقا لمفهوم المتصف بالرحمة
حتی یجدی فیه الاطراد وعدمه بل باعتبار کون نفس الموضوع له یجری مجری الاعلام التی لا مسرح الاطراد وعدمها نوضیحه
ان لفظ الرحمن انما طلق علی الذات المقدسة بملاحظة وضعه الاولی الثابت لصیغة فعلان کما ان التفوه بالرحمانا اذا اطلق علیها بملاحظة
وضعه الثانوی الحاصل بسبب هو الوضع الاول کان اطلاقها علیها کاطلاق لفظ الجلالة علیها فی عدم کون المحفوظ فی الاطلاق هو خصوص
الذات مع ملاحظة اضافتها بالرحمة بکون الفرق بینهما ان لفظ الجلالة یجری مجری الاسم ولفظ الرحمن یجری مجری اللقب ولعل ما ذکرنا
هو المراد بما اعتمد به فی المقام من ان عدم الاطراد فی الرحمن انما هو للمنع الشرعی اراده بالمنع المنقل عن لسان الشارع والا فلا یخفی ما فیه من المنع
الشروح فضلا عن صحة العرفی وما یقال من ان اسماء الله توقیفیة فلا یجوز التعبیر عن الذات المقدسة بما یعبر به عن غیرها من الذات بل لابد
فیها من الاقتصار علی المعبر به الواصل من الشرع لانحصار العلم بما علیه تلک الذات من الصفات الثبوتیة والسلبیة من العبارة والفعلیة
منها ولذا لا یجوز اطلاق الفاضل والشخص مثلا علی الذات المقدسة لعدم ورود الاطلاقین فی الاخبار والا فمقتضی وضع اللفظین جواز
الاطلاق مدفوع مضافا الی عدم تجرد ما ذکر عن اذن الشارع بتوقیفیة الاسماء توقیفیتها من حیث کونها اسماء بمعنی وجوب النص علی
الاسم او ما یعبر به عن الذات ویجعل حاکیا عنها من الشرع مع جواز نسبة المبدء بصیغة الماضی والمضارع الی الذات ومرجعه الی
الاصل الشهیر المحرر فی محله بالی ثبوت الحصر توقیفیة منع واضح لعدم قیام الدلیل علی التوقیفیة بهذا المعنی فلو علم صحة نسبة الفضل
مثلا الی الذات فی ضمن المضارع او المتکلم صح اطلاق الفاضل واستعماله فی الذات جدا وان ادیدبها توقیفیتها باعتبار

توقيفية الوضع بمعنى عدم جواز نسبة كل ما يتسب الى الخلق من الافعال والاوصاف الى الخالق الا بعد اخذ هذه العقول بما عليه الذات المقدسة من الصفات الفعلية او الحقيقية فربما يكون النسبة كذبا بل كفرا فهو مسلم ولكن التوقيف بهذا المعنى ثابت في اسماء البشر وغيره من سائر الموجودات ايضا لان الاخبار دائمة من شهود المخبر عن الشيء الصفات الدائمة عنه يتوقف على احراز وجود المخبر به والصفة في ذلك الشيء ومع عدم الاحاطة باحوال الشيء لا يجوز الاخبار عنه او توصيفه بالصفة المذكورة وهذه توقيفية لا تنفع الجهل بان اعتبر في جواز صفة الفضل مثلا له الذات فالتوقيف بهذا المعنى لا يمنع جواز استعمال الفاضل فيها وان لم يعتبر فيه بعد تحقق كون الفضل عبارة عن العلم الذي من شانه التبديل بالجهل عند الاطراد يمنع استعمال الفاضل عند كون الذات من موارد وجود المعنى الذي جعلوه باعتباره على البشر لا الى المنع الشرعي والحاصل ان ثمرة المنع الشرعي في صحة الاستعمال العرفي لا يرجع الى معقول مع انا لو سلمنا التوقيف في المعنى الاول اي تخريج خصوص المتسمية فغايته ما يترتب عليه الاثم دون الفساد فتدبر ومما ذكرنا يظهر المنع عن النقض بنحو الاسد الابيض لان اطلاق الفاضل على الزجاجة انكان بملاحظة وضعه الاصلي كان من قبيل اطلاق الكلي على الفرد فيجري فيه الاطراد وعدمه واما اذا كان بملاحظة وضعه الثاني العرفي فليس من قبيل ذكر الكلي وارادة الفرد بل من باب استعمال اللفظ في نفس الموضوع له وهكذا النقض بان اطلاق على البشر ليس باعتبار معنى عام يجري في الذات المقدسة اعني مطلق الوجود بل باعتبار وجود خاص منظوم بحمل خاص وهو الجواد الذي له كرم في البخل وهكذا الكلام في الابيض لان اطلاقه على الفرس الذي فيه سواد وبياض ليس من باب اطلاق الكلي على الفرد بل من باب الاستعمال في نفس الموضوع له واما الفاضل فمنع فيه عدم الاطراد لكثرة اطلاقه على الذات المقدسة في المتعارف الثانوية هذا ما عندنا بالنظر يجري العلامتين هاهنا سؤال حاصله ان ما ذكرتما من جريانهما بالاستعمالات التي ترجع الى اطلاق الكلي على الفرد فلا يجريان في الاعلام وكذا في الاستعمالات التي لا ترجع الى ما ذكرتما وملخص الاشكال عن الاحكام عن الايراد في علامة المجاز بجعل المدار حليه عدم الاطراد مع عدم المنع من اهل الشرع او من اهل اللغة وارد على المستشكل باستلزام امره التعويل على العلم بعدم الاطراد بتوقف العلم بعدم سببه اذ لا سبيل الى العلم بالمكن الغير المحسوس بالمباشرة كالجزئيات الا بسببه لا العلم به يتوقف على العلم بعدم علة الاطراد لان علة العدم هو عدم الوجود وهو اما المانع او عدم المقتضي والاول ممنوع من الانتفاء فتعين الثاني ومقتضى الاطراد ليس الا الوضع فالعلم بعدم الاطراد يتوقف على العلم بعدم الوضع وقد فرضنا حصول العلم به من العلم بعدم الاطراد وهذا دور وقد اجاب عنه بما قرره المحقق الشريف مع التنبيه على فساده وملخصه مع توضيح منا ان نريد بالوضع المتوقف عليه العلم ومقتضى الاطراد ليس سوى الوضع الوضع الشامل للوضع المجازي فالحصر مسلم لكن ممنوع انتفاء المانع حينئذ خلف مستحيل لان مقتضى الاطراد على وجه التجوز موجود في جميع الالفاظ فلا بد من استناد عدم الاطراد الى وجود المانع وكيف يشترط عدمه وان نريد بالوضع المختص بالحقايق فالحصر باطل لان العلاقة المصححة للمجاز ايضا مقتضية للاطراد فاجاب عنه بانا نختار الثاني ونقول ان بطلان الحصر لا يدفع به الدور لان توقف العلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع بان على حاله غاية الامر توقف مع ذلك على عدم العلاقة المصححة للتجوز ايضا اقول وبما حققنا في معنى الاطراد وعدم تبين ان الحصر في محل الوارد بالوضع خصوص الوضع الحقيقي تدري ثم اقول ان المراد بالمنع الشرعي واللغوي ما اشرنا اليه من ان المراد من النقل الشرعي والنقل اللغوي كالتعدد مفهوما واصلا كما يظهر بالتتبع الا ان عرفت عدم تاثير المنع الشرعي في صحة الاطلاق واما المنع العرفي فهو ايضا غير معقول لان استعمال الكلي في الفرد لا يفرق فيه نظر العقل والعرف بين الافراد مقدرا وعدما نعم قد يكون الفرد باعتبار شيوع الكلي في ضمنه عرفا كالاسد للاجنبي ومثل ذلك لا يعد منافيا عرفيا لانه من الانصراف الآيل الى التقيد والا لم يجز ايضا لا يضع ولذا قلنا سابقا ان عدم النقل الى الافراد الشايعة لم يستكشف بعد معتد به سلب الكلي عن الافراد النادرة فتدبر جيدا هذا واعلم ان التقدم والتوقيم وورود في العلامتين السابقتين يرد عليهما لان العلامتين ايضا لان العلم بالاطراد يتوقف على العلم بالوضع لذلك المعنى الذي فرض اطراد الاستعمال فيه جزئيا ثم فلو توقف العلم بالوضع على العلم بالاطراد لزم الدور ومثل الكلام في عدم الاطراد ويعرف الجواب عن الدور هنا بما تقدم هناك بل اندفاع الدور هنا اوضح لان العلم باطراد استعمال اللفظ في جميع موارد وجود ذلك المعنى الكلي المشكوك في كونه الموضوع له لا يتوقف على العلم بكونه الموضوع لانا نريد باطراد الاستعمال ليس هو الاستعمال الحقيقي كما توهم بل مطلق الاستعمال اعم من ان يكون حقيقة او مجازا وانكان الاستعمال المطرد لا يتفاوت من كونه على وجه الحقيقة في الواضح نعم لو قلنا بان علامة الحقيقة هي المجانبة عن اطراد الاستعمال الحقيقي وعدم كان التجوز دائما وانكشف خلافه فيما مر الكلام واما بحمل ذلك الا في كلام بعض الاعلام مما ذكرنا في معنى الاطراد وعدم تعرفه لا حاجة الى اعتبار هذا القيد لان مجرد اطراد الاستعمال يستلزم العلم بالوضع بعد ما عرفت من ان المعاني المجانبة امور غير منضبطة غير مطردة فما عبر القيد المزبور عنه فلا عن معنى العلامتين بزعم انا الاكتفاء بمطلق

الاطراد بنقض ببعض المجازات كما مر وقد يعتذر عنه بتغيير ما عين وجعلها فيقال ان موضع استعمالها اذا شككنا في صدق اللفظ على بعض افراده كالشك في صدق الماء على الماء المتغير مع العلم بصدقه على المياه الصافية فهنا يكشف الحال في اللفظ في الصدق الجامع بينهما وبين الافراد المشكوكة بملاحظة اطراد استعمال اللفظ فيها حقيقة وهذا معنى تقييد الاطراد بما ذكر وان لم يقيد به فحيث فات الاظهر عند ان يعتبر الاطراد بما ذكر لكن الظاهر استفادته من ظاهر كلام المصنف والمحقق الشريف حيث ان بعض كلماتهما في الجواب عن الاسئلة ظاهر في التقييد المزبور لكنهما ابقدم بالتفاتا الى المقيد المزبور بل جعلا علامة الحقيقة اطراد الاستعمال مطلقا فاقترن بين ظاهر كلامهما وظاهر كلام غيرهما واعتبار كون الاطراد على وجه الحقيقة في كلامهما وحينئذ **نقول** يرد عليهما **اولا** ان ذلك كما سلف يجري العلامة لان صدق الماء على المياه الصافية مثلا لم يعلم كونه من باب اطلاق الكلي على الفرد وقد ظهر ان مورد استعمالها اذا علم انه اطلاق اللفظ على بعض افراده من باب اطلاق الكلي على الفرد وشك في كون اللفظ حقيقة في ذلك الكلي او مجازا الا ان بقيد الاطراد باستعمال اللفظ في مورد المعنى يكون استعماله مطردا في جميع موارد ذلك المعنى صحيح في ذلك اذ مع احتمال العدم لخصوصية المورد لا يعلم كونه الاستعمال لاجل ذلك المعنى **وثانيا** ان الكلام في كون الاطراد دليلا على الوضع وعدمه دليلا على عدمه والامر فيما ذكره بالعكس اذ يعلم من عدم اطراد استعمال الماء في المياه الكدرة كونه حقيقة في المياه الصافية ويعلم باطراده كونه مجازا فيها هذا اذا اريد استكشاف حال استعمال لفظ الماء في المياه الصافية مع ارادة الخصوصية من اللفظ عما نحن فيه لما ان الكلام ليس في الاستعمالات المعلوم منها الحال واستعمال لفظ الماء في الصافية على وجه ارادة الخصوصية حقيقة قطعا سواء كان الموضوع لخصوص الماء الصافي او مطلق المياه الكدرة فلا يفيد الاطراد وعدم رجحان شيء بالنسبة الى المبحوث عنه اعني استعمال الماء في المياه الصافية وانما يفيد شيئا اخر وهو دخول المياه الكدرة في الموضوع وعدمه وان اريد استكشاف حال اللفظ في ذلك المعنى المشكوك فيه فهو وان يدفع الايراد بان يعلم من الاطراد رجحان الوضع ومن عدم عدمه في اللفظ المشكوك الحال لكنه يرد عليه ان اطراد استعمال اللفظ في جزئيات معنى كاشف عن كونه موضوعا بازائها لا كاشف عن كونه موضوعا بازاء ذلك المعنى الكلي المشترك بينها وبين الافراد المشكوكة فلو توقف العلم بذلك على العلم بالاطراد لزم التدور **والعجب** انه تفطن الى ذلك فاجاب بالاجمال والتفصيل فجعل ما يتوقف عليه العلم باطراد الاستعمال حقيقة هو العلم بوضع اللفظ للفظ الجامع اجمالا وما يتوقف عليه العلم بالاطراد هو العلم بالوضع للقدر المشترك تفصيلا فان هذا الجواب موقف بين حضر يجري من غير الالتزام بما نكشف من الخصوص من يجري العلامة بما ذكره والله الهادي **ومنها** اختلاف جمع اللفظ بالنسبة الى معنيين يستعمل فيهما فانه دليل على عدم اشتراكهما بينهما معنى فيندرج الامر من الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والاول يدفع بالاصل والغلبة فيتعين الثاني وهذه العلامة يفيد العلم حينا لان صيغ الجمع كما لا منع وضعت للدلالة على تعدد مدلول المفرد فرجال مثلا موضوع للدلالة على افراد معلوم ما وغير معلوم من مدلول لفظ رجل وحينئذ فلك جواز التعبير عن كل متعدد من افراد مدلوله بالغا ما بلغ بالجمع كان الافراد متناهية او غير في الاندراج تحت المدلول والمفرد بمعنى ان معنى صيغة الجمع المعتبرة ليس الا الدلالة على المتعدد فاذا علمنا بعدم قصد استعمال تلك الصيغة في الدلالة على افراد معينة كشف ذلك عن خروج تلك الافراد عن مدلول اللفظ وبهذا البيان يندفع ما اورده بعض المتاخرين من ان الاعلام من حيث الملازمة بين كون المعنى صادقا على افراد معينة وبين التعبير عنها بالجمع الذي يعتبر عن ثلاثة فصاعدا في عليه المعنى من الافراد **ومنها** التزام المقيد فانه دليل على كون المطلق في المقيد مجازا مثل جناح الذل وذنب الحرب ذكر العلامة قدس سره في محكي التهذيب والحاجبي والعضدي ورد عليه بعض المحققين **اولا** بان التقييد غير ملزم فيما ذكر من المثالين لجواز ان يكون كل منهما اطلاقا حقيقيا **وثانيا** بان ذلك انما يتم في الحرب فاطفأها الله تعالى لثالث الاثافي ولقوله تعالى واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين **وثالثا** بانه لا يجدي في المجاز من القرينة وهو لا يستلزم ذلك **اقول** الظاهر ان المراد بالمقيد في كلامهم على ما يقتضيه التأمل في المثالين هو المقيد الاضافي فقولهم ان الالتزام بها دليل على خروج مورد الاستعمال عن مدلول اللفظ الحقيقي لان عدم اطلاق الثاني مثلا على الحرب مجردا عن الاضافة دليل على عدم كونه مصداقا فلمفهوم الثاني الحقيقي لان اطلاق الكلي والمادة الفرد صحيح سواء ذكر معه قرينة المراد او لم يذكر الى قرينة اخر وهذا ليس مرجعه الى ان الالتزام بالقرينة دليل المجاز **اما اولا** فلان المقيد ليس مجازا على الصحيح في اللفظ الدال عليه ليستدل بالقرينة على المجاز **واما ثانيا** فلان القرينة اللازمة في المجاز اعم من القرينة المتصلة والمنفصلة فالالتزام بمطلق القرينة دليل المجاز بخلاف ما نحن فيه فان الدليل على المجاز هنا هو الالتزام بخصوص الاولى لا مطلقا اذ لا يعلم من اطلاق الثاني على الحرب مع القرينة

للفضلاء

المنفصلة لخروج الحرب عن مفهومه لانه على تقدير كون النار موضوعة لما يعم الحرب انتفى فيها اطلاق على نار الحرب الى قرينة المراد لان
الكل واطلاق الفرد لا يجوز الا مع قرينة حالية او مقالية فالدليل على خروج الحرب من حقيقة النار هو الالتزام بالقرينة المنفصلة اعني
الاضافة فافهم وبهذا البيان مع دوران الالتزام بالتقييد في الادلة العقلية على خروج المستعمل فيه عن مفهوم المضاف الحقيقي نعم ظاهر
الاضافة يقتضي المغايرة من غير ملاحظة الالتزام بها في سائر الاستعمالات فان لاحظنا الالتزام بها في سائر الاستعمالات حملنا جزء
المضاف اليه على خصوص المضاف وان اخذنا بظاهر الاضافة فهو ايضا يدل على المغايرة لكنه حينئذ من الظنون المعتبرة بناء على ان ظاهر الاضافة
كونها بتقدير اللام واما قلنا انها من الظنون المعتبرة لانها تفيد حاصل من اللفظ بملاحظة اصالة الحقيقة لو قلنا بان الاضافة بتقدير خصوص
اللام مجازا وبملاحظة شئ اخر يجب صيرورة اللفظ من الظواهر **ثم** ان بعض العامة جعل من فروع كلامنا الاضافة على المغايرة خروج
المضاف من حقيقة المضاف اليه كما نقل عن غير واحد لانه لو لم يخرج بها التكبير بخلها التسليم على خروج التكبير والتسليم عن حقيقة
الصلوة وانت عليه الحق والعلامة رحمه الله والحق الثاني فيها حكم منهم بان الاضافة لا تفيد الا على المغايرة وهي ثابتة بين الشئ وجزئه وذلك
صحيح بلا تقييد وجه **وفيه نظر** لان اضافة البعض الى بعض ليس من اضافة الجزء الى الكل لان بعض البعض موضوعا للجسم المشتمل على البعض بل
للذات المتحصلة بالوجود الخاص الخارجي الممتاز عن سائر الوجودات وقد تقدم منا ما يوضح هذا المقال فيه بتقسيم الوضع الى الوضع العام
والخاص والكلام فيه مبني على تامل ابعد والاولى الاستشهاد بمثل سقف البيت وعلى تقدير تسليم السقف جزء البيت مع جواز اضافة البعض
اليه لجواز ان يكون المراد بالبيت في حال اضافة السقف اليه معناه المجازي بقرينة عدم تعلق السقف بنفسه لانا نقول البيت
موضوع لمعنى بسيط غير مركب خارجي لان الالفاظ الموضوعة للمركبات الخارجية لوحظ وضعها بلحاظ وحدتها الاعتبارية بتبع
الواضع اذ اضافة السقف الى البيت بهذا الاعتبار كما يمتنع ان يكون للسقف تعلق بجميع اجزائه الخارجية والسؤال مبني على ان البيت
حين اضافة السقف اليه يراد به مجموع تلك الاجزاء بالالفاظ المتفصلة **ثم ومنها صحة التقسيم** بمعنى انها دليل على كون
المقسم بين القسمين ذا معنى بل من يزعم احتصاص وضع المقسم باحدهما وحاصل دليلية كون صحة التقسيم دليلا على ان المقسم ذا معنى
بينه وبين الحقيقة والمجاز وهذا ما ذهب اليه العلامة والمحقق وجماعة من الاصوليين من عدهم صحة التقسيم دليلا على وضع اللفظ للقدر
المشترك على ما نسب اليهم **وتوضيح المقال** ان صحة التقسيم دليل على كون المقسم قدرا بين القسمين بداهة ان علة التقسيم بقسم
للمعنى الحقيقي وكذلك على تقدير الحقيقة والمجاز والا فلا يدل على اثبات كون اللفظ حقيقة في المقسم من الناس دليل اخر وحيث خفي المراد على
بعض من انكر عليهم مقالتهم بان صحة التقسيم لا تدل على كون اللفظ حقيقة في المقسم بنفسها بل بعد البناء على مختار السيد من كون الاصل في
الاستعمال الحقيقة ولم يتفطن الى ان هذا الكلام في مقام رفع احتمال كون اللفظ حقيقة في احد القسمين ومجازا في الاخر لا في مقام رفع
احتمال كون اللفظ مجازا في المقسم فتدبر **ومثل** الاشتراك المعنوي اللفظي في هذه العلامة حرفا بحرفي عند السيد وهو حسن كما يظهر
بالتامل **ومنها الاستقراء** وهو تتبع موارد الاستعمالات كما في استنباط الاوضاع النوعية والقواعد الكلية كاوضاع المشتقات
واوضاع الاحوال الاعرابية مثل الرفع للمسند اليه والنصب للمفعول وسائر متعلقات الفعل واما الاوضاع الشخصية المتعلقة بالمواد
فلا سبيل لعد منها وذكر بعض المحققين انه يمكن استفادتها ايضا من الاستقراء بملاحظة استعمالات اللفظ في جزئيات معنى فيعلم بوضعه
لذلك المعنى الكلي الجامع وفيه تارة بمجرد الاستعمال فيجزئيات المعنى لا يفيد العلم بوضعه الا بعد مراعاة قواعد اخر مثل اصالة عدم
الاشتراك عند وجود علاقة المجاز بالنسبة الى الاشتراك المعنوي فيخرج بذلك عن استناد العلم بالوضع الى نفس الاستقراء **ثم** ان
الاستقراء الظني من الظنون المطلقة التي قد ظهر حالها في ما سبق الا ان الموجود من الاستقراءات مفيد للعلم وليس منها ما يفيد الظن
ثم لا يستدل بالاستقراء على اثبات اصل الوضع للمعنى الموضوع له كما استدل به على اثبات الحقيقة الشرعية ومرجع ذلك الى تتبع
احوال الناس في محاوراتهم لا الى تتبع احوال اللفظ ومثله قد يكون ظنيا لكن ذكر مثل هذا الاستقراء في علائم الحقيقة كما صنعه
بعضهم لا يخلو عن مؤاخذة هذه عمدة ما يستدل به على الاوضاع اللغوية بالمعنى الاعم الشامل للاوضاع المجازية **ومنها حسن**
الاستفهام وقد ذكر السيد في الاستدلال به على الاشتراك اللفظي وقد يستدل به على الاشتراك المعنوي اذا كان اللفظ في
حيز الاخبار دون الانشاء وقد علم بان الاستفهام يحسن عند مجرد الاحتمال ولو كان مخالفا للظاهر محتاجا الى القرينة ولو علم
ان المراد بالحسن اللزوم بمعنى ان القبيل على الاشتراك اللفظي او المعنوي وجوب الاستفهام على السامع وعدم جواز مبادرته
الى حمل الكلام على احد المعنيين اندفع الايراد كما لا يخفى نعم يجوز الحسن بمعنى الرجحان ولو مع جواز تركه عند العرف لا يدل على شئ
من الاشتراكين فلعل مراد المستدل به هو الاول دون الثاني هذا وقد يعرف كل منهما بامور اخر غير منضبطة فيكون رجاعها الى

بعض ما ذكرنا

في الطرق الظنية التشخيص المراد

بعض ما ذكرناه طويا الكلام مخافة تشتت وضوحها ان تفهم المستفيدين والله الهادي **المقام الثاني** في علائم الحقيقة والمجاز عند الشك
والمراد مع العلم بالوضع والمقصود هنا البحث عما يعول عليه في كشف مرادات المتكلم من القرن العقلية والظنية لكن الاولى استقصاء انواعها
واختلافها باختلاف احوال المتكلم ومقامات الكلام وقرائن المقام وغيرها من الخصوصيات التي لا يكاد يضبط بعضها فضلا عن جميعها
فنوكل بحث طرق العلم بالاوضاع كما ظهر لي بعضها الى العلوم **واما الثانية** اعني القرن الظنية فهي بين ما يفيد الظن باصل الحقيقة
او بتعيينها والظن باصل المجاز او بتعيينه بعد العلم بذلك المجاز لخلط واحد او لغطين وبعلق بكثير من مباحث تعارض الاحوال المشتمل
عليها كتب العموم والخصوص والكل ثابت في الظن الذي يقوم القاطع على اعتباره واخرى به كل طريق ظني وقد اشتهر حتى كاد ان يختص
اعتبار الظنون اللفظية في جميع المقامات المشار اليها وقد يعبر عنها بالاصول اللفظية فنتكلم عليها في طي بيان **احدها**
اعتبار الظن مطلقا بالمراد **والثاني** اعتبار خصوص الظنون اللفظية **والثالث** في المراد بالظن اللفظي وتمييزه عن غيره واما الظن بتعيين
اللفظ الذي كان بنديج محتملا للظن بان يكون اعتباره ثابتا بقيام القاطع عليه فلم نعثر بعد الكد بمتعبه بقول مطلق نعم ربما يحصل
منهو المعول عليه بعض ما يخطر ببعض الظنون اللفظية كالغلبة ونحوها في مقام التعارض واما التعويل عليه مطلقا لدليل يخصوصه
فغير معلوم القائل وان كان ظاهر بعض عبارات المحقق القمي قيام الدليل الشرعي على اعتباره مطلقا **بل بعثة** لا يبعد الاشكال
في اناطة التعويل على كل ظن كاشف عن مراد المتكلم في الجملة وراء امر غير ثابت عرفي ولا شرعا لان بناء العرف في الجملة وان لم يرد على استكشاف
المرادات الا بظنون خاصة تشبه اليها ولم يرد من الشرع ابتداء ما يدل على حجية مطلق الكتاب السنة بكل ما يراه ظنه الا على ما يقرب باهل الاستنباط
فان الظن بمراد المكلف السنة حجة من حيث كونه ظنا بالحكم يخرج ابتداء عن المقام الذي هو الاعتماد بالظن المطلق في المرادات من الحقائق
والمجازات وانا العلماء ظاهرهم الاتفاق على ذلك اذ لم نجد من بدعي الاعتماد بالظن مطلقا في استكشاف المرادات وان ظن جماعة حجية الظن
في المقام المتقدم اعني الاوضاع اللغوية فانما دليل في الالسنة وبشيء جعل من عبارات العلوم في طي مباحث الالفاظ من ان المدار فيها على
الظن ان اريد الظن مطلقا فلا اصل لذلك في المقامين وان اريد الظن الخاص اعني الظنون الخاصة القائم على الاعتماد عليها القاطع فهي المقام الاول
ايضا لا اصل لها كما تقدم وفي المقام الثاني حسن كما سنبين ويتفرع على ما قلنا ان نعين المراد من المجملات العربية كالحقائق المشتبهة بالقرائن
الصارفة خاصة والمشتركات اللفظية العارية عن قرائن التعيين او المطلقات المراد بها مقيدات مخصوصة معينة وافقيه غير معلومة
في الظاهر بل الشهرة والمناسبة الذوقية على ما هو المعهود والمتعارف عند الفقهاء من اهل المكاشفة والاستحسان من وجوه الاحاديث المشكلة
التي ليس لها مقام عرفي بعض الوجوه المبنية على ما اعتمد عليه قلوبهم جهلا وظلما من المبادي الذوقية الفاسدة خروج عن المنهج العلمي
وميل عن الصراط المستقيم فتيمم في المقام هو المتعرض لبيان ما يعول عليه في الاستكشاف المراد من القرن القائم على اعتبارها القاطع
وهو منحصر بحسب الاستقراء في ظنون نرجع جلها الى ظواهر الالفاظ في مقامات اهل اللسان وقد شتى بالاصول اللفظية وهي كثيرة
منها اصالة الحقيقة عند من العربية واريد بها وجوب حمل اللفظ على ارادة معناه الحقيقي اذا علم تجرده عن القرائن الصارفة
والخلوا استدل عليه بوجوه **الاول** ما ذكره العلامة في النهاية وتبعه من توقف حصول التفهم على ذلك بيانه على ما في المنية ان المجاز
ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن مرجوحا كان مساويا للحقيقة فيثبت التساوي بين معناه الحقيقي والمجازي وبه
يتعين شيئا الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان **اقول** هذا التدليل الغريب الذي يتنزه السبابجة عن امثاله
لان غاية ما يترتب عليه اثبات رجحان المجاز والكلام بعد تسليمه شرعا او عرفا لا قولا واما بطلان التالي فبالوجدان كما اشارة الى ما
ذكره بعض قول السادات من ان سد باب التفاهم يوجب انتفاء فائدة البعث وارسال الرسل وانزال الكتب وفساد النظام **قلت**
ورد عليه ان التردد بين المجاز والحقيقة في الخطابات الشفاهية في غاية الندرة لانا لا نجده من انفسنا ذلك في ما يجري بيننا من المكالمات
والخطابات ابتداء بلا تشجر فرضا اصلا نعم لو التفت السامع الى قابلية المقام لارادة المعنيين يجوز ارادة المجاز في حق المتكلم لبعض الاغراض
جاء الشك والتردد والا لالتزام بلزوم الفحص عن المرادات لا يستلزم شيئا من المحاذير المذكورة هذا ويمكن ان يكون قوله واما بطلان التالي
اشارة الى بعض ما نستدل به على المسئلة واولى بالاشارة اليه كلام العلامة حيث اقتصر على توقف التفهم على حمل اللفظ المجرد على معناه
الحقيقي **والثاني** ما ذكره ايضا منها من ان حمل اللفظ المجرد على المجاز لا يجوز لانه يلزم ان يكون حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك وزاد السيد
ولان شرط الحمل على المجاز نصب القرينة والمفروض انتفائها وانت خبير بما فيه من المصادرة لانا اذا اثبتنا ذلك ثبت وجوب الحمل على الحقيقة
ولا حاجة الى ما في المعالم لان محل البحث هو الكلام المفيد بالافادة فاذا تعذر الحمل على احد المحتملين تعينا الاخر فالصواب الاقتصار
في الاستدلال على عدم الحمل على المجاز على التدليل الاول والحمل عليهما معا في معنى كونه موضوعا للجمع او مشتركا بينهما وكلاهما خلاف

الغرض وعدم الحمل على شئ منهما يستلزم تعطيل اللفظ والحاذر بالمحملات فتعين الحمل على الحقيقة **أقول** يظهر الكلام فيه مما مر في الامر الثالث تعطيل اللفظ في حال الشك يحتاج ابطاله الى دليل **الثالث** ما ذكره قدس سره من ان المجاز يتوقف على وضع وعلاقة وكلاهما يتوقف الحقيقة الاصل الاولى فكونها اولى كذا اراد ان قلة المؤن مما يؤثر في ارادة المتكلم فيكون ما يحتاج الى كثرة المؤن ابعد بما اراده وفيه ما لا يخفى مضافا الى ان الثابت بهذا الدليل ليس الا الرجحان وقد عرفت ان الخطب في اقامة الدليل على اعتباره **الرابع** نقل ائمة اللغة ارسال من يوثق بارسالهم من اهل اللسان فوجدوه يستعمل بعض الالفاظ في معنى ولم يجدوا له علاقة مع ما كان من الحقيقة والمتبوط مضافا الى شهود من اهل اللسان بذلك وفيه ان مثل هذا النقل لا يفيد شيئا في اثبات الحقيقة بعد ما عرفت من ان مدار الحقيقة على الاستعمال في المعنى من غير نظر الى العلاقة وعدمها **الخامس** الاجماع القطعي وفيه انه غير نافع في المقام لان متابعة اصالة الحقيقة ليست لاجل تعبد شرعي وعلى تقدير احتمال ذلك من شرائط الاحتجاج بالاجماع انكاشف عن الشرع بان يظهر من فتاوى المجمعين الاستناد الى الاجماع على العمل بظواهر الكتاب والسنة مضافا الى ان هذا الاجماع لا ينفع في اثبات اصالة الحقيقة مطلقا والى الخروج عن ظواهر كثير من العمل بالحقيقة في الخطابات الشفاهية **السادس** ان فائدة وضع الالفاظ في غير المشتركات ظاهرة المراد بها وهذه الفائدة انما يترتب على جعل الواضع نفس الالفاظ كما نبه في بيان المقاصد من غير حاجة الى ضم شئ من القرائن الى الوضع حتى يفوت الفهم عليها فان غرض التسهيل لا تتم طويل بل لا طائل تحته خلاصة ما حققه بعض المحققين ثم تأمل في ان وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي هل هو من وضع الواضع بوضع مغاير لوضع الالفاظ كسائر الاوضاع العامة او متفرع على وضع الالفاظ **أقول** يرد عليه انه تكون فائدة الوضع حمل اللفظ على معناه الموضوع له دون كونه مستفادا من الواضع بوضع مغاير وغير مغاير لا ينفع عند الشك في ارادة المتكلم خلاف الموضوع له فان هذا على تقديره اشتغال من غرض صحيح غير معيب عليه على فرض عدم الاحتفاف بكون منبعثا عليه لاكر الوجه الذي ذكره لا لاجل مخالفة جعل الواضع ومغايرته لان متابعة الواضع ليس مما يقضي بها العقل من دون دليل ولو سلم فالذي يترتب على الفائدة المذكورة وجوب الاقتصار في تفهيم الموضوع له على مجرد اللفظ لا عدم جواز الاستعمال في خلافه بغير قرينة فانه لا بد في ذلك من القاء سر بلبي الحرف بتلك القرينة والحاصل ان كون الغرض المذاهي الوضع تفهيم المعاني بنفس الالفاظ وجعلها مسلم وكون الحمل على الموضوع له من مجعولات الواضع ايضا كذلك ولكنهما لا يقتضيان بمنع جواز تفهيم الاستعمال في خلاف الموضوع له فلو اكتفى في ذلك لو نحو الحال فالمقدمة المذكورة انما تستلزم ذكر بعد ما ترتبا بها بالمقصود **والتحقيق** ان يقال ان المتكلم اذا اتى باللفظ مجردا عن القرينة بان يكون مجردة عنها معلوما للسامع كما هو مصب ما استدل به العلامة من الوجوه المذكورة فاما ان يعلم بارادة المعنى الحقيقي او يشك والاول خارج من مفروض البحث وهو الغالب في الخطابات الشفاهية كما مر واما الثاني فالشك في ارادة المعنى الحقيقي اما ان يكون منشأ احتمال كون الكلام غير مسوق للافادة كما اذا احتمل كون صدور الكلام منه سهوا او غفلة او هزلا او عن شئ اخر غير الافادة والجري مجراها او ارادة المجاز مع عدم نصب القرينة فان كان الاول فلا مسرح لاصالة الحقيقة فيه لان مجراها اللفظ بعد احراز كونه في مقام تفهيم المعنى اما الحقيقي او المجازي لا مع الشك في اصل كونه للتفهيم ثم هذا اصل عقلائي اخر كما شبهد في التعويل عليها كاسائر العقلاء على السهو والغفلة واما ان كون الكلام في مقام التفهيم عند احراز فابلية المقام فان هذا الاصل انما يعتمد به العقلاء ويعلمون بناءهم ومنشأ الظهور الناشئ من الغلبة ولذا لا يسمع اعتذار من يعتذر بظاهر كلامه المجرد عن القرينة باحد الامور المذكورة وان كان الثاني فان كان منشأ الشك احتمال نقله الى ترك القرينة مع ارادة تفهيم المعنى المجازي فهو يندفع باستلزامه نقض الغرض لان اللفظ المجرد لا دلالة له على المجاز فطعا قرينة نصب القرينة عدا نقض الغرض وسعي مستهجن مستقبل عقلا لان الغرض الداعي مع عدم المانع عنه لايجاد الفعل مع فرض وجوده مستحيل تخلفه عن الفعل الذي هو في المقام نصب القرينة فيتكشف من القبح والاستحالة المربوطين ارادة تفهيم المعنى الحقيقي لان العلاقة الموضعة بين اللفظ والمعنى كافية في تفهيم مجرد اللفظ وما سمعت عن بعض المحققين في الاستدلال على اتباع اصالة الحقيقة من كون اللفظ مستعملا في افادة المعنى الحقيقي لم يساعد بهذه الصورة في الجملة لا بما عداها من الصور وان كان منشأ احتمال غفلة عن نصب القرينة مع ارادته حين صدور اللفظ فهذا يندفع بالاصل المشار اليه اعني اصالة عدم الغفلة وباصالة عدم المانع لان الغفلة مع وجود المقتضي تجري مجرى المانع يندفع بالاصل **ثم ان** بناء العقلاء على العمل بهذه الاصول ليس مبنيا على افادة الظن الفعلي ولذا لو بنى عبد للامور بشراء اللحم مثلا عن الامثال معتذرا بعد مخطئة من الخطأ كون الخطاب هو شراء اللحم حقيقة لم يسمع عذره وعقابه مستحق لكن لو تامل المحاسب يجد انهم على العمل بهذه الاصول في الخطابات الشفاهية لما عرفت من حصول العلم العادي غير غالبا كما يشهد به وجدان من لاحظ مكالمات البلدان نعم لو التفت الى قابلية المقام لارادة المجاز فالمحاسب ليس الا الظن الا ان الالتفات اليه مرفوض على التحقيق فلا يبقى الكلام بعد العلم بكونه مسوقا للافادة وانما يبقى سهوا ونحوه يحصل منه العلم بالمراد خصوصا بعد

في اسقاط الغرض او دفعه ودفع الاغراء بالجهل فلو كان في الخطاب الشفاهي الغرض من كونه في مقام البيان خلق فانما هو ظن يتقدر بقدر ويتقيد بقيد الخ اقول الى العلم العادي او الجزم الناشئ من استقراء العادة المنبعثة من قبح الخطاب بلا مراد او ارادة خلافه واما ذم العبد المتقاعد عن الامتثال فانما هو لاجل شهادة العادة بكذبه ولو سلم ان العقلاء يذمونه بعد الاعتراف بذكر ايضا فانما هو لاجل عدم سؤال العبد مع الامكان وعدم الاحتياط مع عدمه لا لاجل بناء المحجة على ما هو اللفظ المجرد عن القرينة فالذم المذكور مستند الى عدم حكم العقل بقبح عقاب عبد كذلك في مراد مولاه وغيره حصرا وباحث عن المراد مع الامكان او غير محتاط مع عدم الامكان لان هذا الكلام يقضي بعدم جريان اصل البراءة بنحو الخطاب بدعوى ان اللفظ المجرد عن القرينة اذا لم يكن عند العقلاء محمولا على المعنى الحقيقي لم يكن صورة اشكال اللفظ الذي كلا بناء العام من الجهال عن القرينة قلت لا مناقشة في عدم جريان اصل البراءة في الجهالات الشفاهية بما تحقق انه محل من جريانها عند اجمال النص فانما هو في النص الغير الشفاهي لاحتمال كونه حين صدوره مبينا في عدا التكليف فوجوبه كوجوب البيان الذي هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان انما الكلام في الشفاهي المعلوم عدم كونه مبينا لا في التكليف ولا في عدمه فلا يعذر في استقلال العقل بمثله لوجوب السؤال ان امكن والاحتياط ان لم يمكن فان قلت ما الفرق اذا بادر العبد الى الامتثال في صورة عدم العلم مثلا فهل يجوز للمولى معاقبته بعد الاطلاع على ما اضمره من عدم العلم وعدم جواز العقاب المؤاخذة دليل على ان اللفظ المجرد حجة فاطرح للعقد متكلما ومخاطبا قلت لا نسلم عدم جواز العقاب المؤاخذة على تقدير اعتراف العبد عدم علمه وانما يقبح العقاب مع دعوى العبد حصول العلم له من الخطاب فان دعواه حينئذ مطابقة لما يقتضيه العادة فيجب تصديقه ومن هنا يعلم ان عدم سماع الانكار بعد الاقرار عرفا ليس دليلا على كون الخطاب الغير المعتبر علما حجة لان اللفظ من امارات العلم العادي بالمراد مع احراز كون المقام مقام التفهيم ومن الواضح ان مصادمة الادلة العلمية ولو بحسب جريان العادة ساقطة لها عن الحجية ولذا لا يسمع دعوى عدم القصد في الخطابات الفصيحة التي يريد المتكلم بها الاعتذار عنها بعدم قصد المعنى وقد ذكرنا ظهرا ان مسألة الحقيقة في هذا الغرض اعني فرض علم القرينة واقعا في الخطاب الشفاهي ليس بمعنى واحد بل يختلف معناه باختلاف الصور فيرجع في بعضها الى مسألة التعهد العقلاني والاخر الى مسألة تكون المتكلم في مقام التفهيم وقد يرجع الى قاعدة استهجان النقض الغرض الا ان اختلاف المعنى باختلاف الغرض مع مشاركة الكل في الحجية والاعتبار لا يمنع عن التعبير بالتنبيه وهو حمل اللفظ على المعنى الحقيقي بالاصل ثم انه لا يذهب عليك ان فائدة هذا الاصل لا يجري في غير الخطابات الشفاهية كالاخبار وكذا الكتاب على ما عليه الاكثر نعم يظهر ذلك في الاقارير والنذور والبيعات والاوقاف والبيوع والوصايا ونحوها وكذا الكتاب على القول بانه مثل كتب المصنفين لان وضع هذه الكتب لتفهيم كل من يراجع اليها فيجري مجرى الخطابات الشفاهية بالنسبة الى الكل وهو واضح ومنها اصالة عدم القرينة عن احتمال وجود هذا في المجاز مما ضربه الضرورة فضلا عن الاجماع وانما الكلام في اعتباره مطلقا وفي الخطابات الشفاهية خاصة او بشرط حصول الظن او نحو ذلك من التفاصيل القول فيه اعلم ان قد عرفت ان اللفظ المجرد عن القرينة محمول على ارادة المعنى الحقيقي لا محالة فاللفظ مع القرينة بمنزلة المقتضي والقرينة بمنزلة المانع فان علم عدم القرينة فالكلام فيه فظاهر والا فاحتمالها قد يكون في الخطابات الشفاهية وما يجري مجراه وقد يكون في غيره فان كان في الخطاب الشفاهي فلا خلاف في حجيته في مجاز التنزيل ان التامع اذا شك في وجود القرينة فالاصل عدمها وقد يكون شكه ناشيا عن احتمال غفلة المتكلم عنها او غفلة المتكلم وقد عرفت بيان احتمال الغفلة والسهو واحتمال بعيد مدفوع بالاصل المذكور في اذهان الناس العامل به من حيث لا يشعر وان كان في غير الخطاب الشفاهي كالكتاب والسنة بالنسبة الينا وكذا كل كلام قصد افهام غائبين او مخاطبين مخصوصين بالنسبة الى غيرهم فالظاهر ايضا عدم الخلاف والاشكال في حجية اصالة عدم القرينة في المجاز نعم يظهر من بعض المعالم والحق التي عدم الحجية هنا واختصاصها بالمقام الاول اعني الخطاب الشفاهي وما يجري مجراه على ما استظهره شيخنا دام ظله من كلام الاول في دليل الانسداد ومن كلام الثاني في اواخر مسئلة حجية الكتاب قال في مسائل الاجتهاد والتقليد لكن الذي تحقق لنا كلها او بعضها بقطع النظر عن غير التفصيل في اعتبار اصالة عدم القرينة بين الخطاب الشفاهي وغيره وهو انكار حجية الاصل المزبور في الاول من جهة اندراجه تحت الظن المطلق القائم على اعتباره في دليل الانسداد وكون حجية ظاهر الخطاب في الجملة من جهة افادته العلم بالمراد لان صاحب العالم بعد ما ادعى انسداد باب العلم بالاحكام اورد على نفسه بانا نحكم باستفادة كثير من ظاهر الكتاب معلوما بضميمة عدم القرينة بالظاهر وارادة خلافه دائرة على تقدير كونه لنا فهو ظن خصوصي قام على اعتباره القاطع كالبينة ثم اجاب عنه بان الكتاب من قبيل الخطابات الشفاهية وقد تقدم انها مختصة بالحاضرين فكلامه هذا لا يدل على قوله بان الخطاب الشفاهي افاد الظن فهو حجة في حق الغائب خصوصا بعد ملاحظة ذكره في المتوال مقدمة رفع الخطاب بالظاهر بل الظاهر بل المتعين ان

المستفاد من الخطابات الشفاهية معلوم بملاحظة تلك المقدمة وان تجشم الكاتبي حق المشافهين انما هي باعتبار افادة العلم بالمراد لهم لا باعتبار افادة الظن وكون الظن المستفاد من الخطاب الشفاهي ظنا خاصا ثابتا باعتباره بالدليل كما ليتنه ثم ربما يوهم جعل عنوان البحث ظاهر الكتاب دون الكتاب انما اراد ابداء الفصل في حجية الظن المستفاد من الكتاب لكنه مدفوع بان هذا التعبير قد لوحظ فيه حال الغائبين لا حال المشافهين فالغائبون ينفتح بملاحظة حالهم ابواب الكتاب الى ظاهر وصريح واما المشافهون فالابواب في حقهم كلها من النصوص وفوق تلك الاحوال واما المحقق القمي ره فهو وان صرح في باب الاجتهاد والتقليد بان الظن الحاصل من الكتاب حجة في حق المشافهين دون الغائبين لكنه استدل على الحجية في حق المشافهين بما يدل على كون الخطاب للمشافهين كان بعيدا العلم بالمراد المقصود لانه انما استدل على ذلك بأن حجية الكتاب بمعنى الخطاب بما له ظاهر مرادة خلافا لزيد في باب الاجتهاد والتقليد بالاجماع وبان ذلك هو المتفاهم من اللفظ عند اهل اللسان فوضوح ان المراد بلسان القوم هو ما يفهمونه من الواضح ان الظاهر من الفهم هو العلم بالمراد ثم لو كنا ما ذكره في باب حجية الكتاب من الاستدلال على حجية الظن بفتح الخطاء لا يمكن الجهاد من ظاهر لفظ الفهم هنا بحمله على الفهم الظني بقرينة جعل عنوان البحث حجية الظن الكتابي للمشافهين لكن الامر المزبور يمنع عن ذلك فتعين التصرف في عنوان البحث بجعل الظن فيه عبارة عن الظن البدوي الزائل بملاحظة الفتح المذكور او بجعل التعبير بالظن باعتبار ملاحظة حال الغائبين كالمشافهين بتقريب ما مر في عبارة المعالم **وبالتخيص المقال** فيما ذكرنا ان ظاهر الكتاب اي الظن الحاصل من اصالة الحقيقة في ظواهره حجة في حق المشافهين دون الغائبين واستدلاله على ذلك تصريحا او تلويحا بما يدل على ان مراد الكاتب كان معلوما للمشافهين وهو فتح الخطاب الخ فيدور الامر بين التصرف في ظاهر العلم او صريحه وظاهر المعلول ومن المقرر ان ظاهر العلة احكم على ظهور المعلول فضلا عن صريحه كما بناء نحن وغيرنا من المتصرف في ظاهر المعلول باحد الوجهين المزبورين وبغيرهما من الوجوه المقررة ثم نقل بعض المحققين عن بعض اعلاء عصره ذلك التفصيل ولعله اراد به غير المحقق القمي ره حيث صرح ذلك الفاضل بما نقل عنه بحجية ظواهر الكتاب بالنسبة الى جميع الامة لكونه من قبيل تأليف المؤلفين وهو خلاف صريح المحقق القمي ره لانه لا يقول بذلك بل ينكر على من زعم شمول الخطابات الشفاهية للغائبين **وكيف كان** فمع قطع النظر عن هذا التفصيل مر ما ذكره شيخنا الاستاد ام ظله العالي من السيرة الجارية بين الناس وبناء العقلاء على العمل بمقتضى ظواهر الالفاظ ولو كان العامل غير المخاطب بها وذلك بواسطة ظواهر الكتابات التي يقصد بها مخاطبة المكتوب اليه خاصة فلو وجد في كتاب يريد الى عمرو الطلاق او العتاق او نحو ذلك مما يرجع الى غير المكتوب اليه جاز لبكر اتباعه والاقدام عليه عرفا وغير ذلك ليس لنا الاعتذار بعدم قصده لظاهر الكتابة باعتبار قرينة معهودة بينه وبين عمرو دلت عليه عرفا ذلك واما استظهارنا المطلوب بمقتضى المشافهة من كتب المصنفين والتحملات المشتملة على الاوقاف والوصايا والعقود ونحوها لانها في حكم الخطابات الشفاهية بالنسبة الى كل احد كما مر **وقد اجاب** المحقق المزبور عن معاصره بالاجماع مدة السيرة وبناء العقلاء معترفا بعدم ثبوتها في العمل بالظواهر في غير الخطابات الشفاهية والحاورات المتداولة بين الناس **قلت** قد عرفت عدم الفرق بينها وبين غيرها في بناء العقلاء واهل اللسان **ثم ان الاجماع** لا مسرح له في امثال المقام لانا نعلم ان حجية ظواهر الالفاظ ليست كالحل بقيد شرعي بل الاجل امضاء الشارع لما هو المتعارف بين الناس قديما وحديثا وبعد الاعتراف بعدم ثبوت العمل بالظواهر في غير الخطابات الشفاهية يجب منع الحجية **ثم اقول** الذي قدمرناه ان مرجع اصالة الحقيقة في الخطابات الشفاهية الى اصالة عدم الغفلة المتاخم عن القرينة المقصودة لا الى اصالة عدم القرينة كما ان مرجعها مع العلم بعدم نصب القرينة الى اصالة عدم غفلة المتكلم عن نصبها فانحصر مجرى اصالة الحقيقة بمعنى اصالة عدم القرينة نفسها في غير الخطابات الشفاهية وحاصل الكلام انا سلمنا ان اصالة الحقيقة تنهض الى اصالة عدم غفلة المتكلم من نصب القرينة والى اصالة عدم غفلة السامع عن القرينة المنصوبة والى اصالة عدم نصب القرينة والاولان مختصان بالخطاب الشفاهي والثالث مختص بغيره فالتفصيل المزبور انكار لحجية اصالة عدم القرينة راسا ودخول لجميعها في الحجية بالاولين ومنع بتمام شمائه التفصيل المزبور كان انكارا لحجية اصالة عدم القرينة كلية مصادمة للبديهة **نعم يبقى الكلام** في اعتبارها مطلقا او مع حصول الظن منه فعلا فذهب سيدنا الاجل مد ظله في الطبقة الثانية وبنى عليه الموقف في المجاز المشهور والاستثناء المنقطع بالجمل ونسب الى المحقق الخوانساري مد ظله وربما حكي انهم من بعض الافاضل وكلام المحقق المحكي عن ظاهرها نسبة المنع لانه منع عن العمل باصالة العموم في مسئلة الاستثناء قائلا بعدم ثبوت اعتبار اصالة الحقيقة في مثل المقام وهذا لا يدل على قوله بعدم اعتبار ظواهر الالفاظ الا مع حصول الظن كما استظهر فاستدل السيد على مختاره بوجوه احسنها منع بناء اهل اللسان على العمل باصالة الحقيقة بعد ادعاء قيام الاجماع على حجيتها سوى بناء اهل اللسان وقد عرفت ان هذا المنع في محل المنع لانا لا نعرف ذلك بل المعلوم العمل باصالة الحقيقة ما لم يعلم سواء افاد الظن ام لا بل ولو حصل الظن بالخلاف فضلا ولو لم نقل لانسداد باب الاحتجاج بالادلة الشرعية وبمنع ان مثل القليل الذي اذا

في الطرق الظنية لتشخيص المراد

الخصم الاعتذار بعدم مظنة من قبل الدليل لنا غالبا وهو خلاف ما يقتضيه البلاغة من الحرية بقرائن المقال والحال المعهودة بين العوام والخواص يشترط في العمل بها سوى العدم القرينة عدم احتفاف اللفظ بحال او مقال دالا على القرينة فان اللفظ في هذه الحالة يكون من الحالية القرينة لعدم ثبوت بناء العرف على التعبد بما سوى المحتفة حتى مثل هذه الصورة وقد حققنا ذلك في الجاز المشهور فارجع وتأمل **وثمرة المسألة** تظهر فيما اذا عارض ظاهر دليل معتبر آخر غير معتبر فعلى وجوب الاتباع مطلق الظن الفعلي من ذلك الدليل كالقياس والاستحسان والشهرة والاجماع المنقول ومما اشبهها فعلى مختارنا يتبعد الحكم باجمال ذلك الدليل واما جعله التوقف في الجاز المشهور وفي مسئلة الاستثناء المتعقب الجمل من قرائن البحث فليس في محله كما مر وفي مثل المعرف بلام الجنس مع قابلية المقام للعهد باعتبار سبق ذكر بعض افراد الجنس تحقيقا او حكما كما لو جعل من امثلة تعهد القواعد بعد ان جعل التعارف والشيوع من قرائن العهد الملحقات المصروفة الى بعض افرادها الشائعة لو كان منها بالجنس كما يلوح الى الجلي الغير المعتد **وفي نظر** لان اللام على القول بانها حقيقة في الجنس كما يراد بها كذلك كونها حقيقة في جنس مدلولها فيكون دخولها في الحالين للتحول فاذا كان المدخول مفسرا ظاهرا في الافراد الشائعة كان اللام اشارة الى جنس تلك الافراد الشائعة خاصة فلا يصح التوقف باعتبار ما مر من جهة وضع اللام مع ظهور العهدية لانهما متعاضدان لا متعارضين بينهما ومثال ذلك ما ذكرناه في بعض اخبار الاستصحاب من ان اللام في قوله لا تنقض اليقين بالشك يحتمل ان يكون اشارة الى المعهود سابقا وهو يقين الوضوء وان يكون اشارة الى جنس اليقين فالحديث من قبيل ما عنونه في تعهد القواعد وربما يظهر من المانع في اواخر المسئلة التفصيل بين ما يوجب الوهن في ظهور اللفظ ان كان دليلا معتبرا كما اذا كان مجملا فاللفظ ساقط الظهور بمجرد الاعتبار فلو وضع في مقابل العام حديث معتبر سندا يجمل كما لذا باعتبار احتمال كونه مختصا بسقط العام عن الاعتبار وذكر بجميع الظواهر اللفظية عن حالة الغير وان كان لها غير معتبرة كشهرة ونحوها فظاهر اللفظ معتبر ولو لم يكن معتد الظن الفعلي وما ذكرنا يظهر حال هذا التفصيل انه بعد ضعف كلا الدليل المعتبر بعد اجماله يخرج عن كونه دليلا حتى لو كان ذكاء اذ لا معنى لكون المجمل دليلا بل هو ساقط عن الاعتبار بالكلية والامارة الغير المعتبرة التي اعترف بعدم كونها بمثابة الدلالة اللفظ فهذا التفصيل مع ما ذكر للتفصيل السابق في الخروج عن التعارف بين اهل اللسان لا يرجع الى محصل في نفسه **وفيها** اي من الطوارئ المعتبرة الجاز المشهور فانه يقدم على الحقيقة مع القرائن حقائق ثانويا في حكمها وهو وجوب حمل اللفظ عليها عند الخلو عن القرائن فلو وضع هذا اللفظ للعام وهو على تقدير احتفافه بما يرجح الى المسألة المحتفة في نفس القرينة والثاني الى غيرها بيانه ان القرينة الظنية قد تكون لفظية وقد تكون ظهور اللفظ المعنى المجازي مستندا الى المسألة المحتفة في لفظ القرينة مثلا اذا قيل رايت اسدا يرمي وداز الامر بين كون اسد مجازا في الانسان الذي يرمي مجازا في الرمي بالنزاب كما هو عادة الاسد المتعارف فظهور اسد في الانسان الذي هو معنى مجازي لم يستند الى المسألة المحتفة في لفظ يرمي وهذا القسم من الجاز معتبر عند اهل اللسان بحسب اعتبار الحقايق لان السبب التام للدلالة هو مما يعد من المسألة المحتفة في القرينة الا ان بيان ما تقدم من الادلة انما يقتضي ما بعد اصل المحتفة في حمل اللفظ على معناه الحقيقي واما وجوب العمل بها بترتب عليه من اللوازم كالحكم بارادة المتكلم من لفظ اخر المعنى المجازي كالمحتفة فهو ليس مما يقتضيه تلك الادلة **وفيه** ان اعتبار المحتفة عند العقلاء انما كان من جهة كونها امارة الى الواقع فهذا السؤال لا يرفع اصلا لان الامارات المعتبرة لا يفرق بينها بين الملزوم واللازم وانما كان من جهة التعبد المحض فلا يخفى ان المتعبد به عند العقلاء ليس هو الا نفس ذي المدلول المطابقي بل هو مما بعد بالنسبة الى جميع المدلولات فاذا وجب التعبد بحمل اللفظ على المعنى الحقيقي يجب التعبد بما يترتب عليه من اللوازم ايضا ولعل السؤال مبني على جعل الاصول اللفظية على التقدير الثاني كالاصول الشرعية وهو خطاء بين بحكم بناء العقلاء فافهم وتدبر نعم لا بد في تقرير القرينة على المجاز من المقدمة التي لا يخلو عن غموض كما يمكن في المثال المزبور ان يجعل اصالة الحقيقة في لفظ يرمي قرينة على الطوز في لفظ اسد كذلك يمكن العكس فليس اصالة الحقيقة في كل منا قرينة على اصالة الحقيقة في كل منهما كما سيتبين انشاء الله تعالى فقبل الدليل الدال على شئ اخر نذكره انشاء الله تعالى في تعارض الاحوال اللفظية وقد يكون خبر لفظية وذلك كورود الامر عقيب الحظر او في مقام توهم الشهرة في المجاز المشهور مطلقا او في بعض اقسامه على الخلاف بين المحققين فان الاول قرينة ظنية على كون المراد بالامر الرخصة والثاني قرينة على ارادة المعنى المجازي مطلقا عند ابي يوسف وفي بعض اقسامه عند ذلك المحقق والفرض هو المثال والا فقد مر في الزاوية المجاز المشهور وتعرف انشاء الله تعالى في الامر الوارد في مظنة الحظر ثم ان المقتضي لظهور اللفظ في المعنى المجازي قد يكون بحيث يعارض الوضع الذي هو مقتضي الحمل على المعنى الحقيقي ويغلب عليه كالامثلة المزبورة على القول بها وقد لا يكون كذلك فيشترط في اقتضاء الحمل على المجاز تمام قرينة الخروج عما تقتضيه ارادة المعنى الحقيقي فتكون قرينة معينة **ومن هنا** يعلم ان التسمية بين القرينة والمعينة في خصوص

المجازات عروض وجه ومثاله الشهرة في المجاز المشهور عند الأكثر القائلين بالوقف فانها البست بحيث تغلب على الوضع عندهم بان يكون منشأ
فهم اللفظ في خلاف الموضوع له عندهما لم ولكنها صالحة للترجيح والتعيين بعد تمام الغربة المانعة عن ارادة الحقيقة فلا يصار عن
المجاز المشهور ولا عما دونه من المجازات التي شاعت في العرف الى غيره بعد القطع بعدم ارادة الحقيقة فالامر الوارد في الادلة الشرعية بعد
العلم بعدم كونه مستعملا في الوجوب بمعين حمله على الندب فان لم يكن من المجاز المشهور الذي ذهب الاكثر فيه الى الوقف ومثل النجاسة فانها
لا تصلح لغير لفظ اسد عرفي معناه الحقيقي لكنها صالحة للترجيح والتعيين بعد تمام الغربة الصارفة ولذا لا يحمل اسد في الحمام على الرجل
الجزئي مع علمنا بانه الكون في الحمام لارادة الجزئي المقتضي لظهور اللفظ في المعنى المجازي فقد يكون صارف خاصة وقد يكون
معينه كذلك فالحمام صارف قاصر والتبادر عن غيره كذلك والمدار في الجميع على التبادر والظهور العرفي فان حصل على مقتضاه
سواء عارضه وضع ام لا والدليل على جواز التعويل على الظهور في المجاز انما هو الدليل على حجية الظهور في الخطابات التي هي منشأ الاصول
اللفظية كاصالة الحقيقة واصالة العموم ونحوهما من اجماع العلماء وبناء العقلاء واستقرار سيرة اهل اللسان فان الغرض صيرورة اللفظ
بملاحظة تلك القرينة من الظواهر العرفية التي يعول الغير عليها فتكون حجة على ما تحقق في محله من حجية بناء العقلاء ولو كان ذلك في العمل
بالظنون وبهكن تفسير الاصل اللفظي بمعنى يشمل الخطابات في المجازات كلها كما لا يخفى واما منشاء الظهور والتبادر فلا يشترط فيه
خصوصا الظواهر التخصيصية بل لا يبعد ان لكل احد بخصوصه نفهم الظواهر النوعية من المجازات في غاية القلة بحيث يمكن انكارها رأسا ولذا اختلفوا
في المجاز المشهور والامر الواقع عقيب الحظر نفهم الظاهر انه لا اشكال ولا خلاف في كون المجاز الشائع من الظواهر العرفية بعد تعذر الحمل على
الحقيقة كما مر وهذا مما لا ينبغي ان يتعذر اذ ما اكثر قرائن المجازات اذ المراد بالقرب هو القرب بحسب افهام السامعين المسببة من
كثرة الاستعمال لا القرب الاعتباري العقلي وان كان منشأ كثرة الاستعمال غالبا هو القرب الاعتباري كما يقع عن قلة شيوع
في الشجاع دون الجغرافات الاولى اقرب من الاستعارة اعتبارا واما ما ذكره في البيان في بحث الاستعارة من ان وجه الشبه كلما ازداد
من اظهر صار المشبه والمشبه به اقرب الى الاتحاد فالمراد ما ازداد به الاظهرية في نظر العرف دون الواقع ونظر العقل فان
ظهرية لا يجوز ترجيح لتعذر ترجيح الاثار على تقدير الجواز فالامر الظاهر في حديث الرفع بملاحظة كونه اقرب من الحقيقة اعتبارا
لان ما لا يترتب عليه شيء من الاثار الوجودية اقرب بالعدم مما يترتب عليه بعض الاثار ثم قد يستند الظهور العرفي من غير كثرة الاستعمال
كظهور دلالة الاعمى على الاعمى لغة في نفي الحرمة فان منشأه ليس كثرة استعمال هذا التركيب في نفي الحرمة بل كون الحرمة في المنافع
الغير المتظاهرة صارفة بالجملة المناط هو الظهور العرفي سواء حصل من الشهرة او من القرب العقلي او من شيء اخر ومن اجل التبادر
المحققين من جعل الاشتهار في مقابل الظهور والتبادر وقال ما حاصله ان المقتضي لتعين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلاثة احدها
التبادر وجعل منه تعين رابط اسدا في الحمام في الرجل الشجاع لان التبادر منشأه ذلك وثانيها الاشتهار قال وهو مقتضي التعيين لو
لم يناف وثالثها القرب من الحقيقة قال وانما يقتضي ذلك تعين المعنى القريب باعتبار كونه مظنة للاشتهار الى اخر ما ذكره وبما حققنا
ظهر ما في هذا التقسيم لان المقتضي لتعين المجاز ليس سوى التبادر العرفي والاشتهار انما يكون مقتضيا للتعيين اذا كان سببا للتبادر
الظهور العرفي لا مع قطع النظر عنه والتقرير ما ذكرنا من ان استكشاف المرادات منصرف في الظواهر العرفية فمع قطع النظر عن الظهور
العرفي لا عبرة بالشهرة كما لا يخفى على غيره بغيره ونحوه ثم ان الاستناد على القرب لا وجه له لما عرفت من ان الظهور والتبادر
قد ينشأ ان من غير القربية فلا حاصل لما ذكر من حصر المقتضي في الثلاثة ومن المحققين من اورد على قوله وانما يقتضي ذلك تعين المعنى
القريب باعتبار كونه مظنة للاشتهار بان القربية عين ذلك الشباهة والمناسبة بنفسه من مقتضيات الحمل على المعنى القريب سواء صار منشأ
للاشتهار ام لا وبما ذكرنا تعرف ما في قربيته لان القرب المعنوي مما لم يوجب الظهور والتبادر العرفي لا يعول عليه في تعيين المجاز وان
اراد ثبوت الملازمة بينهما بمعنى استلزام تأكد المناسبة والشباهة للتبادر فهو ممنوع كما اعترف به في حديث الرفع فان المنفي الصادر
المسلوب الاثار القريب بالمعلوم من المسلوب عنه بعض الاثر مع ان المباشر لرفع الشيء عرفا ليس هو رفع جميع الاثار بل انما يكون بعضها
اذا كان الاثر المقصود اثر اظهر ذلك الشيء المرفوع والحاصل ان المناط هو الظهور العرفي من اي شيء حصل ولا عبرة بما عداه من تأكد المناسبة
والاشتهار وان كان التبادر في غير موردهما موجودا فافهم الهادي بل يعتبر في تعارض الاصول اللفظية وما يجري مجراها من الاصول
المستعملة في اثبات الاوضاع ونفيها كما سنذكره الاشتراك والنقل اذا توقف فهم المراد على استعمالها ويدخل فيه البحث عن المعرف بناء على
الاحوال لان المراد بهذه الاحوال امور مخالفة لكل واحد منها اصلا من الاصول اللفظية كالاشتراك والنقل والتخصيص والمجاز والاضمار فقد
يعضها مع بعض ومع الى تعارض الاصول اللفظية وقد يعبر عنها بمسائل التعادل وانما افرد التخصيص والاضمار مع انهما قسمان من

المجاز

المجاز لاختصاصها بغلبة استعمال الأمر في الوجوب كما قيل والأظهر أنه وجوب الإرادة وإن كون التخصيص خروجا المتصل منه مجازا مختلفا فيه والاضمار ليس بخارج من حد المجاز المعروف وفي الحقيقة وإنما يطلق عليه المجاز في الاعراب توسعا فهو ضرب آخر غير المجاز المعروف في الحدود من كلامهم بجعل أقسامه الثلاثة على ما ذكر في المنهج وغيره وكل مع الاقتصار في المقام على توضيح الحال في معارضة تلك الخمسة وأما جميع أقسام تعارض الاحوال فنوعي على ما ذكره بعض المتأخرين بأحد وعشرين من الاحوال الأحد للفظ التقييد والنسخ فيزيد بعدها فيما الى تلك الخمسة أحد عشر فيبلغ الكل ما ظهر بالتأمل وأعلى الوجه في اعمال من حصر الاقسام في العشرة هذين الحصرين هو النظر الى البحث عنها على الاستقلال إذ يعلم من باب حمل المطلق على المقيد ان التقييد رجح من كل ما خالف الظاهر من باب بناء العام على الخاص وان النسخ مرجوح بالنسبة الى الكل وبهذا كان تنقيح الكلام في هذا البحث بحسب ما يحل نظر البحث تعارض الاخبار وغيرها من الامارات المعتبرة ومن هنا يعلم ان هذا البحث انما هو بعد البناء على حجية الأصول اللفظية بالخصوص فلو بني على اعتبارها من جهة دليل الانسداد الماضي باعتبار حصة الظن الفعلي الشخصي منها بحث ما الأولى في حكم تعارض الاحوال اللفظية مع عدم المرجح الشخصي والنوعي ومع الغمض عما هو الاعتبار والترجيح في المقام كما ذهب اليه غير واحد فالثاني في ذكر المرجحات النوعية أما المرجحات الشخصية التي يفيد الظن بالخلاف الظن بالخلاف فضلا فهو باعتبار عدم انضباطها لم يصلح لتعلق غرض الأصولي بذكرها في المقام فالثالث في الاعتماد على المرجح النوعي والشخصي في المقام ولنعلم أولا ان محل الكلام ما اذا لم يكن الشك في بعض هذه الاحوال مسببا عن الشك في الاخر والا فالاصل في الشك المسبب عدم الاصل في السبب كما يحقق ذلك في تعارض الاستصحاب بل الامر هنا أولى بما وضع لان الاصول اللفظية امارات ظنية ولا يعقل التعبد بوجود المسبب مع الظن بعدم السبب والمفروض حصول الظن من الاصل الثاني والسبب ومن هذا يأبه وبان الامرين يخصص العام المخصص بالضمير دون ارتكاب الاستخدام في الضمير بإبقاء العام على عمومه لان المطلقات يرجحن بأنفسهن لا ترجيح فرد وبعض آخر من جهة ان حمل المطلقات على العموم يوجب الاستخدام في ضمير بعولتهن للاجماع على عدم الرجوع في جميع أقسام المطلقة بخلاف الامر بتخصيص العام مع بقاء الضمير على حقيقته فان الظاهر يقدم بالمرجح ويبقى على العموم والتزام الاستخدام في الضمير لكن الشك في الثاني عن الاستخدام لما كان مسببا عن الشك في التخصيص بما صار معه يثبت الاستخدام وامكان التخصيص في غيره اوجب من المجاز مطلقا المرحلة الأولى في الاحوال المتكافئة وجعل القول بان الاصول اللفظية اذا تعارض بعضها مع بعض تتكافأ من حيث المرجحات المعتبرة احتمل بدوه أحدها الحاقها بالاخبار المتعارضة المتكافئة في الحكم بالتخيير وهذا وان لم نجد معتنا به الا انه يظهر من كلامهم في تعارض القراءات السبع مع اختلاف الحكم الشرعي باختلافها لان المشهور هنا هو التخيير وهو على تقدير ثبوتها كما هو المشهور يرجع الى التخيير في تعارض الظواهر اللفظية ولكن يمكن تنزيل كلامهم على القول بعدم التواتر فيخرج عما نحن فيه ويؤيده ايراد دليل عليه وهو بالتخيير بعد فقد المرجحات الغير الراجعة الى المكافأة ثم قال الشهيد الثاني في شرح الواقية لما كانت القراءات السبع المعتبرة كلها تواترا كانت اذا اختلفا شيئان منها في حكم بمقتضى لم يحكم بمقتضى واحد منهما بل يرجع الى ما يقتضيه الاصل عند الاكثرين التخيير وذهب قوم من العامة الى التساقط والرجوع الى الاصل ثم لما كان ذلك مبنيا على تكافؤ القراءات وانتفاء المرجح وكان ذلك على اطلاقه محل نظر رجح العلامة القراءتين المذكورتين الظهور والمرجح بالسلامة مما استغنا من السنة الفصحا على خلاف من الامالة والادغام ونحوهما فقد ظهر المستند عليه فيجب الاخذ بما يقتضيانه دون ما عداهما انتهى كلامه رفع مقامه وأراد بالقراءتين قراءة عاصم من طريق حفص وقراءة حمزة وانت خبير بان السلامة من مثل الامالة والادغام لا توجب الترجيح في مقام الاستدلال على الحكم بعد فرض كون القراءتين كليهما متواترتين والظاهر ان نظر العلامة في الترجيح الى بعض ما يتسهل في القرآن غير الاستدلال على حكم من الاحكام الفرعية الثابتة لكل القراءتين في الصلوة وامثال ذلك وهو ترجيح في محله على تقدير كون الامالة مثلا من مختارات الفصحاء لان الافصح من ايات القرآن اولى بان تكون القراءة عليه فتأمل لو بنى على ان القراءات السبع مطلقا ومن التعارض فيما يختلف فيه الحكم الشرعي غير متواتر وان حكم المتواتر كان السلامة من مثل الامالة مرجحا ولكن القول بالتخيير مع التكافؤ لم اجده لاحد في تعارض الاحوال المتكافئة وثانيها الحاقها بالاصول اللفظية المتعارضة في الحكم بالتساقط وحكي في نفي الثالث وقد ينزل عليه ما سمعت من بعض العامة من كون الظاهر مع احتمال ان يكون المراد التساقط فيما يتعارضان فيه كما في نفي الثالث الذي يتفقان فيه وثالثها التوقف لعدم المرجح وعدم وجوده هاهنا كالحسي في وجود القائم لامطلقا فيرجع الى الاصل الموافق لاحدها دون الخالف وهذا هو الاقوى كان الاحتمال الاقل وهو التخيير يحتاج الى دليل من عقل او نقل والعقل لا يستقل به الا فيما لا مندوحة عنه كما اذا دار الامر بين المحذورين والنقل اي لم يدل الا ما قد يتخيل من دلالة الاخبار الواردة في الخبرين المتعارضين على التخيير في كل ما يتخيران واحدهما بين متعارضين بالفتوى وهو كما ترى خصوصا مع احتمال كون العمل بالخبر من

السيد

التسبيبية المحضة والتكليف المنفرد فالتخيير مقتضى القاعدة كما في كل حكمين متزاحمين فلا يكون أحدهما بالمخالفة به لأقل الأصول التقطيرية
اعمالا عقلائية أمضاها الشارع على وجه يجري عليه عند العرف والعقلاء وليس العمل بها من تقيد شرعي حتى يكون لذلك الاحتمال
أعني التسبيبية المحضة فيها مجال بعد ما ذكرنا لمعارضة لو قلنا بالتخيير في تعارض الأصول العملية لم نقل به في المقام بداهة أن العمل بالأصول
حكم شرعي لم يكن مبنى القول بالتخيير عند التعارض عملا بعموم دليل يقيد بالامكان كما ذهب إليه البعض بخلاف العمل بالأصول التقطيرية
فان العمل بها من جهة بناء العقلاء فالمحرز فيها على العرف والعقلاء وفق الدليل الشرعي فتأمل وأما الثاني أعني التساقط بقول مطلق كما في
الأصول الشرعية على ما هو المحكي عنها فلان ذلك يرجع الى طرح الدليلين من غير معارض لان الامارة الحاكية عن الملزوم حاكية عن
اللازم بالقوة ولذا لا يفرق في جواز التعويل عليها بين الدلائل الدالة بالمطابقة والالتزامية فيجب بمقتضى كل امارة في مقام مدلولها عرفا وشرعا وبمقتضى
ذلك يقتضي الأصلين المتعارضين في مدلولهما الالتزاميين أعني نفي الثالث كما هو الشأن في كل امارتين متعارضتين ودليل التساقط
فالطا بمقتضاه عن العمل بهما في الالتزام بخلاف الأصول العملية فانها كما يظهر وجهه مما ثبت من الأدلة الشرعية ودليلها جهة كشفها
مطابقة ولا التزاما فاذا وقع بينها التعارض انحصر الأمر في التخيير والتساقط راسا وأما التساقط في الجملة بان يكون أحدهما حجة في نفي الثالث
فهو مما لا يقتضي به دليل الأصل ولم يقل به أحد كما يحقق ذلك في محله ثم لا بد في ترجيح التساقط على التخيير من النظر في التأمل التام وإذا
وضح جميع ما عدا من القول في الخطأ فترجح التخيير على التساقط وقد اجتمع عليهم في محله بما لا مزيد عليه والمقصود هنا تزييف حسبان التساقط
راسا ثم انه لا فرق فيما اخترناه من التوقف بين ان يكون النافي بين الأصلين عقليا كما في دوران أمر شيء بين وجوبه واعتبار العلم الاجمالي
بخلافه أحد طرفي الظاهر من دون نسبة كما اذا علمنا اجمالا بخلاف أحد الخطابين الظاهرين مع امكان العمل بهما على ظاهرهما عقلا فان الحكم في
جميع الموقف كما انه لا فرق فيما ذكرناه على التقدير الثاني وفاقا للاستاذ دام ظله في أصل البراءة بين ان يكون الأصلان المتعارضان متعلقين بالأحكام
العملية وكان أحدهما كذلك والآخر متعلقا بالقصد ونحوها مما لا يترتب عليه حكم على فرض علمنا اجمالا بمخالفة أحد الخطابين المتعلق أحدهما
بالاحكام والآخر بالقصد مثلا لم يعلم ايضا بالخطاب المتعلق بالاحكام وقد يقال بالفرق بين المقامين مثلا فلا يوقف الا في الأول بل يعمل
في الثاني بالاصل الذي لم يساس بالحكم الشرعي الجاري في باب الأصول والامارات الشرعية كالاستصحاب ونحوه فان العلم الاجمالي بمخالفة
احدهما للواقع لا يؤثر الا اذا كان كل واحد منهما محلا لابتلاء المكلف وهو الذي يقتضيه ما ذكره الاستاذ العلامة دام ظله العالي في
حجية الظن في بعض أبوابها مستدلا بحجية الكتاب لعل الأظهر ما ذكره في أصل البراءة لان مدار الأصول التقطيرية على الظنون ومع العلم الاجمالي
بخلاف أحد الأصلين المواقع لا يكون شيء منهما معبدا للظن ولو كان أحد المتعارضين غير مبتلى به اذا الابتلاء وعدمه مما يختلف به الحكم الشرعي
دون العرفي ففي الامارات الشرعية التي تثبت اعتبارها تعبدا من الشارع يشترط في الحكم بالتوقف بين متعارضين منها بعمومين ان يكون كل واحد منهما
محلا لابتلاء المكلف بحيث لو علم اجمالا مثلا بوجوب شيء مما في الأيادي الأخر غير يد الداخل غير مبتلى بها بخلاف العلم الاجمالي
الذي بنينا على اعتبارها بالظن النوعي وشبهه بحجيتها من جهة كونها من الظنون العقلائية فان تعارض بعضها مع بعض ولو باعتبار العلم الاجمالي
منشأ الحكم بالتوقف لعدم تمايز الأمارتين بان الأمارة الشرعية المتعارضة مستندة الى امضاء الحكم بحجية المتعارضين
مع المناقضة بحجية احدهما معينا بعد الترجيح فلا يتجه الحكم بها اذا كان هناك مرجح لاحدهما كما هو الابتلاء بخلاف التوقف في الأصول التقطيرية
وسائر الامارات العقلائية فانه مستند الى انتفاء موضوع الامارة ولو باعتبار مناط الاعتبار أعني افادة الظن بالمعارضة وعلى هذا
فتعريف بعضهم لتعارض الخاصين فلا يعمل الغرض من حيث كون احد المتعارضين موردا للابتلاء وعدمه وبعبارة أخرى انه اذا لم يكن
العلم الاجمالي بالاحكام مثلا يوجب تحقق موضوع تعارض الأصول والامارات العقلية لان معنى تعارضها تعارض الحكمين والاحكام الشرعية
بخلاف تعارض الامارات العقلية فان التعارض بينها يتحقق وان لم يتعلق باحد الطرفين حكم شرعي أو عرفي فان مركوب فاضي مملوك كما اذا كان
من بينها في محل مخصوص وحصل بينها التكاذب في التعارض سواء ترتب على وجود الفاضي في احد المحلين مثلا حكم أم لا وقد يفصل في بعض الموارد
الأصلين المتعارضين ان كان المخالف بهما معا مقتض لاحد وجهي التوقف وان كان مقتضين فلا يجب التوقف كل منهما في العمل بالخطاب
المتوجه اليه اجمالا لعلم العالم بكونه أولى الخطاب المتوجه الى صاحبه بحيث لو امتثل احدهما دون الآخر لكان الموقف عليه ما ذكرنا وهو حسن لو لم نقل
بكون مناط التوقف بابتلاء والتحريم بين الامارات الشرعية كالبينة واليد بين العمومات التقطيرية لان الامارات الشرعية اما امارات
عقلائية امضاها الشارع فتكون كالأصول التقطيرية واما امارات جعلها الشارع طريقا الى موضوعات الاحكام وعلى التقديرين
يكون حالها كحال الأصول التقطيرية لكونها امارات امضائية للشارع ولا يكون حالها كحال الأصول العملية التي ليست امارات بل هي كاشفة
صرفة على ما تحقق في محله من ان القول بالاجمال والتوقف مع عدم كون احد المتعارضين مبتلى به يرجع الى ما قلناه من عدم العمل بالأصول

الأصل في الأمارات الأيادي

التقطيرية

في تعارض الاصل والظاهر والنقل

للتظنية الظن الفعلي كما تقدم ويقولنا تارة وهب الظن من ظاهر وتارة باعتبار امارة غير معتبرة كالشهرة ساء اللفظ مجملا او على تقدير كونه احد الظاهرين غير متعلق بالحكم الشرعي بكون ظاهرا غير معتبر لانه ما لا يترتب عليه حكم لا يعتد به ثم على تقدير حجية الظواهر لم يكن كل الامارة الغير المعتبرة بل ما دل على اعتباره دليل الحجية والاعتبار لشمل ذلك مع ان هذا القول قد ظهر ضعفه مما قدمنا كما ظهر انه ساقط بحجة الاجماع على الاحوال داسا على هذا القول انما يصح ان يكون بالظن الفعلي الشخصي فلا يختص موضوع نقاض الامارتين قائم والله الهادي

الرجحان الرابع

فذكر بعض الاحوال بعضها على بعض نوعا وكشف الحال عن هذا المقال فاعلم بسيط الكلام في مسائل التعارض المشار اليها الاولى وجود الامرين الاشتراك والنقل كما اذا علم بلوغ الاستعمال الى المعنى المجازي مع الوضع وعلم بتعيين اللفظ للمعنى الثاني لكن نشك في بقاء المعنى الاول على حاله بكون مشتركا او هجره حتى يكون منقولا مثال ذلك على ما ذكره فخر المحققين الطواف بالبيت صلوة فقد دار الامر بين ان يكون مشتركا بين المعنى اللغوي والشرعي فيكون الحديث مجملا وبين ان يكون منقولا الى المعنى الشرعي فيكون دليلا على اعتبار الوضوء في الطواف لكونه من اظهر افراد المشترك وقد اختلف في تقديم الاشتراك او النقل الاكثر على ما نسب اليهم على الثاني وان كان ظاهر المحكي عن الرازي والعلامة في النهاية خلافه ومنشأ اختلافهم الاختلاف في تعارض مفاسد كل من الاشتراك والنقل وكثرة فاخرج الاولون بان مفاسد النقل اقل من مفاسد الاشتراك لان المنقول محمول على المعنى الثاني اذا كان مجردا عن القرينة بخلاف المشترك فانه اذا تجرد عنها كان مجملا فيكون عائدة النقل اكثر فيكون اولى من الاشتراك واخرج الاخرون بان مفاسد الاشتراك اكثر لكونه اكثر وغلبة ان اكثر دليل على اعتباره واولويته ولم يفتش احد من الفريقين بالاصول الجارية فالباب الزام مع انها اخبر ما يعول عليه في امثال المقام وعليه في سائر مباحث الالفاظ ولعل نظرهم الى ان الاولوية والرجحان هو الحكم في المقام لا ظن اجتهادي بالنسبة الى ما تقتضيه الاصول العدمية ثم ان ظاهر كلامهم في المقام لا يكاد يوافقهم عليه احد فان مفاسد النقل ومفاسد الاشتراك الذي هو بطلان الرجحان والحكم بالتوقف او الاجمال في المثال المذكور اعني الطواف بالبيت صلوة وحكم الله تعالى في الطواف اعتبار الوضوء باعتبار كونه النقل امرا حسنا فامره كما ملا وما يقال في تقرير هذه الرجحانات من الحذف من ان صاحب المزية الكاملة اولى بارادة المتكلم منه عند الفصيح والحكيم فيحمل الظن بالمراد عليه على تقدير محضر مع ان سنتري ما فيه لا مساس له بما نحن فيه لان ذلك انما يقال فيما اذا دار الامر بين اختيار الراجح والمرجوح وحيث ما نحن فيه بحكم والنقل والاشتراك المتساويين بينهما من هذا الباب كما لا يخفى على من له ادنى تامل ثم لو سلم ان صاحب المزية الكاملة اولى بفضل الوضع واختياره كان له مناسبة بالمقام لكن كثرة الاشتراك لا يدل على رجحانه على النقل لان النقل ليس من فضل الواضع حتى يستدل من كثرة الاشتراك على ان النقل مرجوح عنده بالنسبة الى الاشتراك كما نبه على ذلك في المنية وتفهم ما نبه ثم ان في ما ذكره في المقام بحثين ابرزين احدهما ان دوران الامر بين الاشتراك والنقل فيما موردهما بعيد عما هو المتعارف لان اللفظ في المعنى اذا كان موضوعا للمعنى ثم هجر واطلق لمعنى اخر فذلك يستلزم كونه مجازا في الاول كما اوضحنا البحث عنه موضعا حيث اوردنا على من توهم ان اللفظ بسبب كثرة الاستعمال في المعنى المجازي ربما يبلغ الى حد الاشتراك الحقيقي بينه وبين المعنى الاول وقلنا انه لو لم يكن مجازا معلولا في النقل المتنازع فلا اقل من بعده عادة وعدم وجوده في اللغات جدا وهل التحقيق لم اجد معترضا بهذا عثرت به من الكلمات في المسائل التابعة الى ان نظفر هنا بكلام المحقق الكاظمي في المصابيح صريح فيما ادعيناه قال وكان ينبغي ان يكون الرجحان للاقل حتى لاصالة عدم الهجر لكن حدوث المعنى الاخر انكان في العرف العام وما كان يكون بالهجر والاشتهار حتى الهجر الاول وتخلف والثاني في استلزام النقل ظاهر وان كان باصطلاح خاص من شرع او غيره فلا معنى لصيرورة اللفظ حقيقة في المعنى الثاني عندهم الا تخصيصه به حتى اذا استعمل في الاول كان مجازا وانما يحتاج الاشتراك الى وضعين ابتداء او وضع واحد بوضعين كذلك انتهى كلامه زيد اكرامه وبذلك على ما قلنا اطبائهم في مسئلة الحقيقة الشرعية على وجوب حمل الخطابات الشرعية على معانيها الجديدة وانما ثمرة البحث في المسئلة وقوع امكان اجتماع الوضع الجديد بدون وضع القديم حتى يكون اللفظ مشتركا بينهما او هجر الاصل المزبور بقول مطلق بل لا بد من التفصيل بين بقاء الوضع الاول بعد النقل وهجره فالحمل ثم لو كان المراد بالاشتراك في المقام الاجمال بمعنى ما ذكره من ورود الامر بينه وبين النقل لان المرجع فيه المشترك باضافة المحققين كلا او جلا نهر حقيقة في المعنى الثاني بالوضع الطارئ مع بقاء الوضع الاول وعدم هجره والعلم المراد في المقام يتقطن مع ان ما ذكره قد من استلزام احداث الاصطلاح الاختصاص وبالتالي في حتى اذا استعمله في الاول كان مجازا فلما هو المتفق عليه عند المحققين كما سبق من ان النقوى اذا استعمل لفظ الفعل في الحدث مثلا كان حقيقة الا ان بين ان ذلك لا ينافي في عدم الاشتراك لفظ الفعل عند النحوي بين الحدث والمقترن باحد الازمنة لان استعمال النحوي لفظ الفعل في الحدث يجوز ان يكون حقيقة ابتداء على تقدير الاشتراك بان استعمله في الحدث بعد اللغوي كاستعمال العرب لفظ عجما في معناه العجم بعد العلم بانه حقيقة مع كون اللفظ عند العرب

كالعجم

من المعلات **وأما** ما استدل به على المذاهب من احداث الاصطلاح الجديد فالجواب المسدد من الانفاق على وجوب حمل الخطابات الشرعية على عاداتها الشرعية فيرد عليه أن هذا الاتباع في بناء المعنى اللغوي عليه لان شرط الحمل على المعنى الشرعي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية ان يكون المخاطب من المشرعة وكون المخاطب كذلك امر يتعسر معرفته على ارادة المعنى الشرعي على تقدير الاشتراك فلا يمكن الحمل المزبور على اشتراك الوضع الجديد بين المعنى الاول فافهم **الثاني** مما يرد عليه ان المحقق الكاظمي هو الذي اشترى المثال المذكور اعني لفظ الصلوة فانها بانفاق المثبتين والنافين لحقيقة الشرعية ليست مشتركة بين المعنى اللغوي والشرعي بل انما تجاز في المعنى اللغوي او في المعنى الشرعي وكيف كان فهو مفصل الكلام ونوضح المقام **ونقول** ان المتردد بين الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل للاشتراك بين النقل بشيوع وغيره من **انحاء** الفرض المشار اليه وهو ان يكون اللفظ حقيقة في المعنى الاول في معنى ثم عرض له في العرف العام او الخاص وضع لغير ما عين عليه ذلك المعنى وذلك بان بناء الوضع الاول حتى يكون مشتركا بينهما وهجره بحيث يكون منقولا والحق في هذه الصورة تقديم النقل على هذا الفرض بالنسبة الى الاشتراك وذلك لان الرجل اذا ظن في جانب المنقول بالمعلوم كما ان المنقول بالنسبة الى المشترك هو هذا الفرض كذلك **ومن ذلك** يظهر انه لا يمكن اصالة عدم النقل بمعنى ان الاصل عدم بناء الوضع الاول على النقل لان الظن الحاصل من الغلبة حاكم عليه وكذا لا ينفع غلبة الاشتراك نوعا لان ما ادعينا من الغلبة غلبة شخصية ثم بين الكلام في هذا والظن الحاصل من الغلبة وسيأتي الكلام فيه انشاء الله وفصل بعض المحققين في هذا الفرض بين ما اذا كان حادث المعنى الثاني في عرف غير عرف الاقدمين عند ذلك العرف فحكم بارادة الاول بحسب النقل وفي الثاني بترجيح الاشتراك استنادا في الموضعين الى الغلبة وبظهر مما حكيناه عن المحقق الكاظمي ضعف هذا التفصيل كيف وقد عرفت ان اللفظ يحمل على اصطلاح لا على هذا سواء كان من احداث الاصطلاح او كان اللفظ من الاصطلاحات القديمة فان اللفظ بكيف يكون مشتركا بين الاصطلاحين **ومنها** التردد بين الاشتراك اللفظي والنقل الى المعنى المجازي وذلك انما يكون اذا كان المعنى الاول مجهولا فظهر شأنه كان مشتركا لفظيا بين المعنيين او كان منقولا الى المعنى المجازي والحال في هذا الفرض اما النقل لا نزاع في ظهوره الا ان يجري احد معنى الاشتراك اللفظي لكن هذه الغلبة ليست بالقدر المعتبر وليست تمام الظن مطلقا والظن الذي يصح التعويل عليه فالمرجع فيه هو الاصل وهو مقتضى ترجيح النقل لا اصالة تاخر الحادث لكن الامر العلمي بينها غير ظاهر وسلم بعرض العموم لهذا الفرض سوى بعض المحققين ثم ظهر القرة على التوقف فيما بين العرفي واللغوي والنقل بتقديم الاخير ومع معلومية تاريخ الوضع العرفي والاستعمال فافهم **ومنها** التردد بين اللفظ بين المعنيين العرفيين وبين كونه منقولا اليهما من معنى ثالث مناسب لهما استعمل فيه لفظ فمقتضى اصالة تاخر الحادث اعني ترجيح النقل على الاشتراك ومقتضى اصالة عدم الوضع لذلك المعنى الثالث الحكم بالاشتراك في اللغة فيتعارضان ويبقى اصالة عدم تغير حال اللفظ في اللغة مرجحا للاشتراك هذه خلاصة ما حضر بعض المحققين **وفيه** ان اصالة تاخر الحادث كما يعارض اصالة عدم الوضع لذلك المعنى الثالث كذلك يعارض اصالة عدم تغير الحال فلا يجدي لجعل المعارضة بين الاولين وابقاء الثاني سليما عن المعارض وان اردت معارضة اصالة عدم الوضع لذلك المعنى مع اثر خلاف ظاهر كلام مدفوع اولا بان جعله موثرا ومعارضا لاصالة العدم ليس باولى من العكس وثانيا بان الاصول ليست مما يعارض بعضها بعضا كما بين الامارات الاجتهادية وان زعم غير واحد على خلاف التحقيق المحقق في محله الا ان يقال ان عدم التعارض على القول به كما هو الحق مخصوص بالاصول الشرعية فلا يجري في الاصول اللفظية التي هي امارات ظنية اجتهادية وبه يندفع الشك ان تغير الحال وعدمه من توابع الوضع الثالث المشكوك فيه والمحصل في موضعه ان الاصول في التوابع لا يجامع الاصل في المتبوع ومن ثم يظهر سقوط الايراد عليه فانه وان كان حمل المرجع اصالة عدم تغير حال اللفظ بعد ابتلاء الاصل الحاكم اعني اصالة عدم الوضع بالمعنى الذي هو اصالة تاخر الحادث موافق للقاعدة لان الاصل في التابع انما يجري على تقدير سلامة الاصل في المتبوع عن المعارض واما على تقدير الابتلاء فهو جار ومعتبر كما حققنا محله **والتحقيق** في المسئلة ان اصالة عدم الوضع لذلك المعنى الثالث حاكم على اصالة تاخر الحادث المشار اليها لان الشك في تاخر الوضعين وتقدمهما مسبب عن الشك في ثبوت الوضع لذلك المعنى الثالث المناسب كما بينا سابقا فتامل

تنبيه الاصل في المقام ترجيح الاشتراك اللغوي الا ان اعلبية مطلق المعنى بالنسبة الى المشترك في اللغة حاكم على الاصل المزبور الا ان يقال ان مطلق المعنى وان كان اكثر واغلب من متكثر في اللغة الا ان المنقول من معنى الى معنيين اقرانه من المشترك اللغوي لان المنقول العرفية ليس شيء منها كذلك بل ترجح بكون اللفظ مشتركا بين المعنيين لغة فيطابق الاصل والغلبة في ترجيح الاشتراك اللغوي بين المعنيين على النقل من ذلك المعنى الثالث الى احدهما فافهم والكلام في القرة ما مر في القرض المتقدم وهنا فروض اخر التردد بين النقل والاشتراك بين فحكمها بالمقايسة على ما ذكرنا ولا فرق في جميع ما ذكرنا بين ان يكون في لفظ واحد ولفظين لحظا بان خطابين واستعمال الجميع غير خفية

المسئلة الثانية التعارض بين الاشتراك والتخصيص وقد ذكروا ان التخصيص اولى من الاشتراك واستدلوا عليه بما يرجع الى

اما التخصيص فهو من المجاز الذي هو ابعد من الاشتراك فيكون اولى لان الخبر من الخبر من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة وهذا الاستدلال انما يستقيم على ملاحظة المزايا والمصالح والمفاسد وقد عرفت انها في المقام لا يجدك شيئا بل المرجع في امثال المقام امر الاصول والغلبة لا يعبأ بها اصلا فقد ثبت اعتبارها دون الرجحانات الناشئة من ملاحظة المصالح والمفاسد بل بعضها مما سوى ذلك الملاحظة بالمقام وعدم سلامة جهتها الغلبة احدها بين على الاخر في الاستعمال الجزئي المشكوك فيه **فنقول** منشأ الاصل من التوقف لان كلا من الاشتراك والتخصيص مخالف للاصل الا ان يرجح الاشتراك بان التخصيص اكثر وجودا من الاشتراك لانها ان تساويا في الاحتياج الى القرينة وملاحظتها وتساويا بفرع على وجود القرينة الا ان التخصيص ينتهي من المجاز وهو يدعي وجود امر زائد على داعي الكلام في نفس المتكلم والاصل عدمه وفيه انه معارض بما سلف من الاصل الوضع فانهم **واما الغلبة** فنقول في جواب التخصيص لا نسلم كثرة وجدانا في لسان العرب فيكون راجحا ومثل له بمثالين **احدهما** قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء وذلك ان النكاح اذا كان حقيقة في العقد خاصة فتعلق ذلك الحمل عليه والتزام التخصيص باخراج المعقود عليها من دون وطي واذا كان مشتركا بين العقد والوطي كانت الاية في المعقودة المجردة عن الوطي مجملة كذا قالوا وفيه ان الواجب على فرض الاشتراك الحمل على المعنى الذي كما يلزمه تخصيص هو الوطي لان الاشتراك اذا كان احد معنييه مستلزما للتخصيص ونحوه من الامور الخالفة للاصل الحقيقة بتعين الاخر فافهم **والثاني** قوله تعالى والعاملين عليها اذ الوجه في جمع الامير القاضي اذا اريد به صاحب البلد شائع انه حقيقة في العموم وتسامحا في المثال وانه مشترك بين العام والخاص **اقول** في كلا المثالين نظر **اما الاول** فلان النكاح لغة حقيقة في الوطي مجاز في العقد بل لعله الاشتراك ولو احتمل بناء الوضع مع صيرورته حقيقة شرعية كانت الاية من باب التعارض بين الاشتراك والنقل ولو سلم عن صيرورته حقيقة شرعية كانت الاية في العقد لان شيئا من الاشتراك والتخصيص على الخلاف لا يجب من تعدد الدلالة بين الاشتراك والتخصيص هكذا ذكره بعض السادة المحققين مع عدوله عنه بعد ذلك وفيه نظر واما ان نختار الشق الثاني اعني كونا احتمال الاشتراك من جهة احتمال بناء الوضع فهل من باب الدوران بين الاشتراك والنقل فيه ان الدوران بين الاشتراك والنقل لا يفيد الدوران بين الاشتراك والتخصيص بدا فاذا كان الحمل على المعنى المنقول اليه مستلزما للتخصيص والمفروض في المثال انه الاشارة الى صورة الدوران فيها يترتب عليه ثمرة عملية وهو تحصيل سواء اجتمع مع هذا الدوران دوران اخر لا كثير يترتب عليه حينئذ لا ينبغي ان يحكم فيه بترجيح التخصيص لان رجحان التخصيص انما نشأ من رجحان الاشتراك عليه بخصوصه كما في المقام لان التخصيص المبني على النقل حاله حال النقل في تقديم الاشتراك على النقل يلزم من تقديم الاشتراك على مثل هذا التخصيص ايضا ان التزام التخصيص حينئذ التزام بخلاف الاصل مرتين لان كلا من التخصيص والنقل مخالف للاصل بخلاف الالتزام بالاشتراك فيه ان نرجح التخصيص حينئذ لما تعاضد الغلبتين غلبة النقل بالنسبة الى مثل هذا الاشتراك وغلبة التخصيص فيهم فالمثال الثاني صرفنا الدوران لان استلزام ما يقدم فيه التخصيص على الاشتراك لرجحانه فيهم **واما الثاني** فلانه مما لا يترتب فيه على شيء من ذلك الاشتراك والتخصيص ثمرة عملية كما لا يخفى فالترجيح فيه غير معقول فيهم لو اريد الامر فيهما في خطابين كان موردهما الظهور والثمرة مثل ما لو قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا واحتمل اشتراك زيد بين شخصين عالم وشخص جاهل واختصاصه بخصوص العالم فان رجحنا التخصيص لم يجب اكرام ذلك العالم وان رجحنا الاشتراك وجب لاحتمالنا احتمال كونه مختصا بالاشتراك لكن قد يقال بان اصالة العموم دليل اجتهادي بالنسبة الى اصالة عدم الاشتراك فيكون حاكما عليه ومقتضاه الحكم بالاشتراك **فان قلت** ان رجحان التخصيص انما ثبت باعتبار الغلبة لا باصالة عدم الاشتراك حتى يقع سقوطه في المقام ومرجع الترجيح بالغلبة الى ان اصالة العموم اذا استلزم العمل بالاشتراك الذي سقط عن الاعتبار لغلبة التخصيص وندرة الاشتراك لا تقدم اصالة عدم الاشتراك فلا وجه لترجيح الاشتراك على التخصيص في المثال **قلت** ان اصالة العموم في هذه الاعصار من الاصول المعتبرة واذا كان منيعا لغلبة التخصيص لكن الضعف ليس الى مرتبة تسقطها عن الاعتبار ولذا يعمل بها بعد الفحص عن المخصص مع غلبة تخصيص العموم فاذا كان في نفسه معتبرا فلا شئ عند استلزام العمل بالاشتراك يوجب سقوطه عن الاعتبار فلا وجه لتقديم التخصيص على الاشتراك ومن هنا يظهر ان ترجيح التخصيص على الاشتراك كما هو المشهور ينزل اطلاقه على ما لا يلزم فيه من الترجيح طرح اصالة العموم في عام بحتمل وجوده **فان قلت** الترجيح في باب التعارض هو الغلبة لانها حاكمة على الاصول ولذا قدم النقل على الاشتراك في المثال الاول مع كون النقل على خلاف الاصل لا ساقا بين عدم اعتبار الغلبة في غير التعارض وبين اعتبارها فيه **قلت** قد تقدم في غير موضع ان الغلبة ليست مما يعول عليها في معارضة اصالة الحقيقة ولذا اوجبنا التوقف في المجاز المشهور دون المطلقات التي غلبت في بعض افرادها والغلبة في المقام بعد فرض سلامة اصالة العموم عن المعارض كالقرينة المضادة لاصالة العموم في العمومات الابتدائية التي ليس التخصيص فيها طرفا للعلم الاجمالي فلا تصلح مرجحا للتخصيص كان مرجع الترجيح بها الى ترك العمل بظاهر

التخصيص وجعلها قرينة صارفة فلا بد من البناء على العام اما مع الالتزام بالاشتراك لكونه دليلا عليه في المفروض ومع عدم الالتزام على اظهر الوجهين عملا باصالة العموم واصالة عدم الاشتراك كليهما لعدم استلزام العمل بها مخالفة ظهر عليه كما يظهر للتامل الا ان يقال ان الشك في التخصيص هنا مسبب عن الشك في الاشتراك والاصل في الشك السببي حاكم على كل اصل او امارة يجري في الشك المسبب ولذا لا يلتفت الى اصالة عدم قرينة سبب الجمل مع الشك في قابلية المرئة للنكاح والحيوان للتذكية نظرا الى اصالة الحل عند الشك في بناء على جريان اصالة الاباحة في نظائر الشبهة مع ان الامر بها الاصول الغير الشرعية الظهرية اذا عارضها اقتضاء العمل اما مجمل لاجل الظن به مع الظن بالمسبب فيجوز او عدمه لاجل الظن بالمسبب جدا عندنا والتحقيق ان الشك في التخصيص في المثال المزبور ليس مسببا عن الشك في الاشتراك الذي هو كاستعداد ذي الحل باصالة العموم لعدم العلم بالمخصص بل الوجدان يقضي بذلك وجب الحكم باشتراك لفظ نعيد بكلا من اصالة الحقيقة التي هي من الامارات الاجتهادية فتكون حاكمة على اصالة عدم الاشتراك ومثبتة له الا ان احتياط الطهورية في المواظبة بالسبعة عند العطاس وشرط الفتاء فتدبر فانه لا يظهر في المثال المفروض تقديم التخصيص على الاشتراك اذ قد ذكرنا ان الغلبة ومن شواهد الباب الاجمال المشار اليها انما تحصل كون النكاح مشتركا بين العقد والوطي لغة لاعرفا او شرعا والترجيح هنا انما هو للتخصيص لغلبته مع عدم تعرض اصالة العموم فيه باثبات الاشتراك لان الغرض انما هو عموم هنا حتى يجعل به على تقديم الاشتراك فالامر فيه دائر بين التخصيص والاشتراك دون اصالة العموم كما لا يخفى على المتامل نعم ظاهر الشك في التخصيص هنا مسبب عن الشك في الاشتراك فاصالة عدم الاشتراك بضميمة التخصيص تنفي الامر فيهما في خطابين لاجل العلم الاجمالي باحدهما لا لاجل كون الشك في احدهما مسببا عن الشك في الاخر مثل ما اذا علمنا اجمالا باشتراك بعض الفاظ دليل او تخصيص دليل اخر فانه يرجح التخصيص بالغلبة وهنا الشك في التخصيص مسبب عن الشك في امر اخر بدعي تقديم التخصيص لان التخصيص فيه من اجل ذلك انما يحتاج الى الغرض الزائد عن غرض الافادة فالمرجع هو اصالة عدم ذلك الامر الزائد وليس الشك فيه مسببا عن الشك في الاشتراك كما لا يخفى على المتدرب فتدبر فالتحقيق في المثال المزبور العمل باصالة العموم لعدم العلم بالمخصص على هذه الوتيرة يجب الحمل في جميع موارد تعارض الاشتراك والنقل بها لان الاشتراك بعد وضع المثال على التبيين الى الاخر فيما عدا الفرض الذي يجوز فيه النقل ليس الشك في احدهما مسببا عن الشك في الاخر كما يظهر فيما بعد وهذا فظان يرجع الى الغلبة وقد سلك بعض المحققين في المسئلة الاتية في التعدد بين الاشتراك والمجاز مسلكا اخر وهو ان اصالة عدم الوضع يفرع عليه ثمرة المجاز من نصب القرينة وملاحظة العلاقة والوضع وغيرها مما هو لازم في المجاز بخلاف اصالة عدم هذه الامور فانها لا يفرع عليها عدم الوضع والاشتراك الا على التعويل على الاصول المثبتة وقد ذكرنا ظهورها فيه مع ان الاصل في امثال المقام اعتباره مبتنيا على الظن بالعلاقة وعلى تقديره يفرع على الاصل جميع اللوازم والمقارنات والفرق بينهما بان الاصل انما يثبت اللوازم دون المقارنات ساقط عن درجة الاعتبار كما حققناه في محله فافهم واغتنم

المسئلة الثالثة التعدد بين الاشتراك والمجاز ولا صوفان لان التعدد بينهما قد يكون مع ملاحظة الاستعمال واخرى بدونها والاخلاف ولا اشكال في ترجيح المجاز على الاشتراك في الاول لعله اجماعي مثلا ومحصلا بل مترج غير واحد بخروجه عن مسئلة التعدد بين المجاز والاشتراك وقد اتعب بعض افاضل المتاخرين نفسه الزكية في اقامة الدليل عليه حتى استدل عليه بالعقل والاجماع والشهرة والاخبار والنحاح وانت تعرف كما قدمنا غير مرة ان الاستدلال في هذه المباحث الى الادلة الشرعية غير مناسب وغير صحيح للقطع بعدم كون ترجيح المجاز على الاشتراك مثلا عن يقين شرعي فالمستند فيه ليس سوى بناء العقلاء على التعويل باصالة عدم الوضع مع سلامته عن المعارض كما اسلفنا الكلام فيه عند البحث عن مثبتات الوضع واما الصورة الثانية فهي التي اختلف فيها على خمسة اقوال الاول تقديم المجاز مطلقا الثاني تقديم الاشتراك كذلك الثالث التفصيل بين ما اذا كانت العلاقة بين المشكوك فيه وبين المعنى الاخر المعلوم ثبوت الوضع له موجودة فالمجاز والا فالاشتراك الرابع التوقف مطلقا الخامس التفصيل بين صورة وجود العلاقة فالمجاز والا فالتوقف ونقل عن بعضهم حكي اختصاص محل النزاع بما اذا علم كون اللفظ حقيقة في احد المعنيين الذين وجد استعمال اللفظ فيهما وشك في الاخر واما مع الشك في ثبوت الوضع لهما معا فالحكم فيه الاشتراك بلا نقل بين السيد والشيخ والقوم كلا وعلى اي حال فقد ظهر مما عندنا في البحث عن علائم الوضع وان الاصل في الاستعمال الحقيقة وفي المسئلة السابقة فاتضح وذا حل المسئلة الرابعة التعدد بين الاشتراك والاضمار ومثل لها بمسئلة اشتباه الواجب في الاغنام بالواجب في خمس من الابل شاة فان كلا منهما كانت مشتركة بين الظرفية والسببية كما عن الكوفيين صار الواجب مجملا مرجعه دوران الواجب بين زكوة الابل بعينها او بقيمتها الا ان الرواية ترجح دليل على وجوب اعطاء الشاة كما صرح به بعض المحققين الا ان بظرفيها اشتباها لما تقدم من ان مسئلة احدهما اذ هو هنا الظرفية يجب حمله على الاخر لان مسئلة عدم الاضمار بمنزلة القرينة فيجب الحمل عليها في المثال على التبيين

قوله والمجاز

قوله والاضمار

وهو جيد وان كان مجازا في التبيين كما عن البصريين بعين الاضمار والحكم بان الحذف مقدار الشاة وربما نوقش بان هذا القبيل ان اشتهر من كلام الظهير فكون مجازا في التبيين فلا احتمال للاشتراك هنا وهو سهل لان مسائل الدوران انما تنفع الشاك الجاهل لا العالم او من سنده الدليل على احد الطرفين فافهم **وقال المخالف** في المقام قالت العلامة في ج الاضمار والمراد من الاشتراك الاختصاص الاجمالي ببعض المعنى في الاضمار وهو مبني في الاشتراك وقد عرفت ما في هذا القول من الاستدلال على المرجوح مضافا الى عدم تمامية في نفسه لان الاضمار انما تضر اذا ضر بغير بعين المضمر من عطل او مقال او حال ومقال كان بينة مجملا كان المشترك اذا تعين احد معانيه بقرائن الاحوال لم يجز في الافادة الى غير فرينة فالصواب بابقاء المرجع على ما هو المرجع عليه بالاضمار من الاصل والغلبة وذكرنا في الفوائد ان كلا من الاشتراك والاضمار خلاف الاصل لانا لا نسلم عدم الاشتراك وعدم الاضمار وربما يشكل بان الاضمار بغير عبارة عن سقط شئ وهذا امر مذكور وحتى يكون مخالفا للاصل بل هو امر معد من مطابق للاصل ويمكن توجيهه بما قدمنا في غير موضع من ان الجاز مطلقا خصوصا الاضمار يستدعي داعيا زائدا على غرض التفهيم والاصل عدمها او بان قاعدة الظاهر وهو ان تقتضي تغيير كل معنى من المعاني المنسوبة بلفظ دال عليه فلمقتضي المذكر في مورد الاضمار موجودة ومقتضي التذكير في الاضمار يكون مخالفا للاصل وعلى الاول يكون الاصل المذكور بمعنى اصل العدم وعلى الثاني يكون بمعنى القاعدة فتكون لا بعيدا بمعنى ان الشك في الاضمار هنا مسبب عن الشك في الاشتراك فباصالة عدم الاشتراك يتعين الاضمار ويدفعه ما تبهنا عليه نظائره من ان الشك في الاضمار انما هو مسبب عن الشك في الغرض الداعي اليه وليس مسببا عن الشك في الاشتراك كما لا يخفى فتعين العمل باصالة عدم الاضمار لانها من الاصول اللفظية الاجتهادية الحاكمة على اصالة عدم الاشتراك كما تقدم فلا وجه للوقف في ترجيح الاشتراك على الاضمار **المسئلة الخامسة** التدوران بين النقل والتخصيص كالالفاظ التي ادعي فيها الصحيفة الشرعية فانها على تقدير بقائها على وضعها اللغوية كما يقول الباقلاني يلزم فيها ارتكاب التخصيص والتقييد لعدة تعلق الاحكام الشرعية الا بعض ما وضعت له وهو الجامع للشرائط عند المصيب واما على القول بصيرورتها حقائق شرعية في الافراد الصحيحة فلا يلزم التخصيص اصلا وهذا التدوران انما ظهر لمن يقول بثبوت الصحيفة الشرعية وهي عبارة عن ثبوت حقيقة مذهبا فلا في الالفاظ العبادات وهو المشهور بين اصحابنا وقد تقدم في مسئلة ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة او الاعم ما لا يخفى **فنقول** انا سواء قلنا بالتخصيص بما يرجع اليه عند النقل او بترجيح التخصيص الغالب مضافا الى ما في النقل من الكثرة الموجودة بالنسبة الى التخصيص لو كان مختصا كما هو الشأن في الفاظ العبادات مذهبا فالمسئلة **المسئلة السادسة** التدوران بين النقل والمجاز فالمجاز راجح دفاعا للكل والجل واستدل عليه بان النقل يحتاج الى القانون اهل اللسان وهو امر مغيب ثابت بخلاف المجاز فانه تابع لمعهود ثابت **وفيه** ما لا يخفى فالصواب هو ان التدوران بينهما ايكان في لفظ واحد كالالفاظ التي اختلف في كونها حقائق شرعية في المجاز او مع انكان بعينها مع كون الشك في كثرة الاستعمالات وقلتها بانكان العدد المعلوم من الاستعمال لا يعتبر كما في حصول النقل ولو كان يجتزأ على القرينة المفصلة دشك في ما زاد على قدر يحصل به النقل عادة لان اصالة عدم النقل واستصحاب بقاء المعنى الاول مضافا الى اصالة عدم ما شك فيه من الاستعمالات الزائدة سليمة عن المعارض كما لا يخفى لان اصالة عدم القرينة اصل في المسبب واما لو كان الشك فيه من جهة الشك في جهة الاستعمالات المعلومة من القرائن المفصلة بناء على اشتراط الحصول بالقدر المعين من القرائن المفصلة على اظهر الوجهين المذكورين في البحث عن الوضع مع استلزام ذلك الاستعمال الحصول النقل عادة فهي معارضة باصالة عدم النقل واصالة عدم القرينة وذلك لدلالة على تقدير النقل كون جملة من الاستعمالات بلا قرينة موجبا لصيرورتها حقيقة وهو الاستعمالات المتأخرة بعد تحقق النقل بحكم العادة فلو بنى على النقل بحكم انه كان بخلاف الاصل اعني وجود القرينة الى ان لو بنى على هذا النقل لزم الحكم بوجودها في جميع الاستعمالات فاصالة عدم النقل بهذا المعنى معارضة باصالة عدم الحوادث وكذا الشك في النقل التعييني فان اصالة عدم القرينة معارضة باصالة عدم النقل بهذا المعنى لا بد من احد الامرين من الوضع والقرينة في الاستعمال فيتعارضان ويتساقطان وربما قيل بان اصالة عدم النقل حاكمة ومزيلة لاصالة عدم القرينة بالقرينة الذي سبق في تعارض الاشتراك والمجاز وربما يجعل ما قلنا من الحكم بناء القرينة والاصحابة لبناء على عدم الوضع عند الشك في الاشتراك والنقل حين ان نفاة الصحيفة الشرعية يقولون في النقل باصالة عدم النقل ولم ينكر المثبتون عليهم ذلك ولم يقل احد منا بانا باصالة عدم النقل معارضة باصالة عدم القرينة بل تمسكوا في الخروج عن هذا الاصل بالادلة التي اقاموها على ثبوت الصحيفة الشرعية وانت اوكلت على ذكر ما قلناه في دوران الامر بين الاشتراك والتخصيص وظائر ما تعرفه ما في كلام هذا القائل وظاهر كلامهم كما لا يخفى ما ذكرنا من الحكم لانهم يعولون على اصالة عدم الوضع والنقل بانيين على سلامة من الاصل المعارض ولو كان محكوما مع ان تقديم المزيل على المزال ليس منحصرا في كلامهم يجب امكان تنزيل بعض عباراتهم على ذلك والمتبع هو النظر والتامل في المقام والاخذ بما يؤدي

البرد فانه يوجب اعتصاما اصالة لعدم النقل واصالة لابقاء الوضع الاول وهو غير جيد لانا ان جوزنا بقاء الوضع الاول عند طرو النقل فلا اعتصام كما لا يخفى وان منعنا ذلك كما تقدم اختاره فالشك في بقاء الاول مسبب عن الشك في حدوث الوضع الثاني ومع جريان الاصل في السبب يجري في المسبب هذا وان كان التعدد في لفظين فقد ذكر بعض الاساطين من المتأخرين ان الترجيح ان تم للغلبة فلا بد من البناء على عدم النقل الا قول وان كان التعدد في لفظين من غير ان يكون بينهما تسبيب نحو ما ذكرنا اشرنا اليه سابقا من تعارض الاصول ومجاز الغلبة وذلك كما اذا علمنا بان كل واحد من الخطابين المتعلقين بموضوعين مختلفين مثل قولك اكرم زيدا وقولك اكرم عمرا مجازا وان كان الاخر منقولا واما ان كان تسبيب بينهما فقد مضى في المسائل السابقة من ان اصالة الحقيقة دليل التعيين بالنسبة الى اصالة عدم النقل ومقتضى ذلك ثبوت النقل لكن الشك في بقاء اصل الحقيقة مسبب عن الشك في النقل فباصالة عدم النقل يثبت المجاز فالحكم من الاصل الجاري في الشك السببي على الاصل الجاري في المسبب محل تامل ومنع سبقا في نظائره فلا حاجة الى التمسك بالغلبة وتظهر الثمرة في المرحلة الثالثة فان مقتضى الترجيح بالغلبة في مسائل التعدد كما ذهب اليه البعض نظرا الى عدم الدليل على اعتبار ما في المقام كان الترجيح باعتبار ما ذكرنا سليما عن المناقشة وكذا الكلام في المسائل السابقة ولاجل ذلك توجهنا الى تشييد التسبيب في هذه المسائل واقتفائها ومسئلة التعدد بين النقل والاضمار ونظمها فاذكرنا ما هو الحال هنا وان الاظهر اولا الا ان اصالة عدم الاضمار لا يثبت وضعا للفظ بخلاف اصالة عدم النقل فان تثبيت الاضمار كما طال بها قد مضى من الغلبة وان الشك في الاضمار مسبب عن الشك في النقل على الاشكال المذكور في غير موضع فاصالة عدم النقل هو المحكم دون اصالة عدم الاضمار فترجح سببية الاجمال في المقام بتقديم النقل مع الاعتراف بسببية العموم بقاء لما عداه من الاضمار ولا شاهد لها ان لم يكن على تقدم لا يصح الحكم بها بالتوقف نظرا الى ذلك الاشكال الا ان وجه الترجيح حينئذ منحصر في الغلبة وليس شئ من النقل والاضمار اغلب من الاخر غلبة يقع تعويل العقلاء عليها فالمتجه ترجيح الاضمار كما هو المشهور على ملاحظة التسبيب المزبور وكون الشك في الاضمار مسببا عن الشك في النقل لكن عرفت ان هذا التسبيب عن الاشكال فالتوقف اجود مثال ذلك قوله ثم وحرم الربا الا ان الربا ان كان متعلقا الى العقد سلم الكلام عن الاضمار والا فلا بد من تقدير الاخذ لان نفس الربا وهو الزيادة لا يتصف بالحرمة لانها عبارة عن الزيادة لا عن الاخذ وهو كذلك بل الامر من ذلك دائر بين الاضمار والنقل ايضا لان الاخذ ان كان مقدرا في الكلام فالحرمة تعلقت به ابتداء وان لم يكن مقدرا فالحرمة تعلقت بالربا ابتداء ثم سرت الى الاخذ بالتبع فالحرمة على التقديرين تعلقت بالاخذ ابتداء او تبعا فالربا على التقديرين بمعنى

لفظ واحد سواء اتحد الحكم كما في الآية المتابعة او اختلف كما اذا ورد اكرم الشعراء وهم عدم وجوب اكرام بعضهم كالجهال على تقدير كون المراد بالعلماء مجازا والظاهر عدم الاشكال في رجوع التخصيص هنا خلافا للفاضل المتقدم حيث قال بترجيح الوقف الدليل على رجحان التخصيص غلبته والنسبة الى سائر انواع المجاز حتى اشتهر انه ما من عام الا وقد خص وقد بحثا ورجحنا اشتهاره من ان لغة العرب غلبتها مجازا ثم فيه اولا ان المراد بالمجاز هنا معناه الاعم الشامل للتخصيص لا معناه بين غلبته وغلبة خصوص التخصيص بل توكيد من بابه فاعتد الغلبة المجنسة والنوعية وثانيا ان المراد كونها اغلب بالنسبة الى الخطابين لا بالنسبة الى ما سواه ثم ان المراد بغلبة التخصيص انه غالب العمومات مختصة لا ان اغلبيته بوجه مخالف الظاهر هو التخصيص حتى يجري ما قيل من ان العدد المسلم من الغلبة غير حاصل في العمومات الا في كلمات المتكلمين اذ النافع في المقام هو الاول وان كان لفظ العموم او استعمال العمومات في المجازات في غاية الكثرة وذلك لانه اذا ورد عام يظن من وجوه غلبة تخصيص العمومات كونه من الافراد الغالبة ولا يعتاد مركوبا لالفاظ المستعملة مجازا في اغلب من عمومها المختصة لان هذه الغلبة لا تفيد الظن بالمجاز المردد بينه وبين التخصيص وانما يظن به اذا كان مجازا في المجازات اكثر من خاصها وقد عرفت منع ذلك في هذا الباب حتى وانما منع بجميع هذه الغلبة كما فعله الفاضل المتقدم فسيأتي الجواب عنها في الوجه الثالث الآتي ثم ومنها التردد بينهما في لفظين لمخاطب واحد كما اذا دار الامر بين ارتكاب التخصيص في مادة اكرم او هيئته في قول القائل اكرم العلماء او ارتكاب التخصيص في العلماء والكلام فيه مر مرارا خلال الحصن الحصين ساري يحكي في هذه الصورة والعلم موقوف في الصورة السابقة اي لعدم الفرق بينهما فيكون ذكر هذه الصورة تمثيلا لا تخصيصا ويمكن الفرق بينهما بملاحظة الغلبة لان المجاز في لفظ العام ليس على حده في غيره من حيث الغلبة فلا يعد في القول بالوقف الثاني دون الاول ومنها التردد بينهما في خطابين وهو على ضروب منها ما يرجع الى مسئلة ورود العام والخاص المتأخر الظاهر مثل قول القائل اكرم العلماء ولا تكرم العالم الفاسق حيث ان الثاني يحتمل ان يرفع باحد امرين تخصيص العلماء بغير الفاسق وحمل النهي على الكراهة ولم اجد مصرحا بعدم رجحان التخصيص هنا حتى ان الفاضل المتقدم اعترف هنا برجحان التخصيص لكثرة وجوده عن الدوران بين التخصيص والمجاز ولعله لاطباق العلماء والخواص في عاداتهم عليه كما تقرر ذلك في مسئلة بناء العام على الخاص وبما يظهر من وقوف صاحب المعالم في رجحان التقييد على المجاز على ما يقضي به ظاهر كلامه في حمل المطلق على المقيد المتوقف العام بطريق اولى وكيف كان فلا ينبغي الظهور في رجحان التخصيص لان اصالة الحقيقة في الخاص حاكم على اصالة الحقيقة في العام لقاعدة التسبيب لان اعتبار اصالة العموم معلق على عدم مجيء الدليل على التخصيص فبعد ورود المخصص الظني المعتبر يرتفع مجرى اصالة العموم ولا فرق في ذلك بين ان يكون العمل بالعام للتعبد باصالة الظهور المختص بالظهور النوعي لان الظنون النوعية قد يكون اعتبارها عند العقلاء تعليقيا كالغلبة فلا يجدي لها بعد وجود المعلق عليه والفرق بينه وبين المعلق بظهور عند التعارض ان المعارضة لا توجب سلب الحجية عن الاحد المعين من المتعارضين الا اذا كان اعتباره معلقا على عدم معارضه دليل وبهذا الكلام يأتي في مسئلة بناء العام على الخاص ومنها ان بناء رفع احد الشائعين ان لم يرتفع الآبان كان التخصيص احدهما او نحو ذلك في الاخر وهذا يظهر من بعض خروجه عن محل الكلام ووجهه غير واضح نعم قد فرق بينه وبين سابقه مر حيث وضح الحكم في السابق وخفائه هنا لان الوجوه المشار اليها لا يأتي شيء منها في المقام فلا بد من الاستناد في ترجيح التخصيص الى الغلبة كالصورة المتقدمة والكلام في جواز التعويل عليها يأتي ثم ومنها ان بناء رفع احد الشائعين وكان احدهما مشتملا على عام مختص والاخر على مجاز غير التخصيص على وجه لا يرجح وجه المعارض الى الدوران بين التخصيص والمجاز بان يرتفع بارتكاب احدهما وهذا لا مساس له بالمقام لانه ليس من الدوران بينهما وذكر بعض الافاضل اياه في اقسام الدوران محل التعجب والرجيح فيه ما هو الراجح على تقدير عدم اشتمالها على التخصيص والظهور ويحتمل كون الترجيح هنا مقاما مختص باشتباه في اشتباه لان هذا الترجيح على تقدير رجوعه الى ترجيح التعدد والتعدد يطلب بالمقام مع ان الرجحان بذلك لا ينبغي ان يتوهم لان غلبة التخصيص بالنسبة الى المجاز لا يفيد الظن بعد صدور الخطاب المشتمل على المجاز ولو مع العلم بعدم صدور احدهما الا اذا تبر المسئلة الثالثة عشرة التعارض بين التخصيص والاضمار والمعروف فيها بكلمات واحدة وغيرها مثل نعم ظاهر كلام الاكثر بناء ترجيح التخصيص على الاضمار على ما في الاضمار والمجاز فان ثبت ترجيح الاضمار على المجاز كما في المبنى كان بمكانة واحدة عند الاكثر والحق رجحان التخصيص للغلبة سواء قلنا بان الاضمار والمجاز او ترجيح الاضمار مثل قوله لاصنامن لم يجمع الصيام من الليل فان المراد بالصيام الطبيعة الشاملة لفرض والنفل وان اضمرنا وقلنا ان المراد نفي الكمال فهو لا يلزم التخصيص لخروج المتطوع المجمع على عدم وجوب التبييت عن العموم وجوب التبييت عن الصوم الواجب على المتعدد الاول قول في هذا المثل نظر من وجهين احدهما ان الشك في التخصيص هنا

بالشعراء هناء المقرون بوجوب اكرامهم جميعا على تقدير كون المراد منهم

لان العمومات

في ان التخصيص اولى من المجاز والاضمار

في التقدم بين الجائز والاضطراري

سبب الاشتباه الاضطرار كما يظهر للمتتبع فاستدل للعدم المخصص أكثر على اسم العدم الاضطرار فالاضطرار داخل تحت عنوان البحث الكلام في التقدم الذي لم يكن الشك في احد الطرفين فيه مسببا عن الآخر فلو فرضنا العكس انعكس الحكم وكان المخصص مرجحا وثانيها ان ارتكاب المخصص فيه مبني على احد امرين مخالفين للاصل اما التزام الحقيقة الشرعية والاستعمال المجازي في المخصص والاضطرار والعصر بخلاف الاضطرار والكل فانه يلزم على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه فالمرجع هنا الاضطرار دون المخصص لان الاقتصار فيما يخالف الاصل على الاقل واما الاتيان بدعوى غلبة التخصيص وجعلها مرجحة فهو ايضا مستلزم لمخالفة اصول كثيرة او بما بيناه عليه من التسبيب وبين الاقل على مذهب المتصوبة لو فرض التقدم في الخطابين كانا مثل المسئلة العاشرة التقدم بين المجاز والاضطرار كما في قوله ما واسئل القرية فان شبهة السؤال في القرية لا بد ان تكون اما باضمار الاهل ويجعل القرية مجازا عن السكان وقد تقدم قبل لفظ القرية في نعامنا هذا منقولة عرفا الى السكان عكس لفظ جاءت الى نفس البيوت كما بين حروف المجاز اذا حروف تبوئهم فخرج عن التقدم المزبور الى التقدم بين النقل والاضمار وفيه بحث ثم ليس الامر من مقام ترجيح احدهما على الاخر لعدم اختلاف المراد بهما نعم لو قلنا بسؤال القرية والعمل المعنوي في السؤال باعادة مجرد الخاصية والمكالمة الصورية كما يفعله الانسان في بعض الاحيان كان من التقدم بينهما على وجه ما لا يخفى هذه حال التقدم في المسائل العشر المعروفة وقد سبق ان النسخ والتخصيص بقية من الاحوال التي يحصل من ملاحظتها احدى عشرة صورة اخرى حاصرها تحصل من ملاحظة النسخ مع ملاحظة كل من الامور الخمسة المذكورة وخمسة اخرى من ملاحظة التخصيص معها والجملة عشرون وقد ان الامر بينهما الأولى التقدم بين الاشتراك والنسخ وقد صرح في المختصر بان النسخ مرجوح بالنسبة الى الجميع وعلله بالنسبة الى الكل واحدا منها واستدل الفخر الرازي على ترجيح الاشتراك بان النسخ لا يثبت بالخبر الواحد والقياس بخلاف التخصيص واعترض عليه العلامة بان هذا دليل على رجحان التخصيص عليه لا رجحان الاشتراك ويمكن توجيه الاستدلال بانه سوى لدفع توهم المساواة بين التخصيص اعتبارا بكون النسخ ابعد تخصيصا ولو بحسب الازمان ولكنه ابعد موقوف على مقدمة اخرى وهي ان التخصيص والاشتراك اذا على تقدير ترجيح التخصيص على الاشتراك لم يكن له مساس بالمدعى اصلا ثم انه قال ما لو قال النسوة صلوا ثم الوقت الفلاني ثم قال بعد ذلك طوفوا فان الوقت اذا حصل كون الواو مشتركا بين معناه المعروف وبين المعنى الاخر فلو بقي على الاشتراك لزم منه ان لا يكون النسخ والاظهر ان يقال الأول أقول ينبغي ان يرجح في مثل ذلك النسخ على الاشتراك لحكومة اصالة عدمه على اصالة عدم النسخ كما يظهر بالتامل لكن لو كان ذلك لاحد الادلة الشرعية امكن ترجيح الاشتراك لان توقف التداعي على نقل النسخ يمنع عن العمل بخبر الواحد ثبوته بغير القليل العلمي ضمنا فالمدعى ترجيح التخصيص على الاشتراك لم يكن له مساس بالمدعى اصلا ثم انه لو قال النسوة صلوا الوقت الفلاني ثم قال بعد ذلك طوفوا فان الوقت اذا حصل كون الواو مشتركا بين معناه المعروف وبين المعنى الاخر فلو بقي على الاشتراك لزم منه فالتحقيق في مثل ذلك المثال التفصيل بين ما يأبى من الامر الاول بين الخطابين بالشفاهية واضطرار الاشتراك في الاول والنسخ في الثاني لم يحصل التقدم بينهما في دليلين يأبى العلم الاجمالي من غير ان يكون بينهما تعقيب كما اذا علمنا بان احد الخطابين منسوخ والاخر مشتمل على لفظ مشترك لزم التوقف عن الادلة الشرعية المعارضة للاصلين مع عدم مرجح من غلبة ونحوها الثانية التقدم بين النقل والنسخ ويظهر الحال فيه من الادلة وربما حصل لبعض المتصفين وسوسة في ترجيح النقل على النسخ باعتبار الغلبة ولعله في غير ما يأبى من الادلة والا فقد عرفت عدم مسوغ النسخ بها يجوز استلزام ذلك لخلاف اصل غير معتبر ضمنا فالى ما عرفت من التقدم في حق من يجب النقل كما لا يخفى نعم لا مسرح لها في غيرها كالخطابات العرفية والمكالمات الشفاهية الثالثة التقدم بين النسخ والتخصيص وهذا انكان في العام والخاص المتنافي الظاهر دخل في مسئلة بناء العام على الخاص وقد يحقق هناك عند اكثر المتصفين رجحان التخصيص وانكان النسخ ابعد منه فمما من افاده وقد يستدل على ذلك بما يستدل على رجحان التخصيص على التقييد اذا كان العموم الازماني مستفادا من اطلاق الدليل وانكان في غير محله كما عرفت واعلم ان بعض المتصفين ذكر في العام اذا كان النسخ لرجوع بحسب الظاهر العام على التخصيص وجب الاخذ به كما اذا كان البناء على مسئلة الاخراج اكثر الافراد واذا كان بحسب العام وجب التوقف وتظهر الثمرة في العام المتاخر فانه اذا توقفنا في الرجوع الى الاصول الفقهية كالتخيير والبراءة والاحتياط والاخذ بالخاص عملا بالحالة السابقة وجهات قلت اما وجوب مراعاة المرجحات التخصيصية في العام وعدم جواز اطراد الاخذ بالمرجحات النوعية فهو كلام صحيح قدمنا عليه صدر المسئلة لكنه في غير صورة دوران النسخ لا يثبت الا بالقاطع كما ظهر بعد ذلك فلا وجه لترجيح غيره عليه بملاحظة المرجحات النوعية والتخصيصية الحاصلة من مقامات الكلام نعم هذه الخطابات العرفية ايهم صحيح كما قدمنا واما ما ذكره من الوجهين بعد التكافؤ بحسب مقام المرجحات التخصيصية فلم يحصل المقصود من هذا الكلام اذ لا مسرح مع وجود الاستصحاب بعدم ما يحكم من الامارات والادلة والاصول للتخيير والبراءة والاحتياط الرابعة التقدم بين النسخ والمجاز والكلام فيه يظهر مما ذكرناه وان المجاز يرجح عليه غير الادلة الشرعية اذا كان التقدم والتعارض من

جهة الفقه

من جهة العقل ومن باب التسبب له من جهة فرض العلم الاجمالی الحاصل مما ذکرناه ولا فرق بین ان یکون العموم الازمانی فی المعرف النسخ مستفادا من اطلاق دلیله من حیث کونه مکررا اذا کان اکرم زیدا فی کل یوم ثم قال بعد یوم او ایام لا تکرم بعد ذلک لان التخصیص بحسب الازمان فلان ان مرجع النسخ ایضا لیس لاجل ضعف دلالة الدلیل علی العموم الازمانی فی حق بخلاف ذلک باختلاف القوة والضعف کیف ومرجع النسخ غالبا الی التخصیص الذی هو اهون من کل شئ بل الوجه المشار الیه الذی لا یتفاوت فیه بین استفادة العموم فیه من العموم الافرادی او الاحوالی هو بعد ثبوت النسخ بغیر الدلیل العلمی وندرة وجوده واضحة فی جمیع الوجوه الخالفة الظاهر فقول بعض المحققین ان ترجیح النسخ علی المجاز فی مثل غیر یعید عن السداد الا ان یکون نظره الی الخطابات الشفاهیة الشرعیة فان هذا العموم من التخصیص الازمانی یلحق بالافراد فی القوة والضعف فلا یبعد فی القول برجحان المجاز علی النسخ بخلاف التخصیص علیه مدعی الا ان هذا یرجع الی تخصیص الاکثر المرجوح من المجاز لان العموم الازمانی اذا کان مستفادا من اداة العموم مثل کل الشامل للزمان فلا یتصور فیه الا النسخ الحقیقی واما النسخ المصوری الراجع الی التخصیص فیمنع جواز النسخ لاستحالته عرفا کما یشهد به الوجدان السلیم فما ذکره قدس سره بظاهره غیر مستقیم الا فی الخاص المعرف للعموم فیتم النسخ الحقیقی الغیر الراجع الی التخصیص کما فی نسخ الاحکام الخامسة التردد بین النسخ والاضمار والکلام فیه یعرف مما ذکرنا فی الباقی وحاصل الجمع فی التردد بین النسخ وغیره انه کان فیما بایدینا من الادلة فلا یقاوم شیئا من الوجوه المزبورة لان کلا من تلک الوجوه وتوفر الداعی علی نقله یمنع عن اهمال کل اصل او اماطة علی وجوده فلا بد من الرجوع الی اصالة عدم النسخ مطلقا وغیره فیما بین ما اذا کان الشک فیه مسببا عن الشک فی غیره کما فی مثال المتن فیعمل فیه بمقتضی الاصل الحاکم ویلتزم بالنسخ وبین ما لم یکن کذلک فالوقف فان قلت علی ما ذکرته یبطل استصحاب عدم النسخ المجمع علیه لان توفر الداعی الی نقل النسخ یمنع عن الشک فی وجوده فلو کان فهو شاذ بندر یزول بالشک فی ذلک قلت بطلان استصحاب عدم النسخ بهذا المعنی لا نسلم کونه مجمعا علی عدمه وانما المجمع علیه عدا البناء علی عدم النسخ والرجوع الی حکم الشاک وهو غیر لازم مما ذکرنا منذ توهما والتحقیق ان یقال ان توفر الداعی یوجب علما او ظنا بعدم النسخ وبما ذکرنا من ان الظن الحاصل من عدم القاطع لمن شأنه للعلم بعدم النسخ فلا یعمل فی وجوده حصول الظن بوجوده بعد ملاحظة المرجحات التخصیصیة بل لا بد من قیام الدلیل العلمی علیه وهذا هو الاصل بما ذکروه من بیان النسخ بخبر الواحد وان لم یجز ذا کون الخبر الواحد ناسخا الا ما ذکرنا او لا من الملازمة العظمیة بین النسخ والتواتر کما عرفت هذه حال التردد بین النسخ والتخصیص المعروف واما التحاصل بین التقیید وبینهما فالظاهر رجحان التقیید علی الکل والدلیل علیه امران احدهما الغلبة لان شیوع التقیید اکثر من شیوع التخصیص الراجح علی الجمیع والثانی ان مصالة الاطلاق بالنسبة الی ما عداه من الاصول اللفظیة اصل عملی بناء علی ما هو الحق من اسناد الی اصالة عدم التقیید لا الی الوضع ومقتضی ذلک کون کل واحد من تلک الاصول حاکما علیه نحو حکومة الدلیل علی الاصل مثلا اذا قال المولی اکرم العلماء ثم قال ان جائک فاسق فلا تکرمه فعموم العلماء یکون دلیلا علی تقیید الفاسق بغیر العالم لان شمول حد وجوب الاکرام للفاسق العالم انما کان من جهة عدم دلیل التقیید بغیر العالم وبعد ملاحظة عموم العلماء المأمور باکرامهم لا یحال الی توهم عدم الشمول لکن هذا الوجه لعله غیر مطرد کما اذا کان اطلاق الحکم منعقدا علی عمومه مثل قوله تعالی واوفوا بالعقود فانه علی تقدیر عموم البیع مثلا یدل بالالتزام علی وجوب الوفاء فی جمیع الحالات فلو علمنا عدم وجوب الوفاء ببعض العقود کالبیع فی بعض الاحوال کحال المجلس لم یکن الاستدلال بعموم العقود موجبا للتقیید اطلاقه بغیر تلک الحالة فلا یفهم من المتعاقبین بالوجدان الاول فیرتفع حینئذ وجوب الوفاء بالبیع بعد تفرق المجلس علی القول بخروج البیع عن تحت العموم راسا وربما نوقش فی کون الابی من التردد بین التخصیص والتقیید نظرا الی ان العقود بعمومه یشمل البیع جدا فان کان الابی عموم یجب الاحوال ایضا نعین تخصیصه بالدلیل الدال علی ثبوت الخیار فی المجلس وتخصیص حکم بغیر تلک الحالة الا فلا یکف کان فلا وجه لاخراج البیع بل اطلاقه علی حاله فیتم الدلیل علی عدم وجوب الوفاء فی بعض الاحوال فیبقی اطلاق وجوب الوفاء بالعقود فیما بعد تلک الحالة باقیا بحاله هذه خلاصة المناقشة قلت الظاهر ان نظر المناقش فیما عرفت من ان الاطلاق قد یکون منعقدا علی العموم الافرادی بحیث یلزم من عدم کل منهما انتفاء الاخر ولا یبقی اطلاق وجوب الوفاء بالنسبة الی جمیع حالات البیع حتی العقود به مثلا یتوقف علی عموم البیع واما عدم الاطلاق فمتصور علی وجهین احدهما ان یکون بانتفاء الموضوع وخروج ذات البیع راسا والثانی بانتفاء العموم بعد فرض دخوله تحت العموم فرض دوران الامر بین التخصیص والتقیید بمعنی ان خروج بعض احوال البیع کما یحتمل ان یکون علی وجه تقیید اطلاقه الابی کما اذا قلنا باطلاقها من حیث احوال العقود زیادة علی عمومها من حیث انواعها کذلک یحتمل ان یکون علی وجه التخصیص کما اذا قلنا بان اطلاقها من حیث الاحوال مشروع علی عمومه

تغیر

من حيث الافراد ومرجع الاول الى ان مدلول الامر واحد بالكل عند كل زمان ومرجع الثاني الى منع دلالتها على الكلية الثانية كما ذكره المتأخرون من انه على تقدير عدم عموم الاحوال فلا دليل البتة على خروج ذات البيع وانتفى ما دل عليه الدليل على عدم وجوب الوفاء في حال المجلس ضرورة ان الحكم بالتخيير في تلك الحالة المعلوم بدليل منفصل بين شأنه بما لا مزيد عليه ثم يمكن المناقشة في التمثيل بها من جهة اخرى وهو ان احوال المتعدد ان التخصيص مبني على قيام دليل على عمومه من حيث الاحوال فان الاطلاق على نفس الامر غير قاض بذلك فالمقام ليس من مورد التخصيص المعارض بالتقييد بل من موارد ثبوت التخصيص بدليل لا تزعلى تقدير عدمه دلالتها على الكلية الاخيرة فالدليل الدال على عدم الوفاء بتقدير بعض الاحوال دليل على خروج ذات ذلك العقد رأسا اذ المفروض عدم كون الوفاء بالعقد في كل زمان تكليفا مغايرا للاصل وجوب الوفاء بل نفس عدم وجوب الوفاء به في زمان ثبت عدم وجوب الوفاء بذلك العقد رأسا **وتوضيح ذلك** ان العموم الازماني فلا شك في العموم وقد يستفاد من الاطلاق والاول مثل ما لو قال اكرم العلماء في كل يوم والثاني مثل ما لو قال اكرم النساء واطلق فانه تارة يطلق ويراد اطلاقه بدل على خروج ما زاد من اكرام الفاسق في جميع الازمنة وهو مقتضى الاول ملاحظة الزمان فيه للاكرام المأمور به بالنسبة الى كل عالم ولا زم ذلك الحكم باستغراقها حسب تعدد الايام ومقتضى الثاني ملاحظة مجموع الازمنة ظرفا للاكرام المنهي عنه بالنسبة الى كل فاسق ولا زم ذلك الحكم بتعدد الاكرام المنهي عنه في ظرف جميع الازمنة فلو كان الدليل الدال على العموم من قبيل الاول لم يلزم من ثبوت عدم وجوب اكرام زيد العالم مثلا في يوم السبت بدليل خروج زيد من تحت العموم في باقي الايام واما لو كان من قبيل الثاني كان عدم ثبوت الحكم في بعض الايام بالنسبة الى بعض الفساق ولا زمه الخروج رأسا في نظرنا وان لم يعلم ذلك جزما في نظر المتكلم لاحتمال كون الازمنة في نظره معتبرة من حيث الفضيلة لا من حيث الظرفية الا انا عثرنا على دليل على ان لا يستفاد هذا ظاهر الاطلاق فلا بد في مثل هذه الصورة من الوقف والرجوع حكم التخصيص بالنسبة الى ذلك الفاسق في الازمنة الباقية ولو للاستصحاب اذ المفروض احتمال كون الزمان في نظر المتكلم ظرفا وكون حرمة اكرام كل فرد من افراد الفاسق تكليفا وحدانيا ثابتا في مجموع الازمنة ومقتضاه ثبوت الملازمة بين جواز الاكرام في بعض الازمنة وجوازه في الكل وحيث ان وجوب الوفاء بالعقود في جميع الازمنة من قبيل الثاني لزم الوقف والحكم بخروج اصل البيع عن عموم الامر بالوفاء بالعقود ان كان حكمها ثابتا فيه بعد ذلك الحال من دليل آخر مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا بناء على كما لا يخفى على المتدرب بعد الاحاطة بجميع ما ذكر يظهر حكم التعدد بين التتبع والتقييد بعد وربما يفصل في التقييد بين ما اذا كان على وجه الجواز فيلحق بالمجاز في جميع مسائل التعدد بين وما اذا لم يكن كذلك بتقديم على الجميع لسلامته عن جميع وجوه الجواز وان كان مخالفا للاصل ايضا وليس بشيء لان التقييد على الوجه الاول موقوف على استعمال الكلي في الفرد من حيث الخصوصية وهذا مع شيوعه في جميع الاعصار لا يقصر عن مجاز آخر لافتقاره الى قرائن ثلث فريضة صارفة وقرينة معينة وقرينة دالة على ارادة الخصوصية من اللفظ بخلاف سائر المجازات لعدم افتقارها الا الى الاولين بمجرد فرض لا اصل له في المحاورات الا في بعض المقامات الفريضة التي يطلق فيها الكلي ويراد به الفرد على وجه الحصر الا ادعائي الذي يمكن القول بجوازه في اللفظ ايضا كما لا يخفى على الفقيه الهادي **المرحلة الثالثة** في ذكر القول بالترجيح المشار اليها وظاهر القوم المفروغية عن العمل بالظنون في مسائل التعدد ان الا ان صاحب الوافية وشارحها السيد الصدر فانهما عن القول بالمرجحات المزبورة وذهبا الى الوقف في جميع صورها بعض الاحوال واستندا في ذلك الى منع الصغرى تارة الى حصول الظن مما ذكروه في المقام للترجيح بالمراد ومنع الكبرى اخرى اعني جواز العمل على الظن في المقام ولا باس بذكر كلامهما توسلا الى التنبيه على بعض ما فيهما فنقول قال في الوافية بعد الاشارة الى بعض ما ذكره القوم للترجيح بعض الاحوال على الاخر والاولى الوقف في صور التعارض الا مع امارة الخارجية او دلالة توجب صرف اللفظ الى المرجح بما ذكره في ترجيح البعض على البعض من كثرة المؤونة وقلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك لا يحصل منه الظن بان المعنى المجازي هو المراد من اللفظ في هذا الوضع **وقال الثاني** بعد شرح ما في المتن من سوق التعارض وجوه الترجيح بايراد بعض الامثلة المشتملة عليها اكثر القوم وحاصل الوجهين ايرادهما ترجيح الاضمار على الاشتراك وبالعكس ان المتكلم يختار الايجاز الاقل مفسدة والاحسن الاهمال الضرورة فيكون في كلامه اكثر واغلب فعند الاحتمال يحمل على الاغلب وعلى هذا نقول **ونحن نقول** انه من ملاحظة هذه الوجوه يحصل لنا اعتقاد ان الراجح في نظر المتكلم هو الحري وحينئذ ينبغي ان يكون هو غلبة ما فيه الرجحان واقعا ونوع هذه الغلبة فلا يحصل لنا الظن بها لانا كثيرا ما نرى امورا نعلم فيها مرجحا على نحو خاص ثم نرى الواضع على خلافه الا ترى ان كلها فعل يحصل له اعتقاد ان الاولى تقديم ابناء الدين على ابناء الدنيا لمرجحات كثيرة ثم انا الواضع على خلافه ومثل هذا كثير فتمنع الوقوع هنا ايضا فلو اعرضت عن هذا وتمسكت بترجيح الغالب بحسب الواضع **فنقول** المسلم هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة اما غلبة غيره على غيره فلا نسلم وغلبة المجاز انما تكون في اكثر كلام اهل العرف على

فى صحة التعويل على المرجحات المذكورة

الجنهد المعول على مثل هذا الظن ان يثبت ان الشارع من هذا الاصل اذ ليس اكثر العرب اكثر كلامهم الا المعانى الحقيقية من اللغوية وغيرها فليس المجاز الا غلب من افراد المتكلم حتى يحمل من لا يعلم حاله عليه ومن ابى اثبات هذا ثم ذكر ان الشارع ليس من هذا الاصل لان غرضه الاصلى تفهيم المعانى لا فوائد المجاز واستوضحه ثم قال فتلخص من مجموع هذا الكلام بطولها ان العلة التى مزاحمها بهذه الحقيقة على غيرها وبقلة انها المراد هى جعل المتكلم الاصل والقاعدة فى كلامه ارادتها وانه لا يعدل عنها الا لقرينة وقد اعلم ليست موجودة وهذا اشار المصنف رح الى منع افادة هذه المرجحات الظن بالمراد وبعد التسليم الى منع اعتباره اذ الاجماع الذى هو الدليل على الحقيقة لم يثبت فى غيرها انتهى موضع الحاجة من كلامه رح والله ذاكر ما قول رح كلها نعم فلا بأس بالاشارة اليها فنقول قوله ان الاولين بعد بناء القرين على ابناء الدنيا مبنى على تقديم ابناء الدنيا انما هو لاجل الشهوات والدواعى النفسانية التى تغلب فى نفس المقدم على الآخر التى تقتضى ترجيح ابناء الدنيا والدين وهذا مثل لكثرة التأسى المعتبرة على الطاعة مع استقلال العقول بحسن الثانى وقبح الاول ولو كان هذا منشأ الظن كان فى تقريبها اذعانا ومنع والمعول على ذلك المرجحات بعد ان العدول فى وجوه ادلة المراد من الراجح الى المرجوح اخبارا صيد عن مجاريها اذا لا يعدل لهذا الا عن عقال ولو كان منشأ بخلاف العدول عن الحقيقة العقلية الى بابها فان العقل مع احترازهم بعضها قد يتكونها عارضا منشأ فيهم من الشهوات والدواعى العقلائية ولو كانت فيهم اذ لا مناقات بين كون الشئ فيهم وكونه منشأ لغرض العقلاء فلا شبهة فى هذا استشهد به على المدعى وان كان ولا بد من الايراد على ادعاه ذكره من المرجحات للظن فليورد بانا اذا لا نسلم انها مع واحد من اخبار الطرفين الراجح والمرجوح فلا يبقى ان المأنوس من حال العقلاء اختيار الراجح لعدم انضمام الدواعى والاغراض بخلاف وجوه ادلة الكلام الا لاغراض الراجعة الى محاسن الكلام وبلاغته الغير كالايجاز والاطناب والتأكيد ونحوها مما يرجع الى كيفيات الكلام وانما مع اختلاف الحكم والمراد باختلاف تلك الوجوه فلا يبعد كون تلك المرجحات مؤثرة فى ارادة المتكلم بان يجعل البدء بها فى قسم من المقصود اذا توقفا دائما على اختيار وجه المرجوح ويجعل الوجه الراجح الذى يدل على خلاف مقصوده راجحا لانه افضل بحسب صلاحه عن عاقل فضلا عن حكيم من تعلق غرض الاصول هو هذا القسم من المقدمات اذ لا يبعد ان يختلف الحكم باختلاف ثمرة على ترجيح احدهما على الاخر بحيث لا معنى للمرجح حتى مثلا اذا قال المولى يجوز اكرام العلماء جميعا ثم قال لا اكرم زيدا العالم وشككنا فى ان المراد بالنهى هل الكراهة حتى يكون مجازا او الحرمة حتى يكون مخصصا للعام فهذا من المقدمات بين التخصيص والمجاز ولا يذهب على احد ان رجحان التخصيص والمجاز فى الفوائد والمزايا الى آخره الى الكلام لا يصلح مرجحا للحكم بان غرض المولى حرمة اكرام زيد لا اكراهه اذ لو كان اكرام زيد غير مجوز منه يجب عليه ارادة الكراهة من النهى فلو عدل عنه واختار التخصيص واستعمل النهى فى التحريم كان ذلك نقضا للغرض وهو مع قبحه فى نفسه لا يكاد يرجح اختيار المجاز مع قبح العدول ثم يجب عليه التعبير عن الكراهة بلفظ يكون حقيقة فيها لو لم يكن لغرض فائدة على اصلنا من ان المراد كما هو الشائع فى اختيار وجوه الخروج على الحقيقة فى مثل هذه المرجحات لا اختيار الطريق الابعد الارجح اذا لم يعرف ما يذهبوا الى اختيار المرجوح كاختيار الحقيقة على المجاز والحاصل انه لا شبهة فى ان المرجحات التى ذكرها القوم التى يرجع اكثرها الى الفوائد ذلنها تصلح مرجحا مع عدم اختلاف الحكم باختلاف حال اللفظ او اللفظين واما مع اختلافه فحسبانها صلاحيتها للترجيح هوس باطل وكلام عاطل والله الهادى قوله العدد المسلم هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة فبذلك عرفت ان التخصيص والتقييد اغلبان من غيرهما اعنى المجاز وان اراد بالمجاز ما يشملهما لم يبق للقوله من الخمسة معنى كما لا يخفى قوله واما غلبة غيره على غيره فلا نسلم قلت لكنه لا بأس مع ان غلبة بعضها على الاخر مما لا يشك فيه ويضعف اثر ذلك احدا شامل لما اذا غلبة التقييد بل التخصيص على الباقى قوله واغلبية المجاز انما تكون فى اكثر كلام اقل العرب فيه فان اغلبية المجاز من الاضمار والنقل ممنوعة لا لخصوص كلام متكلم او عرب بخصوصه الاضمار مثلا فى كلامه بعد المجاز وعلى هذا فقس ما اعداه قوله اذ ليس اكثر العرب اكثر كلامهم الا المعانى الحقيقية من اللغوية وغيرها قول اثبت خبر بما فيه من الخلط والاشتباه اذ الكلام ليس فى اغلبية المجاز من الحقيقة ولم يدل احد بترجيحه عليها كما سبق بل الكلام فى اغلبية المجاز مثلا بالقياس الى سائر الوجوه المخالفة للاصل ولا يخفى ان هذه الغلبة تكون المجاز قريبا لحقائق بمنزلة المعدوم قوله ومن ابى اثبات هذا اى اثبات ان الشارع من هذا الاصل فيه ان اراد اثبات كون الشارع من الاصل الذى يغلب مجازاته كلامه على سائر الوجوه المخالفة فقد عرفت حق وجهه عن المقصود وان اراد اثبات كونه من الاصل الذى يغلب مجازات كلامه على سائر الوجوه المخالفة فقد ظهرت اغلبية المجاز من الاضمار والاشتراك لا يختص بعرب دون عرب قوله وبعد التسليم الى منع اعتباره قلت واعلم من طغيان القلم انه المصنف لم يشر فى منع اعتبار الظن المستفاد من المرجحات بل الى منع افادتها الظن قوله اذ الاجماع الذى هو الدليل فى الحقيقة لم يثبت فى المجاز اقول هذا سلفنا الكلام مستجاب وجه القبول على امثاله الحقيقة وان وجوه

وكثرة الظن وقلتها

حمل الالفاظ المجردة من القرائن على المعاني الاصلية الاولية الحقيقية ليس هو الاجماع وغيره من الادلة الشرعية الكاشفة عن حكم تعبدي
بل هي الاصول العقلائية التي بنى عليها العقلاء وقد علم مما ذكرنا في مسائل الدوران ان جملة من المرجحات مستندة الى ظن الاصول
فلا يبقى محل لها بعد الدليل الا ما عدا تلك الجملة مما لا ينهض بنفسه لمعارضة معتبر سلم عن مزاحم المعارض بالترجيح وقد ظهر ايضا ان ما عدى تلك
الجملة ايضا بين ما يستند الى بناء العقلاء والغلبة وبين ما يستند الى خصوص الغلبة مثلا اذا ورد عام وخاص متباينا الظاهر كقوله
اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فهذا مما استقر عليه بناء العرف والعقلاء على ترجيح التخصيص على اركاب المجاز في المخصص فالترجيح في مثله
انما يستند الى الدليل وهو بناء العرف والعقلاء بل يمكن الاستناد فيه الى الاصل لان الشك في التخصيص انما سببه عن الشك في المجاز
فاصالة الحقيقة في المخصص تحكم على اصالة عدم التخصيص بكل ما هو من هذا القبيل من المرجحات المذكورة بشاركه مع اصالة الحقيقة في
الدليل سواء كان هو الاجماع او غيره فلم يبق الا الموارد التي لا مدرك للترجيح فيها سوى الظن الحاصل من الغلبة الذي منع غير واحد من اعتباره
مثل ترجيح المنقول على التخصيص وترجيح التخصيص على غيره في غير مسئلة العام والخاص المتنافي الظاهر وغيرها من المرجحات المستندة الى
مثل الغلبة فلا بد من اقامة الدليل على اعتبار الغلبة في مقام ترجيح الاحوال اللفظية بعضها على بعض **فنقول** قد استدل عليه المحقق القمي
قدس سره بوجوه ثلثة **الاول** ما اشار اليه في ترجيح المجاز على غيره والتخصيص عليه الغلبة بقوله واما حجية هذا الظن اي الظن الحاصل
من الغلبة فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز بخفاء القرائن قال فكما ان الوضع من الواضع فهذا الامر
المخالف الظاهر انما يتم من جانب الواضع واما بالنسبة الى المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة والمعنى
كذا يكتفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بغلبة استعماله والاصل عدم الوضع الجديد وعدم نقله وعدم
الاشتراك وغير ذلك انتهى عبارته زيد في علو مقامه وحاصل قوله كما ان الوضع الواضعي اعتمد على ما وصل اليه نظري ان الوضع والترخيص في المجاز
الذي يعبر عنه بالوضع النوعي كليهما من الواضع فكما يكتفي في تخصيص ارادة المجاز في حال الموضوع له بعد العلم بالوضع بالقرائن المعهودة
اي المعهودة عند اهل اللسان فكذلك ينبغي ان يكتفي في معرفة ارادة المجاز او التخصيص في حال الاشتراك مثلا بغلبة الغلبة لانها
ايضا من القرائن المعهودة لان كلا منهما امر نوعي تعلق به الواضع والاشتراك في احدهما بالقرائن المعهودة دون الاخر تحكم بين ومما ذكرنا
ظهر ان هذا القبيل ايضا مما اشار اليه ولا اظن ان الدليل على اعتبار هذا الظن هو الدليل على اصالة الحقيقة بل القرق بينهما
بالاجمال والتفصيل والغرض من قوله سيما والاصل عدم الوضع آه التأييد واعتضاد الظن الحاصل من الغلبة فلا يرد ان هذه الاصول معارضة
بالمثل **الثاني** اجماع العلماء وقد اشار اليه بقوله ولم نقف على من منع من العمل بهذا الظن من المتقدمين **الثالث** الاستقراء الحاصل من
تتبع الاحكام والادلة الشرعية الذي يحصل منها جانب الغلبة بحيث يظهر منه التعويل على الغلبة مطلقا مثل ما دل على اخذ ما يؤخذ من يد مجهول
الحال كسوق المسلمين اذا كان الغالب فيه المسلم **اقول** ويمكن المناقشة في الادلة بان الدليل على اعتبار اصالة الحقيقة هو بناء العرف
والعقلاء على العمل باصالة عدم القرينة وما يجري مجراها من الاصول المستعملة في حمل الالفاظ على المعاني التي وضعت لها وشرحنا ها وكون بناء
على الاعتماد بالغلبة في تعيين المرادات مع ان يكون سببا لصيرورة اللفظ من الظواهر العرفية اول الكلام حوالة هذه الدعوى على نفسها
فيما سبق في المجاز المشهور حيث صرح هناك بعدم صلاحية الشهرة وغلبة الاستعمال لتعيين احد معنى المشترك واما قوله فكما يكتفي في
المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المتعددة فان اراد بها ما ذكره **فنقول** اولا ان ليس في العرف قرائن معهودة متعددة لتعين الالفاظ
مرجعها الى مجاز انها بل القرائن الصادفة امور غير منضبطة موكولة الى ما بين المتكلم والمخاطب من المقال او الحال ثم قد يكون الشهرة
على المجاز عند العرف في خصوص بعض الالفاظ كورود الامر ثلاثا في مقام توهم الحظر ثم عند العرف قرينة على ارادة الاباحة من الامر مثل
الشهرة في المجاز على القول بحمل على المعنى المجازي بقرينة الشهرة واما كون الشهرة قرينة معهودة عند العرف على المجاز في مثل هذه الالفاظ
المجردة عن القرينة فلم يختطر ذلك ولو اخطر نا عن ذلك وسلمنا صحة التعبير عن مثل هذه القرائن الشاذة في الالفاظ مخصوصة بتلك الموارد
ورد عليه ما اشرنا من ان التعويل على هذه القرائن انما هو لاجل صيرورة اللفظ بملاحظتها ظاهرا عرفيا في المعنى المجازي والاكتفاء بمثل هذا
الاكتفاء بالغلبة في ترجيح المجاز على الاضمار مثلا واما اذا دار القرائن المعهودة بين المتكلم والمخاطب فمع اباء توصيفها بالمتعددة عن
ذلك كما لا يخفى يرد عليه ان الاكتفاء بالقرائن المعهودة بهذا المعنى انما هو لاجل كونها معينة للمخاطب العالم بالمجاز والا فلا يعول عليها
الا ان يكون الظن الحاصل منها ظنا معتبرا استنادا الى اصالة الحقيقة او ما يلحق بها والاكتفاء بها والاكتفاء بالغلبة في ترجيح المجاز
على الاشتراك مثلا وانا ذا نذكر كما يكتفي في التجوز بالعلاقة المعهودة المتعددة كما يشعر به لفظ المتعددة كذلك يكتفي في اثبات ان هذا
اللفظ مجاز لا مشترك بالغلبة فمع ما في التعبير عن العلاقة بالقرائن من قصور الدلالة لا يسلم العبارة يرد عليه ما لا يخفى اذ لا مناسبة

حيث المقابل راسا هذا ويمكن توجيه هذا الدليل بالاجماع المدعى استدل به على حجية الظنون الخاص وفي الثاني والثالث بالمنع اذ لم يحضر مصرحا بحجية الظنية حتى يجزم عدم الوقوف على المصرح بالمنع لا يكفي في تحصيل الاجماع خصوصا اذا كان المنع مطابقا للاصل ولم يحصل الاطلاع على جانب المطالب عوارد كثيرة على وجه يظهر منها حجية الظنية واما ما دل على ابطاله من الجهول الاسلام في سوق المسلمين فمع عدم دلالته على المدعى لا يعارض المناط القطعي مورده الموضوع الخارجي فلو تم دعوى المناط فانما يثبت بها الحجية في الموضوعات دون الاحكام الا ان يحمل ذلك على الاجماع المركب وبالاولوية القطعية فان كل امارة اعتبرها الشارع في الموضوعات فقد اكتفى بها في الاحكام بتمام حجية الظنية في الموضوعات تستلزم حجيتها في الاحكام وقد استوفينا الكلام في هذا المقام في اثناء كلامنا في دليل الانداد وهو خارج عن محل الكلام هنا وقد استدل بعض المحققين من المتأخرين على صحة ما ذكره من الترجيح ردا على صاحب الوافية بما لا يخلو ايراده عن فائدة وان كان لا يهضم به مادة الاشكال ايضا قال بعد اثبات ما ذكره الظن وان اكاره على الاطلاق مكابرة على الوجدان ما لم نظر هذا واما دعوى انا لا نعلم مثل هذا الظن لاجل عليها بخصوصه فهي انما تتم لو كان الكلام في وجوب الاعتماد في الاحكام الشرعية على الظنون الحاصلة من ظواهر الخطابات ووجوب تنزيل ما جاء من خطابات الشارع على الظواهر والحكم بارادتها كما هو الطريقة في العادة ثم لا يلتفت الى ما عداه فانه من الاحتمالات كاحتمال الغفلة والاضمار والاشتراك والنقل والا لبطل النقل واستدبابه بالمقاصد وكذلك الكلام في الاعتماد على الظن الحاصل من الخطابات باعتبار القرائن كيفما دارت وحيثما كانت الظواهر المجمع عليها وكلامنا في ثبوت الوضع بالظن الحاصل من نقل الائمة المعتبرين كصاحب الصحاح والقاموس والاساس والمقاييس وفي عدم ثبوته بالظنون الضعيفة الحاصلة من امثال هذه التراجيح وتقلهم بها لم يكن لاثبات الاشتراك والمجاز والنقل على الوضع وعدمه دليل يرجع المدلول واما الدليل فالاشتراك هو الاستعمال واما الاصل فمقدم في النقل كثرة الاستعمال في المعنى الحادث بحيث تقضي العادة بالتعيين والاختصاص كما في اسماء العبادات ونحوها وفي اثبات المجاز واما العدم وهو الذي اعتمده في الاستدلال وان رجح ناس الاشتراك بتوابعه واخرون المجاز بتوابعه وعارض كل منهما الاخر بالمفاسد والحاصل الترجيح بالفوائد والمفاسد في مسئلة واحدة وهو ما اذا وجد اللفظ مستعملا في معنيين ولم يدل دليل من نقل او غيره على ان حقيقة او مجاز وانما الكلام في محل ريبة وهو موضع الاشكال وهو النزاع المعلوم بين الجديد والجماعة لا بد فيه من الترجيح والاخذ بالراجح وقد استدل بالوجوه الضعيفة على الارادة مع عدم الخلاف في المعنى كما يستدل على ترجيح المجاز على التخصيص والاضمار بانه اغلب بالبلاغة راجح في الجزاء على ترجيحهما بانهما اخفة مؤنة وحاصل الاستدلال كل منهما انه اولى بالحكم لكنه يكون راجحا ومتى كان كذلك فالظاهر ارادته وما كان راجحا والمرجوح على الراجح معا ثم لا بد بعد ذلك من بيان الاخذ بالمعنى وانما التعرض لبيان طريق الشارعية وان الدلالة على المعنى باي طريق كان وعلى هذا فاذا اثبتنا الوضع بالاستعمال كما في المعنى الواحد النقل بقضاء العادة المعتبرة للعلم العادي ونفينا الاشتراك والنقل باصل العدم واثبتنا المجاز بما ذكرنا ونفينا بالطريق المعول عليها عقلا وشرعا وعرفا واذا ثبت الوضع والمجاز بهذه الطرق المستفيضة وجب ترجيح الخطابات عليها وكان الظن الحاصل من اي شئ مما يعتمد عليه من الظنون المبينة على الوضع انتهى اقول من كان على ذكر من تضاعيف مسائل الدوران يعلم ان ما ذكره من الظنون لا تقاس بها اكثرها فان جمهور الخطابات والظن الحاصل منها بواسطة القرائن واعتبار اقوال الائمة اللغويين في اثبات الاوضاع اي فائدة لها في الدوران بين الاشتراك والاضمار او الاضمار والمجاز والتقييد ونحو ذلك ثم اي اشكال من الاشكالات الواردة في ترجيح جملة من الاحوال يحسم بكلية الاستعمال في المعنى المعنوي على الاشتراك او دلالة اصل العدم على المجاز او قضاء العادة بالنقل وانما ينفع هذه في قليل من مسائل الدوران بين الاشتراك والمجاز او المجاز والنقل واما اكثر مسائل الدوران بين التخصيص والمجاز او التخصيص والاضمار ونحو ذلك من اقسام الدوران التي لم يعبر فيها للمستدل بشئ من الخطابات او بقول ائمة اللغة والاستدلال على عدم المعنى واما لدعوى عدم الوضع مجال فلا بد فيه من التماس دليل اخر للترجيح ثم ان توهم ان الترجيح بالفوائد والمفاسد في مسئلة واحدة بظهر مما قدمنا من ملاحظة بعض كتب العلوم فضلا عن جميعها كالمنية ونحوها وكذا يظهر مما في قوله وربما استدل بالوجوه الضعيفة على الارادة مع اختلاف المعنى من ملاحظة تلك الكتب فان كلامهم من تتبع واستقرائهم مملوءة من الاستدلال على الترجيح بتلك الوجوه الضعيفة وان اراد انا لا نتعلق بذلك بل بشئ اخر كالاصل وظهور الاستعمال وتخصيص اللفوي وقضاء العادة ونحو ذلك فهو لا يتم فيما لا يوجد فيه شئ من هذه الامور كما بيناه وكيف كان فالمتعين في الجواب عن صاحب الوافية وشارحها ما عرفت من ان مدار الترجيح في مسائل الدوران على احد امور على وجه منع الخلو اما الاصل السليم عن المعارض او بناء العقلاء وبحر الفطنة ولا اشكال في عضد التعويل على الاولين ولا خلاف كما مر والكلام انما تعلق في حجيتهما في محل اخر وبحث عنهما في غير هذا المحل ونحن لا نتعاشى عن الاشارة الى وجه الاعتماد بهما اجمالا وحينئذ وجه التعويل على الاصول في مباحث الالفاظ

على ما هو المحقق المتقدم سابقا ابتداء هو بناء العقلاء فلا جرم نشير الى حجيته بأنهم يحتجون بالظواهر والاخبار من حيث سلكنا في الرد والقبول وانما الكلام في جواز العمل به بعد التفحص عن معارضه بالمعنى الذي اعترفنا بجواز العمل عليها هو ان الظن الذي يعول عليه العقلاء في اغراضهم المهمة داخل في الاوامر والنواهي مع امكان تحصيل العلم بمقتضى العمل بجواز سلوكه ما لم يرد من الشارع ما يمنع عنه بالخصوص لان المكلف اذا علم بوجود تكاليف من المولى واراد امتثالها فلا طريق له في ذلك الا بالرجوع الى الطرق التي سلكها العقلاء من علم وظن خاص او الوقف فيما هو الحكم الشرعي واما طريق احراز امتثاله فهو ليس امرا موقفيا ماخوذا من الشارع ثم لو نهى عن بعض ما يسلكه العقلاء وخطأهم في سلوك ذلك الطريق لم يخرج سلوكه عن حكم العقل بسلوك طريق العقلاء من الطرق الظنية حكم تعليقي معلق بعدم ورود المنع في الشارع وكما يحتاج الى الاذن كذلك بعد جواز سلوك الظن الذي سلكه العقلاء مع امكان العلم ما لم يرد من الشارع الرخصة فليس من التعبدية التي لا يقبل الرد الشرعي كسلوك الطريق العلمي ثم هنا كلام من جهة تعدد المنع عن العمل بالظن في الكتاب والسنة فانا بعد ما نرى منع عن العمل بالظنون العقلائية ولكن يمكن الجواب عنه اولا بان المراد من الظن المنهي عنه غير الظن العقلائي الذي يسلكه ذوو المقاصد المهمة لا شرعي مجرى العلم فيكون المنساق من النواهي ما يخالف ذلك وثانيا بان استقرار طريقة المتشرعة اذا عملوا بتلك النواهي على العمل بالظنون العقلائية كظواهر الالفاظ مثلا دليل على خصوص تلك النواهي بغير تلك الظنون فنرجع فيما لم يعلم به العقل من المنع والجواز حتى لو توهم ان مرجع ذلك الى الشك في حجية الظن العقلائي بالسيرة والاجماع العملي لان الاشكال انما هو لاثبات حكم شرعي توقيفي والمفقود في المقام الاستدلال بها على مجرد خروجها عن تلك العمومات فلا بد في اثبات الردع عن العمل بالظن المتعارف المتداول عند العقلاء من نهي خاص متعلق بذلك الطريق وثالثا بان حرمة العمل بالظن اما لاجل كونه سببيا لطرح الاصول المعتبرة او لاجل كون التعبد بها شرعا محرما لا لان العمل مستقل بعدم رفع العمل على طبق الظن مع عدم ثبوت الوارد وشئ من الوجهين غير موجود في الظن العقلائي لان التعبد به لا يعد تشريعا اذ التشريع عبارة عن الالتزام بما لم يقم عليه طريق شرعي او عرفي كما قام عليه طريق عقلائي لا يعد الالتزام به تشريعا لا في العرف ولا في الشرع واما الاصول فمنع اعتبارها مع وجود الظن العقلائي كما منع مع وجود العلم خصوصا من الاصول التي مدركها العقل حاصرا ان العقل لا يستقل في موارد تلك الظنون بما يستقل به في غيرها كالشك في الظن الذي لا يعتد به العقلاء وبقية الكلام بانه محل اشكال نقد والغرض الاشارة اجمالا الى ما يبتنى عليه صور التراجيح على اصل سالم عن معارض وبناء العقلاء لم يحسن الشامل لجميع اعتباره واما ما يبتنى على صرف العلم فنقول بعد التفصيل بين ما اذا كان التدافع بين اصلين من اصل الحقيقة كما اذا توقف رفع الشك في بين الكلامين او بين لفظين في كلام واحد على تخصيص عام في احدهما او حمله مجازا وتقييد في الاخر او العكس وبين ما اذا كان المنشأ الشك في حال اللفظ عند الواضع او عند العرف او عند المتكلم كما اذا شك في كون اللفظ مشتركا او منقولا ونحوهما ففي الاول انه لا اشكال في صحة التعويل على الغلبة لانها تصير سببا لكون الطرف المقابل اظهر مثلا اذا كان التخصيص اغلب كان اصالة الحقيقة في اصل العام لاضعاف مثلا اظهر من اصالة العموم فاذا صار الطرف المقابل اظهر صار من القرائن اللفظية على طرح الاصل الاخر كما في اسد يرمي اذا ترجح تكون يرمي قرينة على التجوز في الاسد دون العكس كونه اظهر في معناه بالنسبة الى ظهور اسد في معناه وهو الشجاع في جميع موارد تعارض الظاهر والاظهر في كلام متكلم واحد فيجعل الاظهر قرينة على التجوز في الظاهر واما الثاني ففي الاعتماد على الغلبة نفسها اشكال لان غاية ما يترتب عليها صيرورة الاصل في الطرف المقابل اقوى مثل صيرورة اصالة العدم في المثل اقوى من اصالة العدم الاشتغال نظرا الى اغلبية بالنسبة الى العقل ومجرد الاقوائية لا يصلح دليلا للترجيح بعد ما كان الاصل في الامور المتعارضة التوقف ثم لو بنى فيها على التخيير امكن الاخذ بالترجيح لبناء العقلاء على العمل بالقوي الامارتين اذا دار الامر بينه وبين التخيير لكن قد عرفت في المرحلة الاولى ان مقتضى القاعدة في تعارض الاحوال اللفظية والامارات التوقف ولا يرتفع الاشكال الا بدعوى اعتبار الغلبة في مباحث الالفاظ بحكم بناء العرف والعقلاء او بمثال ان حكم اعتبار الاصول العدمية ايضا هي الغلبة ومعلوم انا اعتبار الغلبة موقوف على ان لا يكون في موردها امارة على خلافها فاذا فرضنا صورة يغلب فيها العقل كالقسم الاول من اقسام التدافع بينه وبين الاشتراك فاصالة العدم الناشئ عن غير معتبرة لامكان الغلبة على خلافها فاذا لم يكن معتبرا يجب ترتيب احكام المنقول على اللفظ المشكوك في ذلك القسم كما يظهر وجهه بالتامل وهكذا القول في سائر اقسام تعارض الاحوال لا يخفى ضعف ما ذكر من سقوط اصالة العموم واصالة الغلبة تحوز التخصيص بالعموم اما ان هذه الغلبة امارة على التخصيص في كل عام فلا يجدي فيه اصالة العدم التخصيص لانا نقول غلبة تخصيص العموم ليست امارة شخصية في حق حقيقي من حيث ثبات العموم كقول اكرم العلماء مثلا فلا يبقى في سقوط اصالة العدم التخصيص في كل عام غلبة تحوز التخصيص بذلك العام وفي مثله تلزم بسقوط اصالة العموم والذي نرى الاضعاف بون تقوى في العمل بالعموم الذي هو اكثر من الخاص

في صحة التعويل على المرجحات المذكورة

ومن ثم عرفت الخصائص وعمومات نفي الحرج ونفي الضرر والحاصل ان اصالة عدم الاشتراك مثلا اذا كان المرجح اعتبارها مفيدة الاشتراك سقط عن الاعتبار ولزم العدول عنها واذا استلزم العمل بالمرجح ارتكاب امر مفيد كالعمل الا مفيد مرجح امارة تضعيف على ثبوت الاشتراك فتضعيف ذلك عدم الاعتناء باصالة عدم الاشتراك عند التعارض بينهما وبين العمل مثلا والبناء على اصالة عدم النقل والحكم بثبوت الاشتراك لكن قد عرفت فيما سبق ترجيح النقل في كثير من صور التعارض التي مقتضى العادة والغلبة فيها بثبوت النقل وعلى هذا فقس سائر صور التعارض الراجعة الى الشك في حال اللفظ في العرف واللغة وبهذا ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اقوى وارجح بالترجيحات الداخلة والخارجة بذات الدليل وجب الاخذ به بحكم العرف والعقلاء سواء كان الاصل في صورة التكافؤ هو التوقف والتخيير فليتدبر وبهذا ان بناء اهل اللسان على التعويل على الغلبة في استكشاف المرادات اذا لم يكن العمل بها سببا لزلة البدعن اصل الحقيقة كما في المجاز المشهور وذلك يحملون المطلق على الفرد الشايع عند الغالبين في الاستعمال والمشترك على اشهر معانيه ويحكمون بتعين المجاز الغالب عند تعذر الحقيقة وهو جيد الا ان يؤل ذلك بجعل هذه المواضع مبنية للفظ بملاحظتها من الظواهر المعتبرة في المعنى الغالب فلا يجري فيه المقام وان كان متعلقا باستكشاف المراد كما لا يخفى والله الهادي الى كل صواب. **فان قلت** نظرا سابقا الى ان التعويل على المرجحات المزبورة انما هو مع ظن الظاهر المرجح الشخصية الموجودة في الكلام والا فقد يرجح المرجوح على الراجح نوعا بملاحظة خصوصية المرجوح النوعي الموجودة فيه مثلا اذا دار الامر بين التخصيص بالمجاز الشايع وبين المجاز على التخصيص وان كانا التخصيص في نفسه راجح سواء قلنا في المجاز المشهور بالتوقف او قلنا بظهور اللفظ في المعنى المجازي لان التوقف انما هو صورة عدم اللعاء مع ضرع غيره والا فلا بد من الحمل على المجاز احترازا عن ركاب خلاف اصل اللغة **وانت** خبير فلم ان اصالة العموم راجحة لاجمال المجاز المشهور على القول به كما ذكره بعض من عدم التقديم على هذا القول ليس على ما ينبغي وكذا اذا دار الامر بين التخصيص الشيع والمجاز مثلها اذا قلنا بأكرم الناس وعلمنا بخروج العلماء عن عموم ان اريد المجاز في لفظ العام او في غيره فنظرا بانه يتبصر عرفا من التخصيص بالاكثر وهذا واضح لكن لا بد ان يكون ذلك الرجحان الشخصي من سنخ الظهور اللفظي بان يكون مفيدا للظن بغير الراجح لا بمضمونه فلو دار الامر بين التخصيص والمجاز وحصل الظن بطائفة الحكم المبني على الظهور للمواضع من امارة خارجية كالشهرة والاستقراء والاولوية ونحوها لم يجز ترجيح المجاز على التخصيص لان التخصيص لا يحتاج نوعا وفي مقام المرجح فلا بد من الاخذ بذلك المرجح المتضمن لغير موجب مزيد في الطرف المقابل والمفروض عدم حصولها واذا حصل اضمونه رجحان على مضمون التخصيص هذا الكلام انما هو مبني على ما من ان ظواهر الالفاظ سواء كان في مقام الاستدلال او في مقام الترجيح لانها اعتبارها بالظن الفعلي او بعدم الظن بخلافه مرة بانها الواضع **ومن هنا** امكن القول بعدم اعتبار الرجحان الشخصي اذا لم يكن رجحانا في العرف ولو كان متعلقا بنفس المرجوح لا بمضمونه مثل ما اذا رجح المجاز على التخصيص بما لا يرجع الى كونه راجحا عند عامة العرف بل بسبب امارة غير معتبرة حاصلة للمخصوص المخاطب بالتفات حال المتكلم ونحوها فان تقديم المجاز حينئذ على التخصيص كما يطلق عن شكال بعد ما كان التخصيص عند العرف ارجح من المجاز نوعا اللهم الا ان يقرر بين المقامين بما يلزم في مقام الترجيح باعتماد على حصول مزيد الظن من اي شئ حصل وح فلا بد من الاخذ بذلك المرجح الشخصي وهذا ليس ببعيد اذ الظاهر ان حجية ظواهر الالفاظ ليست لها كحال حجية المرجحات النوعية من حيث انها ملحقة بصفة الظن وعدها تتم الظن بالمضمون من دون التفات الى نفس الحال المرجوحة لا عبرة به بظاهر **ثم** ان ما ذكرنا من لزوم مراعاة الرجحانات الشخصية المزبورة في خصوصيات الموارد وجزئيات الكلام لا يجري في النسخ وذلك مبني على عدم ثبوت النسخ بغير دليل على ما قرآن باعتبار الملازمة بين الثبوت والوقوع للتداعي على النقل فلو بنينا على امكان ثبوته بالدليل الظني كان حالها كحال غيرها في امكان رجحانه بالمرجحات الخاصة وقد يأتي ان الاجماع ظاهر على جريان اصالة عدم النسخ لان البناء على عدم ثبوت النسخ الا بالاجماع والتواتر يمنع عن جريانه مجرى الاستصحاب كما لا يخفى **واعلم** ان وجوه المخالفة للاصل ليست منحصرة في التسعة المعروفة فان الكتابية مخالف للاصل مع عرائها عنها واذا لاحظتها مع تلك الوجوه التسعة زادت على السبعة المذكورة سبعا اخرى ولم اجد احدا متعرضا لحكم التعادل بين الكتابية وغيرها ونحن قد كلمنا بعض الكلام في ذلك البحث عن الكتابة في تعريف الحقيقة والمجاز فليرجع الى هناك كما تكلمنا في حكم تعارض الاصول الفعلية مع الاصول الراجعة الى جهة الكلام كالتعارض عن السهو والنسيان والخطاء والاكراه والغفلة والكتمية عن مصلحة داعية الى خلافه ونحو ذلك مما يخرج عن مقام المنع ثم لو جعلنا التضمين حقيقة كان خلافا اصل اخر غير اصالة الحقيقة فيزيد على اقسام ثمانية اخرى ما بقي ولعرفت حكمها من المسائل فيما ذكرنا في مسائل التعادل ولعلنا نتكلم بعض الكلام في حقيقة التضمين في استعمال اللفظ في المضمن فارتقبن فرب ابتذ قد **ثم** انه قد يتحقق التعارض بين امور غير مختلفة كتعارض العرف واللغة وتعارض العرفين وبان الكلام فيها انتفى بعد الاشارة الى ثالث الوجوه والله الهادي **بقي هنا** شئ وهو ان الحقيقة بملاحظة الوضع لا الواضع الى حقيقة لغوية وعرفية عامة وخاصة والمراد

بالأول هو اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغة سواء كان منقولا او مرتجلا وسواء كان باقيا على الوضع اللغوي في العرف او كان مهجورا الا اثر على تقدير الهجر يكون اطلاق الحقيقة عليه باعتبار ما مضى وبهذا يندفع بحث المجاز العرفي بملاحظة زمان الهجر وبالثاني هو اللفظ المستعمل فيما هو الموضوع له عرفا سواء كان ذلك الموضوع له عين الموضوع له اللغوي او غيره فالنسبة بينهما عموم من وجه فانه في اللفظ المستعمل في الموضوع له اللغوي مع بقاء الوضع عرفا وهذا يجري فيما لم تعتبر وعرفا وكذا يتغاير كان في الموضوع له اللغوي المهجور كالموضوع له العرفي المنقول بالنقل وهو واضح او بغير نقل كما اذا كان اللفظ او المعنى مهجورا بان علم عدم وجوده في الزمان الثاني وبحدثه بعده والا فلا يتصور احتضار امر بالعرف دون اللغة والمراد بالعرفية الخاصة هو المستعمل في الموضوع له عند فرقة خاصة او من جهة خاصة بلوكان اللفظ موضوعا في العرف العام لمعنى لا من جهة كونهم اهل العرف بل من جهة كونهم مشتركين او من كونهم مخوتين مثلا فهذا ابعد من العرفية الخاصة على ما صرح به بعض المحققين معترضا على من فسرها بما كان واضعه فرقة خاصة وفي هذا الاعتراض نظر لانه اذا كان اختصاص لفظ لمعنى عند عامة العرف لو من جهة خاصة كان العرف بينه وبين سائر العرفيات العامة محكما ولذا يقع التعارض بين العرف العام وبين هذا النحو من الوضع ثم يحكم بترجيح على العرف العام مع ان الحكم في تعارض العرف العام والخاص بتقديم الاول على ما يأتي انشاء الله وانما قلنا بملاحظة حال الوضع لان المعتبر في العرفية العامة او الخاصة كون اللفظ حقيقة في احد العرفين في معنى سواء كان هناك واضع من اهل العرف بالمعنيين او لم يكن واضع اصلا كما اذا حصل التعين والاختصاص بكثرة الاستعمال وقد يجمع بين العرفية العامة والخاصة في تعريف واحد فيقال الحقيقة اللغوية هو اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغة والحقيقة العرفية هو اللفظ المستعمل فيما وضع له لا بحسب اللغة ثم هو اما ان يكون الوضع فيه مستندا الى عرف يختص بوقوعه في فرقة مخصوصة والخاص وهو ما كان الوضع فيه مستندا الى احد الامرين وما فعلنا احسن واسد لان العرف واللغة قد يجتمعان كما اشرنا اليه بل اكثر الالفاظ كذلك وقضية التعريف والتقسيم المذكورين كونهما متباينين كما لا يخفى وبه يظهر ما في اقسام الحقيقة الثلثة المذكورة مجانة فهو بانها تنقسم الى اللغوي وهو ما وضع عاما او خاصا كذا قالوا ولي في صحة تقسيم المجاز الى الاقسام المزبورة تامل لان المعتبر للاستعمال المجازي ليس الا المناسبة والعلاقة الثابتة بين المجاز والحقيقة وليست مما يختلف باختلاف الالفاظ والاصطلاحات بخلاف الاستعمال الناشي عن الوضع فانه مما امكن اختصاصه بطائفة دون اخرى ولعل نظر من طرد التقسيم المجاز الى ان الاستعمال في خلاف الموضوع له ايضا من الامور الاضافية المختلفة باختلاف الاصطلاحات لان خلاف الموضوع له قد يكون عند فرقة دون اخرى وفيما ذكرنا يظهر بعد التامل فساده لان هذا الاختلاف ليس مناطا في هذا التقسيم فتدبر بقي شيء وهو ان الاعلام حقائق انفاقا مع عدم كون الوضع فيها بحسب اللغة او بحسب العرف العام او الخاص فلا بد من ترجيح الاقسام والقول بعدم كونها حقائق اما الاولان فظاهر واما الاخير فلان العرفية الخاصة على ما صرح به غير واحد ان يكون الوضع فيها من قوم او فريق والاعلام الشخصية ليس كذلك ولان استعمال الاعلام في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل كان والعرفية الخاصة انما تكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل ذلك الاصطلاح وربما يدخل ما في العرف الخاص لمنع اعتبار اسناد الوضع فيها الى قوم او فريق بل المعتبر فيها عدم اسناد الوضع الى العرف العام سواء كان من قوم او من واحد وفيه نظر لان المنع من النهاية والاحكام كون الاعلام واسطة بين الحقيقة والمجاز نظرا الى اعتبار الوضع فيها اللغة وعدم كون الاعلام موضوعة في اللغة ثم نظر فيه بان هذا غير مطرد في جميع الاعلام مثل زيد وعمرو فانها مصدران من زاد وعمر ثم قال المحقق ان الاعلام بالغلبة الى الاوضاع الجديدة حقائق واما في اللغة فليست بحقيقة ولا مجاز اما الاول فلعدم كونها موضوعة لمسمياتها اللغة واما الثاني فلعدم ملاحظة المستعمل لها في معانيها مناسبتها للمعاني اللغوية اقول ما ذكره السيد لعله مراد العلامة والا ممكن ان يقال هو ظاهر المصنف صريح المحقق الشريف حيث يخرج الاعلام من الحقائق اللغوية قطعا وعلته ذلك بعدم ملاحظة كونها حقائق في معانيها جزما وفيها في الحقيقة العرفية الخاصة كما ذكره القائل لكن الشائع الصادق بها بعضهم بلا فرق وذلك لان المراد بالعلم عن الحقيقة ما كان من احدى اللغات لا كل لفظ مستعمل فيما وضع له وان لم يكن منها توضيح ذلك انه قد علم مما في البحث عن الفاظ الموضوع ان اللغة ما خوذة من لغى يلغو اذا هج بالكلام ويطلق على كل لفظ كائنا عن المقصود وقد يطلق ويراد خصوص ما بايدي العرفين وقد يطلق ويراد احد انواع ما يتكلم به كما يقال لغة العرب ولغة الفارس ولغة الترك ونحوها وقد ذكرنا ان جنس الحقيقة والمجاز ومقسمها ليس هو الاطلاق الاول ولا الثاني بل الثالث ومن الواضح ان الاعلام ليس من اللغة بهذا المعنى بل بالمعنى الاول فتخرج عن الحقيقة العرفية واللغوية باعتبار خروجها عن المقسم وبهذا يتطلع على من قال انها واسطة بين الحقيقة والمجاز ومن جعلها من الحقيقة فان مراد الاولين كونها واسطة بين الحقيقة والمجاز اللغويين وهو لا بأس في كونها حقيقة بالنظر الى الوضع العلمي والحاصل ان الاعلام غير

منه يره

من غير تحقق شيء من القرائن كالعربية والفارسية والرومية ونحوها بل الذاهب بها تنقسم على ما هو عليه جميع الامم حتى انها الداخلة على الفارسي والعربي مثلا من غير تغيير بل هذه اقسام الحقيقة **وأما مقسم المجاز** فقد فسره بما اشتمل على الفائدة بالوضع الثاني وهو ايضا لا يخلو عن مسامحة لان المجاز ليس هو الكلام المشتمل على الفائدة بالوضع الثاني بل هو الكلام المشتمل على الفائدة بالوضع الاول مع القرينة الدالة على ان المراد به غير ما وضع له اولا كقولك رأيت اسدا يرمي والقرينة هي قولك يرمي فان لفظ اسد بالوضع الاول يدل على الحيوان المفترس وبالوضع الثاني على الرجل الشجاع وقولك يرمي قرينة على ان المراد به الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس وهذا الكلام بعينه مجاز مثل ان يقال رأيت اسدا في الحمام فان المراد به الحيوان المفترس والقرينة هي قولك في الحمام وقولك رأيت اسدا في الحمام بعينه مجاز مثل ان يقال رأيت اسدا يرمي فان المراد به الرجل الشجاع والقرينة هي قولك يرمي وقد تقدم منا الاشارة الى الاولوية في المجاز فيكون المركب من حيث هو مركب على القول به موضعا لا يجوز فيه العمل وان الجواز انما هو في مفرد وهو مواضع لما ذكره السيد من حيث تعذر الجواز في المركب بما ذكرناه واما السبب الى ثلاثة اضافة الزيادة كما في قوله ليس كل شيء ينفعني كقوله تعالى واسئل القرية والفعل اي نقل اللفظ عن المعنى الموضوع له الى غيره لعلاقة من العلائق المعهودة مثل نقل لفظ الاسد الى الشجاع او الميزاب الى الماء ونحو ذلك وقد بان لك ان حصر السبب في الثلاثة جار على اصطلاح القدماء كما في قولهم الفعل لا يخلو اما ان يكون ماضيا او مضارعا او امرا ونحو ذلك من التقسيمات الخارجة عن الموضوع له الاصلي اذا لموضوع هو عدم وضع المضمن بما يشتمل المضمن بكون مجازا مع عدم وجود شيء من الثلاثة اما الاولان فواضح واما الاخير فلان المراد باللفظ معناه الاصلي فلما غايرة الاسناد ضمن شيئا فشيئا وهو ليس نقلا للفظ عن موضعه الاصلي هذا ما استفرغ فيه رأي المحققين في المضمن واما رأي من جعله من باب الحذف والتقدير المضمن فهو داخل في القسم الثاني وهو ما يجعل كلام السيد هذا دليلا على انه من اربابه هذا الرأي لكن بنقض حصره بما اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي معا فانه اما مجاز فقط او بالتقدير وعلى التقديرين فلا بد ان يدرج تحت شيء من الاقسام الثلاثة حتى الاخير لان اللفظ مع ارادة معناه الحقيقي منزل منزلة معناه الغير وكذا اللفظ المشترك المستعمل في المعنيين عند من يجوزه مجازا فانه خارج عن الثلاثة الاقسام والذي يقتضيه الحق كلام السيد بان اراد حصره بحسب المجاز بمعنى اللفظ الموضوع في غير معناه الحقيقي والمجازي بهذا المعنى الموضوع في غير محله بوضعه الاصلي يصدق على المضمن بناء على مذهب المحققين وعلى اللفظ المستعمل في معنيه الحقيقي والمجازي المحققين على مذهب من يجوزه مجازا لانه اذا لا بد في كونه موضوعا للفظ في غير محله ولو كان مستعملا في معناه الموضوع له لان هذا النحو من الاستعمال عند هذا القائل اخراج للفظ عن وضعه وهو الاستعمال في الموضوع له في حال الافراد والذي يدل على ان مراده ما ذكرناه الفرق المتقدم عليه بين المضمن والمجاز بالمعنى المشار اليه اعني وضع الشيء في غير محله فلا بد في تصحيح كلامه من استخدام او حمل المجاز في كلامه على ارادة المعنى الاعم من حيث هذا المعنى لانه معنى عام يشمل المجاز المعروف وغيره فلا مؤاخذة حينئذ كما هو واضح هذا ولا يمكن تصحيح الحصر بان يختار السيد عدم جواز استعمال اللفظ في المعنيين لان مذهب جواز استعمال المشترك في معنييه مجازا بل الظاهر بعض ما ذكرناه في دليل المانعين من كونه مجازا لتوقف على جواز الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي فهو ايضا مما يتنقض ظاهر كلامه مع ان ملاك المستدلين واحد في جواز استعمال المشترك في المعنيين فالظاهر بجوز الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي ايضا فقد تبين ان الاقوال في المقسم اعلاها ثلاثة او اربعة بالاضافة الى ما ذكرناه واستعمال اللفظ في المعنيين هو الحق الهادي بلا شك ولا خلاف ولا اشكال في وجود الحقيقة اللغوية واما الحقيقة العرفية فقد ذهب بعض المتأخرين الى انكارها مستدلين عليه باستحالة اجتماع الناس عادة على امر واحد وهو نقل اللفظ عن معناه الاصلي الى غيره وهذا مع وضوح فساده اخص من المدعى لعدم جريانه في الشيوعين وربما اجيب بالنقض بالنقل في اهل اللغة على الوضع الابتدائي وربما قيل ان هؤلاء لم يعلم الذين نقلوا وقوع المجاز في اللغة كالجويني وابي سعيد وليس ببعيد لكن المشاهد غير خصوص ثبوت الحقيقة العرفية على وجه التخصيص الحاصل من الاستعمالات المجازية هذا والانصاف ان انكار النقل في العرف بمعنى تعيين اهل العرف العام ظاهر بعض اللفظ للغير موضوعه الاصلي لا يخلو عن مسامحة لان النقل والمنقول اليه العرفيين كلها سبب الاستعمالات الآتية المعلوم بها العلم بها في ابتداء الامر ثم في خصوص وضع الحقيقة الشرعية خلافا لبعض ومن جملة المنقول اليه العام لفظ الدابة والطائرة والخابية والجوز والراوية والغائط وربما جعل من هذا القبيل غيرها مما جاء في تحريم المحارم والمحرمات من المطاعم والمشاريب سابرا لذكر ثم قال كما في الابدال مجازات بحذف اضافة ثم صارت بكثرة الاستعمال الى حيث لا يعقل منها الناس الا تحريم الفعل فالاول والكلح في الثاني والشرب في الثالث وسابر ضروب الادكاء كما يأتي في الفصل الثالث **قلت** الظاهر ان دعوى النقل لا مسرح لها في هذه الاسماء بين المنقول

محل الاعم الكلام المستعمل في غير محله

هذا

فلا سبيل لنا هنا ضرورة عدم اختصاص تلك المعاني بخصوص لفظ دون لفظ فافهم بعضوت من قولك الفاضل حظرت عليكم والذكم
ادما يؤدي هذا المؤدى كنعت ونحوه ما يفهمون من قوله حرمت عليكم امهاتكم وهكذا الى سائر الامثلة ولا اختصاص لها بمقام
دون مقام بل في كل موضع كان المقتضى لارادة العموم البرهنة حذف المقتضي كان المراد منه ذلك مثل المؤاخذة في حديث الربا على العقول
بتقديرها لا لتقدير جميع الاقارير انما المراد انما هو مستند الى بناء العرف عرفا على الحذف فالحذف مثل قولك الفاضل واسئلوا القرية والعمل
بالعرف بالتفصيل هنا فاضل ايضا وهو كما نراه لا اظهر جعلها من باب المجاز بالاضمار مع القرائن العرفية ومنها لفظ الام فانها تختص
عرفا بالمادة حضور من الانسان وان كان في اللغة لما يتناول سائر الحيوانات فيختص قولهم عند ذكر العرفية بين الام والدها بالانسان
بناء على تقديم العرف على اللغة كما بانى ان شاء الله تعالى ومنها لفظ التسعة فانها تختص عرفا فيما يتناول العدد والمحاسبة وان كان في اللغة
يختص الحمل والمراد هنا بسببه تدل على ما يتناول الجميع فلت الظاهر عدم ثبوت الفارق بين هذين اللفظين بقيد وعدم ثبوت الكراهة
في نفر الحيوانات انما لاختصاص مناط الحكم وهي الشفقة بالانسان واما تنزيل الوصية بالتسعة على ما يعم العدد سائر المحتملات فانما لقرينة
لاجل التعبير كالمفتاح بالنسبة الى الدار والا فلا يتوهم لعدم كون الدار في العرف موضوعا لما يتناول المفتاح والتردد في دخول النوابع تحت
المبيع والوصية ونحوهما من العقود ظهور حالي الموجب والقابل في الدخول الا ان يحمل التصريح بالخروج فليتبع فيه مقتضى الاحكام الاولية
انما هو لاجل كونها من لوازم الحظايا بالمتعلقة بالمبيع فتدبر ومنها الفاظ المقادير كالذراع والمثقال والحمل واضرابها فانها
تختلف بلدا او زمانا كونها محفوفا بما عرفيا بها يتناول الناقص الذي يتسامح به عرفا حتى انهم تراعوا على ما عرفي البهم ما ورد في تحديد الكر والمسافة
والبلوغ والحيض والاقامة ونحو ذلك على ما يتناول ذلك النقصان ويلزم الاكتفاء باقامة عشرة ايام الا درهما وثلثين في تحقق الاقامة
الشرعية وهكذا سائر الحدود والظاهر ان هذا اشتباه لان الحد الجامع بين الاقل والاكثر امر غير معقول على ما سبق التنبيه عليه
انتهى فكيف يكون اللفظ موضوعا لما يتناول الزائد والناقص والتزام الاشتراك اللفظي بعيد جدا بل الحلال لعدم انضباط الحد
للتسامح فيه عرفا من الزيادة والنقصان بل التحقيق على ما سبق اليه الاشارة في بحث الوضع ان هذه الالفاظ على ما هي عليها
مما تحدد من العرف والتنزيل في مجازات واقعية وحقائق ادعائية لانها لم يكن لها بقاء بحسب معانيها بلفظ
مع محافظة الاتحاد ولما لم يكن شيء انسب بها عن تلك الالفاظ تعارف عندهم ذلك الاطلاق حتى كانه اطلاق حقيقي ولذا الابعد من
حقائقها الاولية في المقامات المطلوب فيها المداقة فلو باع بعشرة الا درهما لم يجز ولذا استقر بناء العلماء على الاخذ بعد البالغ
في سائر الابواب مثل بحث الكر ونحوه الزكوة واضرابها وربما استدل على ذلك بصحة استثناء المقصة وعلى ان زيادة قافيا شاهد
على عدم الاشتراك المصور وهذا مبني على ما هو المقرر من استدعاء الاستثناء عموما استغراقيا فلم يتحقق منه فلو بني على ما نسب الى
سيبويه من صحة قولك القابل اكرم بعالا لابد من حمل العطف على الاستثناء على تقدير ثبوت الحقيقة العرفية في العدد الجامع بينه وبالله التوفيق
بل يمكن ان فذكر الشيخ في العدة والعلامة في نهاية ان خطأ بالله تعالى فانه لم يكن معهودا من الفرائض المقالية او الحالية المفيدة للعلم بالحد
حمل ما ذكر من الالفاظ على حقائقها الشرعية لانكانت تلك الالفاظ مما ثبت فيه الحقيقة الشرعية سواء كان لها معنى لغوي او عرفي مغاير
لذلك المعنى الشرعي لا ان نقدم الحقيقة الشرعية وجعلها على الحقيقة العرفية فانها تتبع الحقيقة اللغوية ام خالفت بشرط كونها غالبة عليها
على وجه تكون معها الحقيقة اللغوية مهجورة وان اتحدت العرفية فالتقديم يتوقف هذا اللوم على ما ذكره الشهيد الثاني في تمهيد القواعد
بل الظاهر بطلان الكلية على هذا التفصيل فيما ان المحكي عن قواعد الشهيد الخلاف في المسئلة الاولى في تقديم العرف على اللغة ذلك
الى تقديم اللغة وتوضيح هذا المقام يستدعي وضع الكلام في مسائل ثلث وان كان صور المادة وان الحاصل من تعارض احد الحقائق
الثلث مع الاخرى ستة الا ان المحال منها يظهر من اثنا عشر مسائل ثلث الاولى في تعارض اللغة والعرف العام واعلم ان محل الخلاف
في هذه المسئلة ما اذا كانت العرفية غالبة بحيث صار اللفظ بحيث اذا اراد منها من اللفظ عند اهل اللسان الى العرفية كسائر المجازات والدليل على
ذلك مع التصريح به في بعض والمشهور وغيرهما هو انهم ذكروا في الترجمان بين النقل والاشتراك انه على تقدير الاشتراك اي استعمال اللفظين
المعنى اللغوي القديم والعرفي الجديد يجب التوقف فكيف يتوقفون هنا على تقديم المعنى العرفي مطلقا ولو مع بقاء الحقيقة اللغوية وعدم
هجرها وربما يستظهر من بعض الكلمات عدم الفرق بين القسمين ولعله سهو بين ثم انه اذا علم هجر الحقيقة اللغوية فهل لاحظة العلم
بتاريخ الهجر وتاريخ صدور الخطاب او العلم باحدهما او عدم العلم بشيء منهما فيحصل منه امور منها العلم بصدور الخطاب مقدما على
زمان الهجر ومنها العكس وهذان لا اشكال في حكمهما وهو الحمل على المعنى اللغوي في الاول والعرفي في الثاني وينبغي القطع بخروج
الاول عن محل الخلاف لكونه كلام الاكثر والثاني عن محل الخلاف كلام الشهيد ولو بملاحظة غلبة جهل التاريخ بين افراد ما بايدينا من الخطابات والالفاظ

الكلام في تعارض اللغة والعرف العام

المنقول الى غير ما بنيا على الاصلية ومنها العلم بتاريخ سد باب الخطاب بدون النقل ومنها العكس وحكم هذين بينا واضح لان قضية اسبالة التأخر تقديم اللغة في الاول والعرف في الثاني وينبغي اخراج الاول من اطلاق كلام القوم والثاني من اطلاق كلام الشهيد بقرينة الغلبة كما مر ومنها الجهل بالتاريخ ومقتضى الاصل فيه التوقف الا ان يبنى على مجهول التاريخ على التقادم ومقتضاه الحمل على المعنى اللغوي ايضا اذا كان النقل بالتخصيص والتضييق واما اذا كان بالاستعمال الجائز فيتعين الحمل على العرف لان الاستعمال المقارن لحصول النقل المتيقن لا يعقل الا في المنقول اليه دون ما قبله فالسابق واحد من المهرجانات فضية الاصل الحمل على المعنى اللغوي لاصالة تأخر حدوث النقل عن زمان الاستعمال ثم اجابوا عن ذلك بان هذا الاصل لا يفيد الظن فعلا على ما ذكرناه والمدار ليس على الاصل بعينه بل على صفة الظن الحاصل منه قلت لا يخفى شيء من الامرين كما مر اما الاول فلان اصالة تأخر النقل معارضة باصالة تأخر الاستعمال عن زمان النقل فان كلا من الاستعمال والنقل حادث مشكوك التاريخ والاصل لا يعين شيئا من ذلك في الصورة الثالثة ثم طرد الكلام الى هذه الصورة عقلا واما الثاني فلانه على تقدير تسليم ان الاصل المذكور لا يفيد الظن هنا فلا نسلم عليه في الصورة الثالثة مع ان عدم اعتباره هنا مضاف الى ما في دعوى انا مدار العمل بالاصول على الظن الشخصي من المواخذة كما اسلفنا الكلام فيها فاصل العدم هذا هو الكلام بمقتضى الاصول واما استدل على تقديم العرف بادلة اربعة منها الاستقراء تقريرا بانا وجدنا غالب الفاظ العرفية شيوعها من عهد تقديم الزمان كما يعرف ذلك بعد ملاحظة المعاني العرفية وشيوع موارد استعمالها في كلمات الاوائل بكثرة من ذلك الحكم الاكثر مع اختلافها ايام بتقديم العرف ان لم نقل الا من الجهة المذكورة الباعثة على الظن بالمراد ومنها بعد استقراء العرف بعد زمن التبوح او قرب عاصره ومنها بناء العلماء واهل العرف قاطبة على تقديم العرف كما يظهر ذلك من ملاحظة قولهم في عبارات الوقف والنذور ونحوها ومنها الشهرة اي شهرة القول بتقديم العرف على اللغة فكونه دليلا ادعوه بدائي لكل نظر لا يخفى على المتدرب فتم من مجموع ما ذكر حصول الظن بالمراد فلكن يدخل تحت الظنون المعتبرة مشكل بناء على تحقيقه مطلق الظن بالمراد اشكل كما سبق فالاظهر التوقف فعلا

الطلاق في كلام الشيخ والعلامة والشهيد الثاني ونحوهم ممن حكموا بتقديم العرف مستدلين لذلك بارسال المسلمات منزل على الصورة الثانية والرابعة فالحكم بتقديم العرف فيها واضح الا ان بين ان زمان الصدور واتكان متأخرا عن زمان النقل فلا اشكال فيه كون المراد هو المعنى العرفي وان كان معتقدا فالامر مردد بين الحقيقة والمجاز الذي هو الاستعمال في المعنى اللغوي لان النقل لا يحصل الا بغلبة الاستعمال في المعنى المنقول اليه بحيث الحقيقة الغلبة المسلمة عن معارضة اصالة الحقيقة كما يظهر بالتدبر فيما ذكرنا من اعتبار قول العدلين في تاريخ كتاب او سنة او نقل حكم حكم قول العدلين في الاحكام وهو واضح المسئلة الثالثة تعارض اللغة مع العرف الخاص وظاهر الاكثر تقديم العرف هنا ايضا كما يظهر ذلك من كلماتهم في ثمرة البحث عن الحقيقة الشرعية معللين لهم بوجوه حمل كل كلام على اصطلاح متكلمه فانا وجدنا في كلام الشرع لفظ الكلام وجب حمله على معناه المصطلح عليه عند الفقهاء لا معناه اللغوي المستهجر بل لم نجد احدا تامل في ذلك غير بعض الفضلاء المتأخرين حيث ذكر ان ذلك على كليتهم لان مجرد ثبوت الاصطلاح في لفظ لا يخرج معناه اللغوي والعرفي منه ولا يصير حالهما حال ذلك الاصطلاح عند كل احد بل عند بعض ذلك الاصطلاح وبذلك ابطل ما ذكروه في ثمرة الحقيقة الشرعية من وجوب حمل الالفاظ الموضوعة لمعان المجتهد بها عليها عند الاطلاق الا من جهة العلم بمخالفات الشارع كانت مع اصحابها المشاركين له في العرف والاصطلاح فلا جرم وجب حمل ما اشتمل على تلك الخطابات الشرعية على المعنى الشرعي قلت لا ينبغي ان يخفى على متامل ان ثبوت الاصطلاح في لفظ كان له حقيقة عرفية او لغوية سواء كان بسبب غلبة الاستعمال العادية عن القرائن او بسبب التعيين والتخصيص تاسع المعنى اللغوي او العرفي جدا عند هذا من احب الاصطلاح لوضوح ان غلبة الاستعمال على مجرد تبدل الحدوث العلقة الوضعية بين اللفظ والمستعمل فيه عند المستعمل ومنع عن انتقال الذهن عند سماع ذلك اللفظ من ذي الاصطلاح الى ما سوى ذلك المعنى الغالب فالم يحصل النقل والاصطلاح ولا يتفق النسخ وهجر المعنى العرفي الا انتفاء الذهن الى غير ذلك المعنى الغالب فالا لفظ العرفية ولكذا نسبة بين لفظ لغوي ولمعنى مغاير له لا معنى لتوقف صحة علامة المراد منه بلا تغاير كما هو الشان والغرض في وضع الالفاظ وبالجملة لا يتعقل نقل لفظ الى معنى اصطلاح الا اختصاص المنقول اليه بذلك اللفظ على وجه يسبق ذلك المعنى من ذلك اللفظ عند سماعه بحيث يكون هو المراد منه عند الاطلاق وهجر ذلك اللفظ في المعنى الذي كان هو المراد منه قبل ذلك وهذا المعنى لا يحصل الا بغلبة الاستعمال المفيدة للظن بالمراد فان حصل الظن بالمراد من اللفظ في المعنى العرفي او اللغوي فلا اشكال في الاخذ به وان لم يحصل الظن بالمراد فلا يجوز الاخذ بشيء منهما لان الاصل عدم تعلق التكليف بالمراد واقعا وعدم حجية الظن الغير المعتبر اجماعا فالاحتياط لازم نعم لو كان المعنى العرفي اعم من المعنى اللغوي كما في لفظ الدابة بالنسبة الى ذوات الاربع فالظاهر الاجتزاء بالاتيان بفرد من افراد العام المعلوم كونه مرادا على كل تقدير ولا يجب الاتيان بالفرد المشكوك كونه مرادا لان الشك في التكليف بعد العلم بالاشتغال يقينا يقتضي البراءة يقينا وهذا بخلاف ما لو كان المعنى اللغوي اعم من العرفي كما في لفظ الغائط فانه لا يجزي الاتيان بالفرد المشكوك كونه مرادا لان الشك في التكليف بعد العلم بالاشتغال يقينا يقتضي البراءة يقينا وهذا بخلاف ما لو كان المعنى اللغوي اعم من العرفي كما في لفظ الغائط فانه لا يجزي الاتيان بالفرد المشكوك كونه مرادا لان الشك في التكليف بعد العلم بالاشتغال يقينا يقتضي البراءة يقينا

وجوب حمل كلام كل متكلم على مصطلحه مطلقا اى سواء كان المخاطب من يعتد ذلك المتكلم ام لا بان لا يكون له اصطلاح اصلا او ان يكون له اصطلاح مغاير والحاصل ان شرط حمل الكلام على اصطلاح المتكلم عدم معارضة اصطلاح المخاطب له لا موافقة الاصطلاحين فلو كان المخاطب ممن لم يكن له في ذلك اللفظ عرف وجب فيه حمل اللفظ على مصطلح المتكلم واما مع تخالف عرف المخاطب لعرف المتكلم فهو خارج عن محل كلام القوم وداخل تحت المسئلة الاتية فما ذكره قدس من انه من خطأ اهل الشاهد بين كان من اهل اصطلاح من المخاطبين لم يعرف له وجها ويمكن تنزيل كلامه على ما ذكرنا وان كان فاسدا عرفا وقد لا فرق فيما ذكرنا بين شئ من العرفيات الخاصة فلو دار الامر بين اللغة والعرف العام والعرف الشرعي وجب حمل كلام الشارع على المعنى الشرعي بل الامر به لعله اوضح ثم في افادة هذا الحمل شيئا لا بعيد فيه الحمل على المعنى اللغوي كلام يعلم تفصيله انتهى وفيه في الحقيقة الشرعية دلالة الهادي **المسئلة الثالثة** تعارض العرفين وان بعد وتحكم بعلم الثاني من الاولين وهو يتصور على وجوه ثلثة **الاول** دوران الامر بين عرف المتكلم والمخاطب هو على نحوين لان احد العرفين اما موافق للعرف العام اكلا سواء كان عدم الموافقة باعتبار عدم عرفهما في ذلك اللفظ اصلا كلفظ المن مثلا او باعتبار مخالفتهما للرواية اختلف في تقديم عرف المخاطب او المتكلم فذهب السيد وبعض من بعده من المتاخرين بتقديم عرف المتكلم عملا باصالة الحقيقة بناء على كون استعمال اللفظ في خلاف مصطلح اللافظ مجازا ونظرا الى الغلبة لان طريقة الناس مستمرة على التكلم بمقتضى اصطلاحاتهم وعدم جريهم في محاوراتهم على اصطلاحات الغير وعليه بنى تقديم العرف الخاص على العرف العام كما مر وهو ظاهر بعض المحققين من المتاخرين وذهب العلامة وثاني الشهيدين فيما حكي عنهما وبعض من بعدهما الى تقديم عرف المخاطب واستدل عليه في محكي الاول بان خطاب الشارع لابد ان يكون مبنيا على اصطلاحات المخاطبين حذرا عن الاغراء بالجهل الا ان يدل على خلافه بقرينة معينة وذيد عليه في الاستدلال بما ورد من ان بناء الشريعة والائمة كان على التكلم مع اهل زمانهم بما يفهمون وذهب غير واحد من المتاخرين الى التوقف منهم المحقق القمي في القوانين والظاهر ان محل الكلام بعد التسليم من ان المدار عند كل قوم على عرف من يقدم عرفه من المتكلم او المخاطب سواء كان ذلك عرفا مختصا بزمن مقابل العرف العام او كان مخالفا مع العرف العام وكيف كان فالاظهر ما راه المحقق القمي من التوقف وعدم ثبوت شئ مما استدل به الفريقان باثبات المدعى **اما** ما استدل به القول الاول فيرد على الدليل الاول منه ما اجاب به الموقفون من ان استعمال اللفظ في خلاف مصطلح اللافظ ليس مجازا اذا كان الاستعمال على وجه الشيوع في الاصطلاح **فان قلت** قد ذكرنا في تعريف الحقيقة ان قيد الشيوع لاخراج استعمال اللفظي لفظ الكلام مثلا في معناه اللغوي وهذا صحيح في الالتزام بكونه مجازا **قلنا** نعم لكنه انما يكون كذلك اذا كان الملحوظ في الاستعمال المناسبة دون الشيوع وهذا الفرض يكون خلاف مبنى الحقيقة مع انه على فرض تسليم المجازية فليس كل حقيقة اصلا بالنسبة الى كل مجاز لان المدار عند تقديم الحقيقة على المجاز العرفي بحيث كان احتمال التجوز مساويا لاحتمال الحقيقة عرفا لم يترجح شئ منهما على الاخر كما صرح به بعض المتاخرين في المفاتيح وعلى الثاني بان العدول المسلم من الغلبة المذكورة ما اذا كانت المكالمة مع من يتوافق عرفه عرف المتكلم واما اذا كانت مع من يخالف عرفه لعرفه فالغلبة المدعاة ممنوعة بل الظاهر عدمها وربما يدعيه بعض المحققين بانه يكفي في ذلك القدر المسلم من الغلبة في الحاق المشكوك بالغالب لا يجب ثبوت الغلبة في خصوص الموارد اعني مورد وقوع المكالمة مع من يخالف عرفه لعرفه اذا لم يكن الغالب فيه على عكس الغالب في معظم الافراد فيراعى بها تلك الغلبة **اقول** ولقد اجاد الفاضل المتامل واحسن التدقيق لان الغلبة النوعية كافية في الحاق المشكوك اذا لم يعارضها الغلبة الشخصية فاذا كان الغالب في افراد الانسان هو البياض كان ذلك سببا لالحاق المشكوك من الزنجي وان لم يكن الغالب في الزنجي هو البياض بشرط ان لا يكون الغالب فيه السواد وح فاذا كان غالب محاورات المتكلم مبتنيا على ارادة معناه في الالفاظ التي يتكلم بها اصطلاح وجب الحاق المشكوك بها وان كانت تلك المشكوك من الصنف الذي كان غلبة بها كصنف المكالمة مع المخالف في الاصطلاح لكن النظر الادق والتامل الاصدق يابى ذلك بخلاف ما ذكره في المقام **اما اولا** فلان الغلبة في النوع لا تستلزم كونها سببا للالحاق مشكوك كل صنف منه بل مع الجهل بحاله ذلك الصنف فلو علم بحاله وانه ليس فيه تلك الغلبة فالظاهر ان الحكم ح مثل ما لو علم بغلبة الخلاف التي اعترف بعدم افادة الغلبة النوعية للظن مع وجودها لحصول الظن من الغلبة بالوقوف على احوال سادات المشكوك فيه لسائر الاصناف فمع العلم بعدم السادات لا يحصل الظن سواء كان عدم التسوية باعتبار العلم بانتفاء صفة الغلبة او بغلبة الخلاف المتربة وذلك ان وجدان صفة الغلبة اعني مشاركة اكثر افراد الكلي في حكم للظن كونها سببا للظن بانضمام الفاقد الى الواجد لذلك الحكم فاذا وجد ذلك الحال بعض اصناف الكلي مغايرا لحال سائر الاصناف اما في عدم الغلبة او في غلبة الخلاف فلا الظن بانضمام ذات الكلي من حيث هو لذلك الحكم ظوبا بل غالبا فان العالم حاضر ثم رايتا وغائبات العرفان مثلا مختلفة غير غالبة فيه الحصول العلم بحصول الظن بحوضة الغرب المشكوك العرابي **واما ثانيا** فلان الغناء ليس من باب ما ذكره بل من باب اختلاف الصنفين واختصاص الغلبة باحدهما

دون الاخر لان المكالمة مع كل من الموافق فی الاصطلاح والخالف لیست صنفا مستقلا وغلبة ارادة المعنی المصطلح فی احدهما لا یوجب الحاق الفرد المشكوك من الصنف الاخر بالغالب لو كان وجود ذلك الصنف فی الخارج اغلب واكثر من هذا الصنف الاخر بكون معظم محاورات الانسان مع اهل اصطلاحه وكون الغالب ارادة المعنی المصطلح لا یوجب الحاق المكالمة مع خارج الاصطلاح بها مع ان دعوی ان محاورات الانسان غالبا تكون مع اهل اصطلاحه ممنوعة جدا فی حق كل شخص فضلا عن معرض المنع خصوصا اذا كان ذلك الانسان رئیسا وكانت المصطلح به لفظا معینا والفاظا معدودة فاذكر الجماعة فی هذه الغلبة المزبورة فی محلها ثم ان ذلك المحقق انما ذهب الیه بعد الخلاف فی تقدیم العرف الخاص علی العرف العام فانه یرفع ذلك الامر من جهة ظهور كلام المتكلم فی كلامه علی مصطلحه وهو بینه جار فی المقام وانت خبیر بان تقدیم العرف الخاص علی العرف العام الذی لا خلاف فیه لا یشمل ما نحن فیه كما بینا علیه فی المسئلة السابقة فارجع وتامل وقیل بتقدیم عرف المتكلم بارادة ما یوافق عرفه الخاطب یحتاج الی القرینة لاحالة الذهن ولو لم یكن مجازا والاصل عدمها ورد بانه یجاب بان ذهن المكالمة مع من یخالف عرفه لعرف المتكلم قرینة علی ذلك وهو محتمل لان یكون قرینة واما لتوقف عدم القرینة لانتفی فی قرینة حال موجودة فی خبیر بتمامه والصواب فی الجواب هو ان ارادة عرف المتكلم انما یحتاج الی القرینة فاما لتوقف عدم القرینة معارضته بالمثل فتم واما لا فلا علی تقدیم عرف الخاطب بل لتوقف لزم الاغراء بالجهل فواضح الجواب لان الخاطب اذا كان عالما باصطلاح المتكلم ونصب قرینة علی ارادته كما هو المفروض فی محل البحث لم یلزم الاغراء بالجهل وانما یلزم ذلك مع جهل الخاطب ومع عدم نصب القرینة له علی المراد ومما ذكرنا یظهر الجواب عن الاستدلال الثانی ایضا مع عدم ظهور وجه ظاهری لاصل الاستدلال كما لا یخفی هذا واعلم ان عدة المسئلة انما تنفع فی الادلة الشرعیة لان تقدیم عرف المتكلم علی القول به مشروط باحراز علم الخاطب بعرف المتكلم واحراز علم المتكلم بعلم الخاطب بهذین الشرطین خصوصا الاخیر فی غایة الاشكال فضلا عن موارد الشك لا بد من الوقف علی جمیع الاقوال سواء قلنا بجریان اصل العدم فی علم الامام علیه السلام لان الشك فی الشرط یستلزم الشك فی المشروط واما الفارق الثالث بین عرف المتكلم او الخاطب بین عرف البلد والمكالمة والظاهر هنا ایضا التوقف وترجیح عرف البلد مع عدم القول به اذا شذ وندر غیر ظاهر الوجه نعم یمكن دعوی الغلبة بحیث یجری مجری الاشتراك ولا اصل یرجع الیه فی شیء من المقامین فلا بد من التوقف والفارق الرابع الفارق الرابع بین عرف الخاطبین ان یدعی بان علم انه لا عرف للمتكلم فی ذلك اللفظ او كان وعلم بعدم ارادة عرفه والا فیندرج تحت الوجوه المتقدمة والتحقیق فی ذلك ان ذا البحث عن استعمال اللفظ فی اكثر من معنی واحد فنقول فان معنا من ان كان الخطاب بمجملا وان جوزناه حقیقة فلا بد من الحكم بانه الاصل فی المشترك المجرد عن القرینة اذ الاصل كونها لاستعمال وحملا الی ان یثبت ارادة المتعدد ویظهر بهذا الاصل عن الحمل علی كل ما تقدم حمل الخطاب علی المتعارف عنده لانه الظاهر عنده وبقبح ارادة خلاف الظاهر من الحكیم بلا نصب قرینة ولانه لو حمل اما علی عرف معین منها او علی الجمیع او علی معنی خارج عنها والكل باطل لاستحالة الترجیح بلا مرجح والقطع بانتفاء المراد من كل ما تقدم واجیب عن الدلیلین بما ذكره من الدلیلین ثم استدل العبد علی ما ذكره بالدلیل الاول وتبعه فیه المحقق القمی من العلامة وربما یناقش فی اختیاره من عدم جواز استعمال المشترك فی المعنیین الا مجازا الا ان مقتضی مسالة التحقیقة حمله علی ارادة احد المعنیین وتعارضهما لاختلاف حال الخاطبین قرینة علی ذلك فهو علی اصله من كون المشترك مجازا فی المعنیین معتبر وكذا علی اصل الشیخ فان الخطاب المجرد عن القرینة المعتقدة محمول علی جمیع محتملاته جمعا او تخییرا اذا كان الوقت وقت الحاجة وغیر مع القرینة كما لا یخفی وبنی ان اصل التحقیقة فی هذا المقام لا ینهض من وجوده عدم ما یلزم علی تقدیر اجراء اجمال الخطاب بتعذر العمل بالخطاب بحمل اللفظ علی المعنیین وانكان مجازا ترجیحها الاستعمال علی الاجمال الا ان یقال ان العمل باصل التحقیقة یختلف باختلاف المقامات فقد یكون فائدة العمل بها اجمال اللفظ وغیره ما لا یخفی لان ما ذكر اعتبار اصل التحقیقة لا بنائی ولی مثل ذلك وهذا نظیر قول من یری وجوب تعلم الخبر النافی ظاهرا من الاجماع معللا بحمله علی خلاف ظاهره بقرینة الاجماع لیتطبق علی المذهب نظرا الی ان نصب الخبر بما امكن ولا یحمل علی خلاف الظاهر الی من طرحه وقد بینا فی محله ما لا بنائی علیه مضافا ان سقوط اصل التحقیقة لا یكفی فی حمل اللفظ علی المجاز وترجیح الاستعمال علی الاجمال لا یصلح دلیلا علیه وبنی ان اصالة التحقیقة مما ربنه بان الاصل فی الخطابات البیان وقد ذكر الغلبة وهی دارة علی اصالة التحقیقة عند التعارض كما فی المقام وغیره لا دلیل علی اعتبار هذه الغلبة وستجیء تمام الكلام فی هذا المقام انشاء الله العادی بل بعضهم احتج فی ثبوت التحقیقة الشرعیة عند الشك بان ذكرها وتفهیم المسئلة یتوقف علی الكلام

في تحديد الحقيقة الشرعية

اما الاول فالمراد بالحقيقة الشرعية المتنازع فيها على ما ذكره الفاضل الباغنوي هو اللفظ المستعمل فيه وضع اولي شرعي هذا الحد عندي غير سديد من وجوه احدها انه اعادة لتعريف مطلق الحقيقة وزيادة هي بمنزلة الفصل مساوية للمحدود في النوعي والخفاء وهذا خروج عن وظائف الحد واما اولا فلان تحديد النوع انما هو بعد الفراغ عن معرفة الجنس لانه سبب لاشتمال محله الجنس بل ينبغي اشتماله على نفس الجنس واما ثانيا فلان ثالث زيادة ونقصا في ذلك التعريف مع ان مدلولها النوعي لا يزيد على مدلول المحدود وهي الشرعية فاشبهان يكون تحديدا لذاته وربما الثاني انه مشتمل على مجاز بلا قرينة وهو لفظ الشرع اذ المراد به هو الشارع لعدم مساعدة الاصطلاح على تسمية الوضع المنسوب الى الشرع كالحقيقة المنسوبة شرعية الثالث ان استعمال الكلي في الوضع لا يحصل الا بعد تأمل وتركيب مثل حمل كلمة على التسمية والتزام اطلاق المستعمل فيه وغيرها مما ذكروه في تعريف الحقيقة المطلقة باللفظ المستعمل في الوضع الاول الرابع ان اللفظ المستعمل في المعنى الشرعي بعد حصول النقل بغلبة الاستعمال لا يتناوله لانا نطالبهم على التعيين الحاصل من الاستعمال الا مجاز لا جامع بينه وبين الوضع بمعنى التخصيص والتعيين كما مر في تعريف الوضع فيلزم استعمال اللفظ في المعنيين بلا قرينة فهم وقد اورد عليه بانه يخرج المنقولات الشرعية حقيقة كانت او مجازية مع ان الملحوظ في المنقول هو الوضع الاول المنقول منه الذي ليس بشرعي وهو ضعيف لان المراد بالوضع الاول الوضع المختص بالحقايق احترازا عن الوضع المجازي كالوضع الاولي الابتدائي والاجدر مبنى على حمل الوضع على المعنى الثاني فافهم وعرفها في محكي النهاية بانها اللفظ المستعمل شرعا فيما وضع له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وهو ايضا معيب من وجهين الاول ان قوله شرعا قيد للاستعمال فالمراد ان كون الاستعمال من الشارع غير معتبر في الحقيقة الشرعية لوضوح ان المعتبر فيها كون الوضع من الشارع لا الاستعمال فلو كان الواضع والمستعمل بعض المشرعة كفى في كونه حقيقة شرعية ولا بد من الشرع ما بهم المشرعة فمع عدم تحققه في نفسه لعدم العبرة باستعمال المشرعة اياه حتى لو استعمله الدهري بناء على ان ما اختص بالحقيقة المشرعة لان ذلك الاصطلاح في كلام اشارة الى اصطلاح اهل الشرع المذكور سابقا وبعد عموم الشرع المشار اليه للمشرعة يندرج اللفظ المستعمل فيه ما وضعه في اصطلاح المشرعة في التعريف لا شك بطلان عليهم اهل الشرع وثانيا ان المعتبر اعني ابتداء الاستعمال هنا وان كان معتبرا في تعريف مطلق الحقيقة على ما ذكره فيما بعد لان الوضع الشرعي لا ينفهم الى اصل اي حقيقة لغوي اي مجازي حتى يتوسل به لخروج الثاني بعيد ولا فائدة فيه سوى ان يلتفت بل المهم الاحتياج اللغوية وذلك لان اللفظ المستعمل في ما يناسب الموضوع له مجاز لغوي سواء كان اللفظ والمعنى كلاهما مستعملين او معرفين في اللغة والعرف او مختلفين فاستعمال لفظ الصلوة في خلاف ما وضع له شرعا ليست مستعملة في الموضوع له الشرعي الثاني خرج بحسب الاخراج ان نعتبر في الحد وعنه يظهر ان حمل استعمال الشارع لفظ الصلوة في الدعاء على النقل بالحقيقة الشرعية مجاز لا شرعيا كما في كلام غير واحد ليس على ما ينبغي والحاصل ان المجاز اللغوي عبارة عن كل لفظ مستعمل في خلاف الموضوع له سواء كان ذلك الوضع له معناه لغة او عرفا عاما او خاصا وسواء كان اللفظ تماما يعرفه اهل اللغة ايتهم لا يفصل على كل لفظ مستعمل في غير معناه ملاحظة علاقة كل مجاز لغوي لا شرعي فافهم وذهب المهذب بعض الحقيقة الشرعية اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلق فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه من غير بعد الاخطاء حتما فيه من التطويل الغير اللايق بالمحصل ان الفعل من الامور المعتبرة في الحقيقة الشرعية وتوجيه العبد قد لا يبان الواضع من الحقيقة الشرعية لما كان منصرفا في المنقول المختص المتعريف به لا يندفع به ما قلنا الان ذكر شئ غير معتبر في الحد لا يجدي نفعا ولو كان من مقارنات وجود المحدود فافهم مع ان ظاهر النقل الوضع والتعيين وذكر اعتبارها اشكال اوضح وثالثا ان الحقيقة لا تنتظم الا بالاستعمال وليس في الحد اشارة اليه والاحسن تعريفها باللفظ المستعمل في المعنى الكلي الذي يتعين له لسان الشارع او في زمانه وتقييد المعنى بالكلي لاخراج الاعلام الشخصية وضعها النبوية كالحسن والحسين فقد يستغنى عن التقييد بالكلي واعتبار حيثية الشرع في الوضع وغيرها فتدبر لان الحيثية التقييدية هنا لا معنى لها والتعليلية تما لا يناسب عليها ظاهر الحد مضافا الى انتقاض الحد بلفظ امير المؤمنين حقيقة الذي وضعه النبوة لعلية لان هذا الوضع وضع صادر من جهة تشريع الاحكام وتبليغها كوضع لفظ الصلوة لمعناها فتدبر وبالجملة لم اجد حدا للحقيقة الشرعية جامعا مانعا سالما عما يجب مما ظهر الحد عنها غير ما ذكرنا والمراد بالشارع هو النبوة واعلم ان المراد بعلاقة مجاز ما يبتنى عليه تجويز الشخص نوع علاقة وهو غير بعيد خصوصا على القول بان المتنازع فيه هو التعيني والا لم لان الالفاظ المتنازع فيها الموجودة في القرآن مستعملة في المعاني الجديدة فعلى القول بالوضع يكون الواضع هو الله تعالى وعلى ما بينا انه يتعين نصب قرينة لانا نطالبهم على النبوة بجاز يجب صون الحكيم عنه ويمنع المجاز به لان المدعى هو حمل الشرع

اى الطريقة الاجتهادية المعمولة للمتكلمين واطلاقه على النبوية حقيقة لا يجدى نفعا لو فرض مجاراة اهل الشرع وجوده فاطلاقه عليه هنا بناء على عدم تفويض الاحكام اليه يكون مجازا كما صنعه بعض المحققين مستدلا عليه باسناد الجعل اليه فيه كما فى قوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية **قلت** يمكن ان يكون الاطلاق عليه حقيقة لان تعلق جعل الله واتيانه انما هو بنفس الاحكام دون الآيات الاحكام المعمولة المعبرة فى نفس الامر لا تسمى شرعا وشريعة الا بعد بلوغها ووصولها الى العباد فالشارع بمعنى جاعل الشرع ايته لهى الآيات النبوية وانكان اطلاقه عليه حقيقة باعتبار كونه جاعلا لنفس تلك الاحكام التى جاملوا عليها الشرع بعد بيان النبوة ثم ان الحقيقة الشرعية يراد بها الاسم الشرعى والموضوع الشرعى فقد سبق ان المعتزلة الحقيقة بنفسه وغيره والحقيقة الاصولية هى الموضوع المبتدء الذى لا يعلم اهل اللغة لفظها سواء علموا معناها ام لا وهو بنفسه يغير المتناولان فى شرح المشرح ومنتزع العمدة بما لا يعلم اهل اللغة لفظا ومعناه او كليهما وهذا التفسير على ما صرح به المحقق الشريف اعم من تفسير المتناولان لانه على الثانى قد يكون منقولا وقد يكون موضوعا مبتدءا **اقول** اذا كان اللفظ معهودا فى اللغة كان موضوعا لمعنى لا محالة ثم اذا وضع ذلك اللفظ شرعا لمعنى غير معلوم لاهل اللغة كان منقولا فما معنى قوله وقول المحشى الشيرازى بعدا لم يحصل المنقول وغيره نعم يتم ذلك لو كان المراد بمعلومية اللفظ عند اهل اللغة معلوميته مجملا وهو بعيد عن مجارى العادة ولا محصل لمرادهما اذ لا معنى لمعلومية اللفظ المجمل الغير الموضوع لمعنى الا ان يكون المراد بالموضوع المبتدء ما كان موضوعا للمعنى الشرعى بدون ملاحظة المناسبة للمعنى اللغوى سواء كان تماما لا يعرفه اهل اللغة اصلا او كان موضوعا عندهم لمعنى اخر ونقل الى المعنى الشرعى من غير ملاحظة المناسبة فيرتفع ما ذكره المحقق الشريف من انه على تقدير معرفة اللفظ دون المعنى عند اهل اللغة يجوز ان يكون من الموضوع المبتدء ثم ان لا يكون كذلك **واما** ما ذكره الفاضل المحشى فلعله مبنى على عدم اصابة المحقق الشريف فى النقل فانه صرح على هذا التقدير بجواز ان يكون اللفظ من المنقول لا بد ان يكون من الموضوع المبتدء فلا يشتبه عليه عبارته هذا التوجيه فليفهم الآن بدعوى ان المنقول اسم فى الاصطلاح الذى لوحظ فيه مناسبة وضع اسم فينطبق على ما وجهنا به كلام المحقق الشريف وحاصل الفرق بين كلاميهما بالعلو والفصل احدر وكلام المحقق قابل للتوجيه لعدم النقض بخلاف كلامه فانه صريح فى النقل فلا يقبل التوجيه الاول بل الثانى والحقيقة الغير التقديرية ما يعلم اهل اللغة لفظه ومعناه معا من دون وضعه لمعنى المنقول وخص المعتزلة الحقيقة التقديرية بغير اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والصوم لزعمهم انها مما يعرفها اهل اللغة لفظا ومعنى بخلاف اسماء الذات كالمؤمن والكافر فرد الايمان والكفر فانها موضوعة مبتدئة من حيث اللفظ او من حيث المعنى او من الحيثيتين كما وجدناه زعموه كما صرح به غير واحد الا ان بطلان القول والصوم معناهما الشرعيان فضلا من الدعاء والامساك اللغويين لانه زيادة الخصوصية لا يوجب تغيير المعنى واسما فيما تماما بعرفهما اهل اللغة لفظا ومعنى ولون الحلة وهكذا سائر اسماء الافعال بخلاف مثل الكفر والايمان من الفاظ الاعتقادات فان معانيها امور قلبية متعلقة بامور مجهولة لاهل اللغة قبل ظهور الشرع والاديان راسا **الثانى** ان محل النزاع ليس هو خصوص لفظ الصلوة والصوم فلا بد من بيان ما هو المناط والضابط فى محل الخلاف والذى يقتضيه ظاهر عبارة العضدى وصاحب المعالم انه كل ما ثبت فيه الحقيقة المشرعة من الالفاظ وهذا على اطلاقه غير بين لانه كثيرا من الالفاظ التى ثبت الحقيقة المشرعة لم يعلم استعمالها فى تلك المعانى فى زمان الشارع راسا فضلا عن الوضع والاستعمال الا بالاسباب مثل كثير من اصطلاحات الفقهاء والمشرعة فى ابواب الفقه من الطهارة الى الديات واذا اسقط بعض المحققين لا بد لنا بطرح كون العبرة بها فقال ما حاصله ان كل ما اجتمع فيه امور ثلثة يجرى فيه الخلاف **احدها** التداول فى لسان الشارع **والثانى** بلوغ التداول الى حد الحقيقة **والثالث** ثبوت استعمالها فى المعنى الشرعى فى زمان الشارع على وجه يظن منه تحقق الوضع واستحبر بان الامرين الاولين لا اساس لهما بملاك البحث فان المعتبر فيه كون اللفظ والمعنى متداولين فى زمن الشارع على وجه يظن معه ثبوت العلاقة الوضعية بينهما سواء كانت فى نفس المشرعة بحد تداولا تاما او سواء بلغ التداول الى حد الحقيقة ام لا نعم الظاهر ثبوت الملازمة العادية بين التداول فى لسان الشارع والحقيقة المشرعة فان نظر الى هذه الملازمة لوجاهة الاكتفاء بالتداول فى لسان الشارع وعدا عنها كونه حقيقة عند المشرعة او من الالفاظ المتداولة عندهم فى المعنى الجديد بدلا عما الثالث اعنى كثرة التداول والاستعمال فى لسان الشارع فان كان النزاع فى التعيينى خاصة فاعتباره فى الالفاظ المتنازع فيها حق لازم وان كان فى الاعم منه والتعيينى فالظاهر عدم العبرة به بل يا صل الاستعمال كما سيعرف من الادلة الخاصة بالوضع التعيينى ويتفرع على هذا الضابط خروج الفاظ اكثر المعاملات اذ لم يثبت كثرة استعمال الشارع ايا ها فى معانيها المتوهمة حقيقة فيها عند المشرعة بناء على كونها كذلك على ما يظهر من مثل الصدوق والشهيد حيث يعترفون

بانها حقائق في معانيها الصحيحة فلو قيل انها موضوعة عند المشرعة للاعم كما لعله الاظهر كان خروجها عن محل النزاع اوضح ضرورة
اتحاد معانيها عند المشرعة لمعانيها في اللغة والعرف العام ثم الظاهر انها جعلت من الالفاظ المعاملات بقاء على معانيها عند المشرعة
لمعانيها اللغوية مثل الطلاق والنكاح وسائر ما تشترك هي بنفس الصحيحة من العقود والايقاعات فلا يدخل في دخول هذه الجملة محل النزاع
من احراز ذلك واستعمالها فيها في زمان الشارع والاضافة عدم العلم باصل الاستعمال فضلا عن كثرته **والعجب** ان المحقق القمي
مع جعله مناط ثبوت الحقيقة الشرعية الاستقراء بمعنى غلبة استعمال الشارع اللفظ في معناه الجديد اختار في المعاملات ثبوت الحقيقة
الشرعية لما عرفته من استعمال الالفاظ المعاملات في معانيها الجديدة الثابتة عند المشرعة غير ثابت في لسان الشارع رأسا فكيف
عن كونه على وجه الغلبة والاستقراء ومما ذكرنا اتضح لك بطلان ما ذكره بعض الاعاظم من ان دليل الطرفين منطبق على هذا الضابط الكلي اذ لم يجعلوا سببا من الالفاظ
بخصوصه محلا للنزاع فلو قام دليل على ثبوت الحقيقة الشرعية في خصوص بعض الالفاظ كالمؤمن والكافر والقرآن والبيت والصلوة
والصوم لم يكن منطبقا على المدعى كما اتضح ان التفصيل في الثبوت بين الالفاظ المبتلى بها في كل يوم وغيرها ليس تفصيلا في المسئلة بل
قولا بالاثبات المطلق في المتنازع فيه لان الالفاظ الغير المبتلى بها ليس مما كثر استعمالها في المعاني الجديدة في زمان الشارع فتكون
خارجة عن محل النزاع **الثالث** ان الالفاظ المتنازع فيها في لسان الشارع واستعماله الدائرة بين احوال ثلاث **احدها** ان يكون المراد
بها في لسان الشارع المعنى اللغوي **والثاني** ان يكون المراد بها المعاني الشرعية كذلك **والثالث** ان يكون المراد بها المعنى اللغوي تارة
والشرعي اخرى اما الاولان فمع وضوح فسادهما وضوح البداهة بخلافهما وصراحة الآيات في كذبهما لم يقل بهما احد ويكفي في فساد الاول
قولهم افعلوا الصلوة في غير موضع من الكتاب العزيز وفي فساد الثاني قوله جل ذكره انا قد رأيناهم يصلون على الميت فتعين الثالث
وعليه فزيادة المعنى الشرعي الجديد يتصور على وجهين **احدهما** ان يكون حقيقة بان يكون المراد باللفظ هو المعنى اللغوي ويكون الزيادة
شرطا خارجيا مستفادة من المقيد المنفصل او المتصل نظير تقييد المطلقات العرفية بالقيود المتصلة او المنفصلة على ما هو الحق المحقق في محله
من عدم استلزام ذكر المطلق وارادة المقيد بعنوانه العهد مجازا **والثاني** ان يكون مجازا بان يكون المراد باللفظ هو خصوص المعنى الجديد
بعلاقة الكل والجزء او بعلاقة الحال والمحل كما قيل او بعلاقة الكلي والفرد بناء على كونه علاقة مستقلة واختلفوا في ان الثاني هل يقوم
بالاول والثاني وظاهر المصنف على ما فهمه المحقق الشريف من قوله وكيف كان الخ هو الاخير وان الاول لا يقول به احد وقد اعترف به
سلطان العلماء وقال المشهور اختيار الفاضي هو كونها مجازات لغوية واتم بذلك على خلاف المشهور اعتراف الفاضي على ما قيل بخصوص
المعاني اللغوية في مقام استعمال الشارع احد دليلا على خلاف المشهور اعتراف الفاضي على ما قيل بخصوص المعنى الجديد
على الاذكار المخصوصة وهو عين الدعاء بانها باقية في المعاني اللغوية وان زيادات شروط والشروط خارج ووجه المحقق الشريف بانه
قد يرد دليل الخصم باحتمال لا يعتقد وليس بلازم ان يكون ذلك الرد مذهب الراد انتهى حيث كان كذلك فهذا التوجيه وغايته خروج
عن ظاهر كلامه الاضافة ثم لو كان في عبارة الفاضي صراحة بالاول كان ذلك التوجيه حسنا وخرج عن المجازفة والذي يمكن به الجمع بين ذلك
الاعتراض وبين قوله بالمجازية هو البناء على كون الكلام المطلق موضوعا للمهية بوصف الاطلاق فان بناء لفظ الصلوة على معناها اللغوي
حينئذ لا ينافي صيرورته مجازا اذا اريد به ذلك المعنى مشروطا بشروط زائدة الا ان تسميته ذلك بالبناء في المعنى اللغوي على هذا
المعنى لا يخلو عن مسامحة على ان تقدير فلا بد من الاعتراض عن ظاهر بعض ما حكي عن الفاضي وظهر الثمرة بينهما انه على الاول يتم ما
ذكره في ثمرة النزاع من حمل الاستعمالات المجردة عن القرينة على المعنى اللغوي على قول الفاضي وعلى المعنى الشرعي على قول المشهور مع
قطع النظر عما يأتي من وجوه المناقشات في ذلك واما على الثاني فلا لان لفظ الصلوة على مذهب الفاضي يكون مجازا مشهورا في كلام
الشارع كالامر المندوب فلا بد من التوقف عند عدم القرينة لا الحمل على المعنى اللغوي كما هو واضح ومن هذا يظهر ايضا ان مذهب
الفاضي هو الاحتمال الثاني الذي ادعى السلطان والمحقق الشريف عدم كونه مذهبا لاحد تم والله الهادي **الرابع** ثبوت الحقيقة الشرعية
في الالفاظ المتنازع فيها يتصور على وجوه ثلاثة **احدها** ان يكون ذلك بتعيين الله تعالى وتعيين رسوله **والثاني** ان يكون بتعيين
تلك الالفاظ لتلك المعاني من كثرة الاستعمال فيها في كلام الله ورسوله **والثالث** ان يكون من مجموع استعمال الله ورسوله
والتعيين وما ذكرنا من الحد يشمل الثلاثة كما لا يخفى واما حدود العموم فظاهر جلها او كلها الاحتراز بالقسم الاول وما استثناه
احسن اذ المقصود من النزاع استكشاف حال الاستعمالات المجردة عن القرائن في كلام الله ورسوله من حيث الحمل على المعنى اللغوي
او الشرعي كما صرحوا به في ثمرة المسئلة والاقسام الثلاثة مشتركة في ذلك كما لا يخفى ويمكن ان يكون تركهم التصريح بالتعميم اتكالا على
وضوح الحال وتنقيحا ما ذكرنه في الثمرة **الخامس** ثمرة المسئلة على ما ذكروه المعتد بها الاكثر بالقبول هو حمل الالفاظ المجردة

عن القرینة علی المعنی اللغوی بناء علی القول بالنقل وعلی المعنی الشرعی بناء علی القول بالثبوت فان المحقق الشریف فی شرح مختصر
اذا وجدناها ما الفطر هذا اشارة الی فائدة الخلاف فانا ان قلنا ان الشارع وضعها لهذه المعانی علی احد الوجهین اما بالتعیین
والتخصیص فاذا وجدناها فی کلام مجردة عن القرینة حملناها علی المعانی الشرعیة اذ الظاهر انه یتکلم باصطلاح نفسه هذه المعانی هی المحافظ
بالقیاس البرهان فلنا بعد الوضع حملناها علی المعانی اللغویة لانه یتکلم علی ما کان اللغة وهذه هی المحافظ بها انتهی وفیه نظر من وجوه علی
الثمرة اشکالا لاحد منها ما ذکره بعض المحققین من عدم تمامیته علی تقدیر کون الوضع تعیینیا کما هو مذهب جماعة من المتاخرین لعدم
انضباط تاریخ الغلبة ولانا تاریخ صدور الخطاب فینبغی التوقف فی الحمل فیتم اورده علیه بان مقتضی الاصل تاخرها فیتعین ان یکون
کانت المعنوی ثم لجابر عنه بان الغلبة لیست امرا تحصل فی ان واحد فلا وجه لفرض تقدمها تاخر الاصل المزبور ولا بهذا الظن ایضا
مشروط بعدم تاخر لانهم فی اللفظ الوارد فی روایات متعددة لاشتباه المقارن بالغلبة مع غیرها تاخ اقول اما اصل الاشکال علی
الثمرة فلا وضع له لانه علی تقدیر ما ذکره انما یتجه فلا یتجه بطلانها راسا لامکان العلم بتاخر تاریخ الاستعمال عن حصول
العلائم الوضع بالغلبة ولو فی الجملة خصوصا فی السنن النبویة الواردة بعد استقرار امر الشرائع الواردة بعدها الی زمان نزول النبوة
ودعوی عدم امکان العلم بذلک ولو فی الجملة مما لا ینبغی صدورها عن عاقل مع ان حصول العلائم الوضع بغلبة الاستعمال مما لا یتوقف
علی انقضاء دهور کثیرة ومضی سنین عدیدة لانا اذا وجدنا لفظا قد استعمل فی خلاف الموضوع له بقرینة متصلة قرنا او قرنین بحیث
الذهن عند سماع ذلک اللفظ المجرد الی ذلک المعنی المجازی بحیث لو کشف عن کونه ذلک فی عرض ایام او اسبوع او شهور او سنین فلا یکون
للسامع شک فی الثمرة لاجل الجهل بتاریخ الغلبة وتاریخ الاستعمال نعم انما علی تقدیر صحتها یجری علی تقدیر کون الوضع تعیینیا
لان تاریخ التعیین ایضا غیر معلوم ولم یدع احد من المثبتین تاریخا معینا لکنه هو ان الوضع علی تقدیر کونه تعیینیا فالظاهر ثبوته
فی اقل زمان البعثة وبلوغ الاحکام مما لا ینبغی عدها برهان ولا یعتبر ان اذن الجائز طرق الوضع فی اثناء البعثة عند اشتداد
الحاجة الی التعبیر عن المعانی الجدیدة بکثرة سئوال المسلمین ونحو ذلک مما یجعل ما ذکره فی الثمرة دلیلا علی نفی المثبتین والنافین علی
ثبوت الوضع فی اوایل الاسلام وبعد المساعدة علی هذا الاتفاق اشکال یکون دلیلا علی ثبوت الوضع فی اوایل الاسلام علی
تقدیر التعیین کذلک یدل علیه علی تقدیر التعیین واما الایراد فلان تاخر الاستعمال عن زمان النقل فی کل لفظ
مشکوک المراد معارض بتاخر اللفظ الاخر عن ذلک الزمان وکذا تاخر زمان النقل عن الاستعمال فی کل لفظ مشکوک
معارض بها فی لفظ اخر فکل من الاصلین مبتلی بالمعارض فی نفسه فلا یمکن اثبات التقارن لهما علی القول بانه خلاف الاصل بل
التاریخ ایضا وان شئت فقل ان اصالة التقارن فی کل من الاستعمالات المجهول معارضة بها فی الاخر واما الاجوبة التی اجاب بها عن
الایراد فهی فی غایة السقوط اما الاول فلان المقارنة الثابتة باصالة تاخر الحادث ملاحظ بین صدور اللفظ بین العلائم الوضع
الحاصلة بالغلبة لا نفس الغلبة وان شئت لاحظها بین صدور اللفظ وبین الاستعمال الاخیر الذی یحصل به الغلبة فیتعین
بذلک کون ذلک الاستعمال هو الجزء الاخیر لعلة حصول الغلبة واما الثانی فلما مر غیر مرة من ان التعویل علی الاصول لا یناط بالظن
الفعلی واما الثالث فلان الاشتباه المقارن بغیره لا یوجب انتفاء الثمرة وانما یوجبه اذا کان الاشتباه هذا سببا
للوقوف فی جمیع الاستعمالات المشکوکة لانتفاء العلم الاجمالی بمقارنة بعضها للنقل المقتضی للحمل علی المعنی الشرعی وفساده واضح فلا
حینئذ من الجمع بین مراعاة هذا العلم الاجمالی وبین ما یقتضیه الاصول والقواعد المعتمدة بعد البناء علی التوقف والاجمال فی
الکل وبذلک یتحقق الثمرة المزبورة فی الجملة والحاصل انه لو بنی علی عدم ثبوت الحقیقة الشرعیة مطلقا فالاستعمالات المشکوکة المراد
تحمل علی المعنی اللغوی جدا واما اذا بنی علی الثبوت فان علم تاخر الصدور عن النقل حمل علی المعنی الشرعی وان جهل السبق واللحوق فلا
بد من التوقف والرجوع الی القواعد المعتبرة مع مراعاة العلم الاجمالی بان المراد فی بعضها هو المعنی الشرعی نظرا الی مقارنة صدوره
بعضها للنقل ظنا المقتضی للحمل علی المعنی الشرعی فی الجملة ولا یذهب علیک ان هذا غیر ما ذکرنا من عدم ثبوت التقارن بالاصلین لا
تعارضهما فان مرجعه الی عدم الالتزام بالتقارن راسا فلا یتوهم اتحاد ما ذکرنا مع ما ذکره المحقق المذکور بقی ما اورد به ایضا علی الاشکال
هذا کله اذا اردنا تصحیح الثمرة المزبورة واما لو طرحنا النظر عنها فالثمرة واضحة وهو التوقف علی القول بثبوت الحقیقة الشرعیة ولو فیما
جهل التاریخ کما اعترف به المستشکل ومنها انها مبنیة علی القول بتقدیم عرف المتکلم علی عرف المخاطب فعلی القول بالعکس لم تثمر
ما ظنا اذا کان المخاطب من اهل العرف واللغة وهذا الاشکال ایضا لیس بسدید لان المقام لیس من باب التعارض بین عرف المتکلم
والمخاطب بل بین عرف المتکلم واللغة وقد عرفت الاتفاق علی تقدیم عرف المتکلم نعم قد یتوجه اشکال بعض معاصری المستشکل بما

ذکر

ذكروه اذا لم يكن المخاطب من اهل اللغة ولم يكن موافقا مع المتكلم في عرفه وهو على تقدير صحته لا يمنع في المقام ايضا لان مخاطبي الشارع موافقون لمن في عرفه وانكانوا من اهل العرف واللغة كالشارع فكما ان كون الشارع من اهل العرف لا يمنع عن حمل اللفظ الفاظه على مصطلحه كذلك كون مخاطبه من اهلها لا يمنع عن ذلك مع مشاركتهم له في العرف الخاص ايضا نعم على هذا التقدير يخرج الاشكال بنا اذا كان مخاطب الشارع دهريا او كافرا اصليا ولا يثبت الفائدة المزبورة لم يقصد اثبوتها في هذا الفرض النادر مع ان هذا الاشكال على تقديره مبني على مراعاة مذهب من يقدم عرف المخاطب وقد سبق انه قول شاذ لم يذهب اليه العموم لانهم بانين على تقديم عرف المتكلم او الوقف وقد اجاب المستشكل بابداء الفرق بين عرف الشارع وسائر الاعراف بجعل القول بتقديم عرف المخاطب مختصا بغير عرف الشارع وهو محكم واضح **ومنها** انها انما تتم لو بنى على ثبوت الحقيقة الشرعية في جميع الالفاظ الثابت فيها الحقيقة المتشرعية والا فاثباتها في البعض بسبب لوجوب التحري والاجتهاد في كل لفظ من تلك الالفاظ المشتبه عليها الكتاب والسنة لا للحمل على المعنى الشرعي نظرا الى احتمال عدم كون المشكوك فيه من الالفاظ التي ثبت فيها الحقيقة الشرعية وفيه ما لا يخفى لان معرفة موضوع الحقيقة الشرعية شئ وترتب الثمرة المذكورة على تقدير المعرفة شئ آخر والقول بالايجاب الجزئي بورث الاشكال والاشتباه في الاول دون الثاني هذه اشكالات اثارها وردها على الثمرة المزبورة وقد عرفت عدم ورود شئ منها نعم هنا اشكال آخر اشرنا اليه في الامر الثالث من ان الالفاظ للشارع فيها على تقدير عدم ثبوت الحقيقة فيها من المجازات الراجحة في المعاني الشرعية قد سبق في الجاهل المشهور اتباعه في ما فيه هو الوقف عند الكل او الحمل ودعوى عدم استعمالها الا في المعاني المطلوبة بجعل الزيادات شروطا مع وضوح فسادها فلا يعرف عند العامل بها فالاولى في جعل الثمرة الوقف على القول بالنفي دون الاثبات كما ظهر انتهى الاشكال فيه كما لا يخفى على الهادي **السادس** ان الاقوال في المسئلة اربعة بين النفي المطلق والاثبات كذلك والمشهور هو الثاني وعن قبل ان القول بالنفي مختص بالباقلاني لعدم نقل هذا القول الا منه لكن الظاهر انه قول غير واحد يفصح عنه قول بحر العلم عند ايراد دليل الثاني فانه قال فانه صريح في ان المستدلين به غير واحد ولا بأس بالاختصار في نقل القول على الباقلاني كما لا يخفى لان القول والمذهب ينسب غالبا الى اشهر القائلين به وعلمهم واهل الباقلاني كذلك عند المطلعين على المقالة واما المتأخرون فاحدثوا قولا ثالثا في المسئلة **ومنها** التفصيل بين المعاملات والعبادات بالاثبات في الاول دون الثاني **ومنها** التفصيل بين الكثرة الدورانية وغيرها بالنفي **ومنها** التفصيل بحسب الاعصار بنفي عصر النبوة واثبات في عصر الصادقين ع **ومنها** الجمع بين التفصيلين باثبات الالفاظ المتداولة في عصر النبوة ونفي غيرها في عصر الصادقين وما بعدا لاحاطة بالميزان الذي فقدنا المحل النزاع بفقدنا في هذه من عدم كونها ثابتة فصلا في هذه المسئلة ولعل ذلك خلط منهم واشتباه وغفلة في تعيين محل الكلام وحسبانا عموم النزاع لكل لفظ في كل عصر او غفلة من نقل هذه التفاصيل حيث لم يتفطنوا المراد هم بحسبوهم مفصلين في المسئلة ويمكن ان يكون التفصيل الاول لا بد التفصيل في هذه المسئلة بل اراد تخصيص ما دل الحقيقة الشرعية على القول بالثبوت وقد عرفت في الامر الثالث ما هو محل النزاع وانه ليس خصوص لفظ دون لفظ وانما الالفاظ المعلوم استعمال الشارع لها في معانيها الشرعية كثيرا من الواضح انه جعل النزاع عن اثبات الحقيقة الشرعية في تلك الالفاظ لا بد عن عنوان مسئلة اخرى لتخصيص ما دل على ذلك العنوان المتنازع فيها اذ البحث فيها اهم من البحث في المسئلة الاولى التي هذا اسمها فهذا التفصيل مختل نظرا على تنقيح المسئلة الثابتة فذكر ان الثابت بدليل الحقيقة الشرعية انما هو العبادات دون المعاملات لعدم العلم باستعمال الشارع للثاني في معانيها الشرعية ونسب غيره احداث تفصيل في المسئلة المعروفة فجعلوا من المفصلين في المسئلة اشتباه من الجاعل لا منه والله الهادي اذا عرفت هذه الامور **فنقول** استدل كل من القولين على النفي والاثبات بوجوه لا جدوى في التطويل بايرادها ونقضها وابرامها بل الحقيقة الاولى الاقتصار على ما هو المعول في المسئلة **فنقول** قد عرفت ان محل الخلاف ليس كل ما ثبت فيه الحقيقة المتشرعية عليها بعطبه جملة من كلمات الاساطين منهم المحقق الكاظمي بل خصوص ما ثبت استعمال الشارع لها في معانيها الشرعية على وجه يعتد به من حيث الكثرة بحيث لو خلي عن القرائن المتصلة لحمل عليها عند المتشرعة بحيث يكون الحقيقة الشرعية في ذلك اللفظ بالنسبة الى ذلك المتشرع بمنزلة الحقيقة اللغوية بالنسبة الى غيره فيكون اللفظ مجملا بالنسبة اليه وان كان مبينا بالنسبة الى غيره وهذا هو المراد من الحقيقة الشرعية في المقام لا ما يقابل المجاز الراجح كما توهمه بعض الاعاظم ثم ان الحق الحقيق بالتصديق في المقام هو القول بالثبوت وذلك لدلالة جل الحقيقين لنا في اثبات ذلك طرق بعضها بديع **الاول** ان العادة قاضية بحصول العلم لكل من تتبع الاخبار الواردة في الشرعيات والاحكام المتداولة بين المتشرعة في الاعصار المتأخرة عن عصر الصادقين ع بان الالفاظ المتداولة بينهم في تلك الاعصار كالصلاة والصوم والزكاة والحج والطهارة والنجاسة وغيرها ظاهرة في معانيها الشرعية التي هي عبارة عن الاجزاء والشرائط المخصوصة وان الشارع قد استعملها في تلك المعاني المخصوصة وان المتشرعة قد اخذوها منه كذلك وان كل من تتبع الاخبار الواردة في الشرعيات والاحكام المتداولة بين المتشرعة في الاعصار المتأخرة عن عصر الصادقين ع يحصل له العلم

مع مولاه ويدخل لفظا بلا قرينة ويريد منه خلاف معناه اللغوي الاصلي ثم يتبين على ذلك بحال او مقال وقد الحاجة مرارا كثيرة لا
يتفطن فيه بعد تحقق الكثرة المستدعية الى خلاف المعنى المجازي ولكن عرفت ان مثل اللغوي مما لا يتنبه عليها شتى الابعد ان تخطر
هذه الخطة المشرعة مما استعملها الشارع في معناها فالشرعي كثير بلا قرينة واثبات ذلك موكول الى ملاحظة موارد استعمال
اللفظ المشكوك فيه في الكتاب والسنة ولا يلتفت الى الاصل في انتفاء هذه المسئلة بل الاصل عدم النقل والغلبة والاشتراك ورفع ما
لعل اختلاف نظر المتأخرين في تشخيص تلك المعنى يدفع فيهم ما يدفع من الاختلاف كما بيناها سابقا فانكار الحقيقة الشرعية في
اوائل الامر انكار اصل الاستعمال والاستعمال المعتد به كاف في كثير من المعاملات والفاظ الاحكام مثل الكراهة والاستحباب ولاجل تحرر
عن القرينة واحتمال اختفائها في تلك الاستعمالات الكثيرة بالقرائن المتصلة والمخاطبة الثالث اشكل منها في الاولين وفي الاخير يراد
المرابحة الى الكتاب المتأخر في استكشاف حال اللفظ المختلف فيه وربما يفيد العلم باصل الاستعمال وكثرة المعاني المجردة كما
في الفاظ العبادات خصوصا الصلوة والصوم ولو بمعونة امر خارجي كون قرينة على المراد كالاجماع ونحوه ولكن العيان يحقق الاستعمال
حال وقوعها عن قرائن المراد عرفا بل السير سبيل ومن هنا يتج في المعالم مذهب الشافعي وقضاء السلطان فلة بالقبول ويرد عليه بعد
التقرر بالامر الذي اعترف بكونه من المجازات الراجحة في التبادر بالسماع واحتمال الاحتفاف بالوجوب في كلام الاقدمين ان شرط النقل
وشرط المجاز المشهور واحد كما لا يخفى لتلاقي كثرة الاستعمال ربما تبلغ درجة توجب احتفاف اللفظ بالمعنى ولو كانت مع القرائن
المتصلة كما نقلناه عن بعض المحققين في بعض الوضع وان كان على خلاف التحقيق وربما انه يكون التعويل في اثبات شرط التجرد عن القرائن
على الاصل اعني اصالة العدم مقارنة القرينة للالفاظ حال وجودها او لابعاضها اصالة العدم الوضع لامكان الجمع بينها بعد
عدم العلم باحدها اجمالا الا ان المعلوم بالاجمال انما هو وجود ما يوجب فهم المراد وهو اعم من الوضع والقرائن المتصلة لامكان كون
قرينة بعد انقضاء زمان الخطاب او شئ من قرائن الاحوال نعم لنا مؤيد في الاعتماد على الاصل المزبور بعد معلومية بناء العقلاء
على ما بنى الاصل في الموارد البعيدة ولاجل ذلك يضعف التعويل في اثبات المراد على هذا الطريق **وقد يجاب عنه** بوجوب
وهو ان الغلبة في لسان الشارع مسبوق بالغلبة في لسان الاخرين فضاء بحكم العادة نظرا الى كثرة ورود افرادهم على الاستمرار
فكون مبدء تلك الغلبة عندهم متفقة على مبدء تلك الغلبة عند الشارع وبعد مبدء تلك الغلبة عندهم بنيهم لسان الشارع لا
لسان الواحد من القوم تابع لسان الاخرين فلا يتفق اذن الا لتخطئة المشرعة وانت خبير بان هذا الجواب مبتن على ان الالتزام به
لا يقدح بنفاسة موضع من المتشبثين من حمل الالفاظ الغير المعلومة المراد على المعاني الشرعية بل يحتفه ولم يعلم من حالهم ابتداء دعوى
استعمال الشارع في افادة الوضع والمؤاخذة عليهم بظاهر عقدهم لها مع وضوح المراد بالنظر الى القرائن ليست من ذوات الحصائل التي
منهم المجيب نعم **الثاني** من طرق الاثبات هو ضاء الحكمة بوضع الشارع لفظا الا خير من المعاني التي ليس بازائها لفظ تدعو
العرب الى حكمة اسائر العدم نظرا الى اشتداد حاجتهم سابقا بعد الى التعبير عنها في مقام تعليم احكامها وتفهيمها ودعته على الحكمة
الداعية الى اختيار وضع الالفاظ للمعاني على سائر طرق الافهام كالكتبة والاشارة وهل يظن ان مثل الصلوة والصوم ونحوها
من المهيات المجددة التي سئل لها الرسل وانزلت بها الكتب وقامت الحرب على سائر الملل ولا يبقى على التعبير عنها بلفظ معين
يدل عليه في مقام تشريع احكامها ويستغني عن تكلف تكرير القرينة ثم بعد ثبوت الوضع فليس الموضع سوى الالفاظ الموجودة
في الكتاب والسنة وذلك ظاهر بالاتفاق وغيره **واجيب عنه** باتضح هذا القبيل انما الاستحسان ولا تعويل عليه سيما
في اثبات الوضع مع انها لا تقتضي خصوص الوضع بل ما يوجب الغناء عن تكرير القرينة ولو بنصب قرينة عامة كقولك كل الحاصل عند
الالفاظ فالمراد منها الشرعية مجازا او غيرهم ذلك بقرائن الاحوال **اقول** الاستدلال بهذا الوجه جرى على مزاعم القوم حيث
ان المعاني التي تشتد الحاجة الى التعبير عنها يحتج الحكمة وضع لفظ بازائها عندهم واستدل عليه العلامة وغيره بان المقتضي
موجود والمانع مفقود او غير معلوم وقد تقدم ما عندنا في معنى الوجوب في المقام وان المراد به هو الوجوب بالعقل الراجع الى
الطلب العقلي الذي هو في مقابل الامتناع كما تقدم المناقشة فيه بكلا الجنبين اكتفينا فيما نقلنا في اثبات وضع الالفاظ
بعد ابطال مقالة ابن عباد بهذا القبيل العقلي واما ابرازه عليه بانه يرجع الى الاستحسان فهو على العموم من جواز التعويل في اللغات
على الظنون فاستمع بما يتلى عليك في كلام ليس هذا محلها لان هذا الاصل عندنا مخصوص بالالفاظ الآن بدعوى عدم
حصول الظن من ملاحظة تلك الحكمة وهو كما ترى واما دعوى هذه الخصائص خصوص الوضع لامكان الاستغناء عن تكرير
القرينة بنصبها عاما فيظهر ما فيه مما قدمنا في تزييف الحقيقة والمجاز وقد حكينا هناك جواز التجوز بالمشترك في احد معنيه

بعلاقة الاخرى بحيث الظاهر كلام غير واحد من ان قرينة المجاز لابد ان يكون سببا لانتقال الذهن من اللفظ الى معنى بعلاقة الانتقال الى معنى اخر يحصل بالانتقال لان المفتشين من وجوه البلاغة والجامدات خبيرة بان هذا المعنى غير موجود في القرينة العامة المخصوصة قبل الاستعمال فلا تكون على حد قرائن المجاز فليس هي الا اعلاما من المتكلم لما ينبغي عليه من الالتزام بتغيير المعاني الجديدة بالالفاظ المعهودة وهل هذا الا وضع هذه الالفاظ للمعاني وضعا تبينيا اذ المراد بالوضع التعييني ليس هو انشاء التعيين لفظا بل المراد به هو البناء على ان يكون الكاشف عن ذلك المعنى المعين في اصطلاح ذلك اللفظ المخصوص **والعجب** انه لم يلتفت الحاكم الى ما اجابه به النظام بمثل ما استدل من حيث لا يشعر لانا نعلم ان القوم لو توسلوا على هذا الذي ابداه لارتفع النزاع بينهم بالكلية فاعلم **والثالث** من طرق الاثبات الاستقراء وتفرد على وجوه **احدها** ثم المراد بما ذكره في القوانين وهو ان يتتبع الموارد استقراء تاما فحصا واستقراء تاما في حال لفظ الصلوة مثلا فوجدناها في الكتاب والسنة مستعملة في المعنى الشرعي بحيث يحصل من الظن او العلم بارادة ذلك المعنى في الاستعمالات المجردة عن القرينة وقد تقدم في البحث عن طرق الوضع ان من اعظمها شيوع موارد استعمال اللفظ في كلمات اهل اللسان فان جاز التعويل في اثبات الوضع على شيء من الاستقراء فهذا الاستقراء من اظهر افراده فنعلم بان الصلوة قد نقلت اليه في لسان الشارع وصارت حقيقة فيه وهذا يرجع الى الدليل الاول فيدور ثبوت الحقيقة الشرعية على هذا الوجه مدار الاستقراء كما صرح به المحقق القمي لكل لفظ كثر استعماله في المعنى الجديد في الكتاب والسنة فهو مما ثبت فيه الحقيقة ولا يذهب عليك ان هذا الدليل يطبق على تمام المقصود بناء على ما حررناه من محل النزاع وانه ليس كل ما يدور في السنة المتشرعة من الحقائق المتشرعية وبذلك يظهر انه ما تخيله بعض المحققين من افتقار هذا الاستقراء الى ضميمة اجماع المركب ليس على ما ينبغي لتعويضه باثبات المراد من غير ضميمة كما عرفت انفا وعدم ثبوت الاجماع المركب انما هو عدم تسليم القطع به بالاجماع في المقام وتظافر ثالثا **الثاني** من وجوه الاستقراء التتبع والتدبر في احوال ارباب السنن البديعة ومعنون القوانين الجديدة ومخترعي الحروف والصنايع العجيبة وكذا ارباب العلوم المدونة كالنحو والصرف فان المتتبع قد يطلع على كثير منها بمجاري اصطلاحات خاصة بنوا بحاجون الى بيانها ويبدأون بذكرها خصوصا فيها ليس لها لفظ مخصوص في اللغة فيحكم بذلك ان طريقة الشارع ايضا لابد ان يكون كذلك لان اهتمامه ببيان مخترعاته وشايع احكامها اشد واكد من اهتمامهم بوظائفهم وانما لم نقل ان المتتبع يجدهم واضعين الفاظا بازاء ما يحتاجون اليه كما قبل لان الموجود من طريقتهم ثبوت الاصطلاح مطلقا واما تاثره بالوضع فليس الى العلم به سبيل الا شيء منها وقد بنا نشك في هذا بان المعلوم انما هو ثبوت الاصطلاح لكل طائفة منهم بما يحتاجون واما تاكونه من مخترع الطريقة فغير معلوم في شيء منها الا حصال استقرار الاصطلاح بعد انقضائه فلسان المقطعين بخلافه لكن الانصاف انها لا تمنع عن حصول الظن بخلق الاصطلاحات كلا او بعضا في عصره واما تمنع من العلم **الثالث** من وجوه ما ابداه بعض المحققين من ان المستفاد من تتبع الالفاظ نقل الشارع بجملها منها الى المعاني الجديدة فيشكل ما ذكر بان بناء كان على النقل في جميع المعاني الجديدة ضرورة هي وان كانت في وجه النقل والداعي اليه فكل ما دعاه الى نقل الصلوة مثلا الى العبادة المعهودة فهو بعينه موجود في البواقي والفرق بينه وبين الوجه الثاني واضح واما الفرق بينه وبين الاول فيظهر في الانتقاض الى ضميمة الاجماع المركب وعدمه حيث ان الاول خبر واف بتمام المدعى وهو الثبوت في سائر الالفاظ وعامتها الابطال الضميمة والثاني واف به من غير ضميمة وانت خبير بما في هذا الوجه من الترجيم على الغيبيات الداعي الى النقل في بعض لا يستلزم بتقدير وجوده في بعض اخر فضلا عن وجود الداعي الى ترجيح جميع المعاني الحقيقية الحاجة اليه بحكم بيننا **الرابع** من طرق الاثبات وهو المعتمد عندي وانوه بها ان استعمال الشارع منه الالفاظ في معانيها الجديدة امر مفروغ عنه بعد ما عرفت في بعض مقدمات المسئلة ان بيقائها على معانيها اللغوية وكون الزيادات شروطا متفق على بطلانه وانكار بعض كلمات القاضي شذوذا بل صريح الوجدان والتتبع قاض ببطلانه فبقي الامر بين ان يكون الاستعمال منها مبنيا على ملاحظة اللفظ والمعنى خاصة او مبنيا على ملاحظتهما وملاحظة العلاقة بينهما وبين المعاني اللغوية ومثل المشابهة الكلية والجزئية وعلاقة المحلية واضرابها مما ذكروه للصحيح يجوز الاستعمال في تلك المعاني وبداهة العدم بالوجدان قاضية بعدم تعلق غرض الشارع عند التعبير عن تلك المعاني بامر زائد على غرض افادة المراد مثل ان يكون الغرض بانيه على الافادة التوصل الى بعض مزاياه المجازية من البلاغة والجامعية ونحوها من وجوه التلطف في العبادة التي لا بد للمجوز العامل عن الطريق الاولى الاصلي الى الطريق الثاني الفرعي تراعاتها وهذه الدعوى لو منعها الخصم مكابرة واصرارا على كليتها واحتمال ان يكون بناء الاستعمال مقصورا بها الامر الا افادة والتلطف المنتفي عند عدم مساعدة البديهة كما راسا نسلم كون جميعها ولو في الجملة مقصورا به الافادة خاصة وهو كاف في المقصود لان ذلك الاستعمال الجزئي الحقيقي اذا لم

یکن علی وجه الجزم فلا بد ان یکون علی وجه الحقیقة لان الاستعمال الصحیح لا یجامع من الحقیقة والمجاز اما خفاء القوم واما لعدم
الالتفات مع ان الظاهر الموافق للاحتمالین مع التجرد عن القرائن الکثیرة والاحتمالات حصول العلم الوجدانی الناشی من الحدس المتاخم بان استعمال
لفظ الصلوة فی العبادة المعهودة لم یکن مبنیا علی ملاحظة مناسبتها للدعاء ولا علی ملاحظة علاقة الکلیة والجزئیة ولا ملاحظة
سایر العلاقات فی سایر استعمالاتها وعامتها **فان قلت** ان المسلم انما هو عدم الملاحظة تفصیلا لا مطلقا ولا یکفی فی کون الاستعمال
مجازیا ملاحظتها اجمالا **قلت** هذا خروج عما نحن فیه استعمالات الشارع ومع امکان منع طهور الوجدان علی ما ذکرنا
بعد البرهان فهذا اصل الاستدلال المبنی علی اثبات الایجاب الجزئی **فان قلت** منع اعتبار ملاحظة العلاقة فی الاستعمال المجازی حیث
ان المجاز علی ما ینبغی ان یعلم هو اللفظ المستعمل فی غیر ما وضع له واما ملاحظة العلاقة فهی امر فی الواقع ونفس الامر علیه یدل ما هو
المشهور من ان المجاز یستدعی ملاحظة المناسبة الموضوع له والواجب الاتم لا بد فی المجاز من وجود المناسبة وهی موجودة فی المقام لجواز
قلت لعل السؤال مبنی علی الغفلة عما نبهنا علیه من ان استعمال اللفظ فی خلاف موضوعه الاصلی تکلفا بسبب القرینة لا یقع صدفة
من عاقل فضلا عن حکیم الا اذا اعتبر الوصول الی امر زاید عن اصل الافادة کالتلطیف والبلاغة والمبالغة وهذا التوصل لا بد ان یکون
مقصودا للمتکلم وملتفتا الیه فیکفی بتصوری وحضور عدم ملاحظة المناسبة اجمالا او تفصیلا **فان قلت** هذا اذا کان لخلاف الاصل
الاصلی لفظ موضوع یدل علیه بالوضع واما اذا لم یکن کذلک فالداعی الی الاستعمال مفتوح لیس الا مجرد الافادة ولا اجمال لا بد من تکلف
القرینة واما ملاحظة المناسبة فلا ضرورة داعیة الیه **قلت** نعم لکن اذا کان حال استعمال اللفظ فی خلاف الموضوع له کذلک فهذا فی
قوة التعیین وجعل اللفظ علامة للمعنی لان المتکلم اذا بنی علی ان یعبر عن معنی بلفظ من غیر ملاحظة المناسبة بینه وبین معنی اخر
فهذا البناء تعیین منه ذلک اللفظ لذلک المعنی یثبت المدعی لان المقصود الاصلی من هذا البحث هو امکان بناء الشارع حین
استعمال تلک الالفاظ فی معانیها الحقیقیة من انه کان علی ملاحظة مناسبتها للمعانی اللغویة ومنابعة لسان العرب الا وضاع المجازیة
او علی التعبیر الابتدائی بنقل بعض الالفاظ اللغویة من غیر ملاحظة المناسبة فهم علی ما اعتمدت علیه من طرق الاثبات فان ما
عدا ما سنا لطف عن الانظار المستقیمة ثم ان حصل لنا طریق بحصول العلم او الظن المعتبر به من حیث الاطمینان فهو والا فلا اقل فیها فائدة
الظن بعدم کون المسئلة من اصلا لکن لا یخفی ان المقصود اثبات الوضع للمعانی اللغویة لان الموضوعات الشرعیة لا یتعلق غرض الفقیه بالبحث عنها الا
فی الادلة فلا یترتب علی ثبوت الحقیقة الشرعیة وعدمها فائدة مهمة مثل الندب والعموم والاثار المترتبة علی معرفة الموضوعات اللغویة
نعم یبحث فی المسئلة بعض الحقیقة فی نفس الحکم الشرعی وهو ان لفظ الصلوة المجردة عن القرینة هل تحمل علی الدعاء مثلا او علی العبادة
المعهودة وقد ظهر ان الظن فی مثل المسئلة حجة اما عند المعولین علی مطلق الظن فواضح واما عند المقتصرین علی الظنون الخاصة فان
الظن المستفاد من تلک الادلة مع ملاحظة الاجماعات المنقولة فی المسئلة والشهرة المحققة واشعار اکثر من الاستدلال والاجوبة
الواردین فی الاثر وشهادة اذهان السامعین الی المعانی المجردة عن القرائن الا بعد سبق العلم باللغة المذکورة ولو بحکم اصالة عدم القرینة وملاحظة
حمل الشارع بعض المعانی المجردة علی بعض الالفاظ المتنازع فیها کقولهم الصلوة ثلث طهور وثلث رکوع وثلث سجود وامثال
ذلک شایعا وردت فی الصلوة وغیرها من الاخبار والبیانات قولا وفعلا مما یعول علیه مثله علی جمیع المشارب وان شئت جعلت الادلة
والاجماعات من المعاصرات للاشعار المستظهر من الاخبار حتی یکون ذلک الاشعار بالغا درجة الظهور اللفظی المعتبر فتستفهم
التجرد وظهر المستند للعبد المرتد وان المراد بلفظ الصلوة المجرد عن القرینة مثلا ما ذکر من جمیع ما ذکروا ظهر جمع المفصلین مع ما
فیها من القصور والتسفیر واما جمع الثانین فالذی یلین بالتعرض هو اصالة عدم النقل واستصحاب بقاء المعنی اللغوی واجیب عنه
بعض المحققین بان هذا الاصل غیر معتبر عند الظن باعتبارها اما مطلقا الوضع ولم یکن معتبرة للعلم واما اراه معتبرا الا انها
توجب عدم الوثوق والظن بمؤدی الاصل المزبور فلا یعول علیه لانا لم نعمل بالاصول علی الظن الفعلی دون التعبد وهذا الجواب
بعینه عرضا وبخس یجیب عن الاصل المزبور بما نبهنا علیه مرارا من النقل والمجاز فارجع وتامل فانه الهادی **تنبیهات الاول**
ان ظاهر الجماعة حیث جعلوا من ادلة الطرفین وشرح جمع واحد من اهل التتبع کون معظم المثبتین اثبات الوضع التعیینی وان الشارع نقل
لفظ الصلوة مثلا عن المعانی اللغویة الی المعانی الشرعیة لکن المصرح به فی شرح المختصر وغیره مطلق الوضع الشامل للتعیین الحاصل من کثرة
الاستعمال فلو بنی علی الاکتفاء بمکن الامارة الدلیل علی ثبوتها فی جمیع الالفاظ الدائرة فی السنة المتشرعة واما علی الثانی فلا بد من اقامة
الدلیل علیها فی کل لفظ من الالفاظ المعهودة ومن ذلک یظهر انه لو عولنا فی المسئلة علی الوجه الثانی والرابع ثبت الوضع فی جمیع
الالفاظ لان مفادهما تعیین الشارع لها بازاء معانیها الجدیدة التی استعملها فیها ولو مرة واحدة وان اعتمدنا علی الوجه الاول فقد

ان الباعث علی هذا الاستعمال ان کان هو المناسبة فهو المطلوب وان کان غیرها فلا یفید الا کون اللفظ مجازا فی الاستعمال الاول وهو خلاف المفروض
ویمکن ان یستدل علی المدعی بان الاصل فی الاستعمال الحقیقة والعدول الی المجاز یحتاج الی القرینة ولا قرینة هنا لان الوضع بالمعنی الاعم
یکفی فی صحة الاستعمال ومن ان الاستعمال الاول کان مجازا
صح

فی بیان ان الحقیقة الشرعیة ثابتة او عدمها

بعض

بعض وجوه الاستقراء ثبت حضور ما علم بكثرة التداول في لسان الشارع ويشاركه الاقلين الوجه الثالث من وجوه الثلاثة
ابداء بعض المحققين كما مر **الثاني** ان الفاظ المعاملات ليست مما ثبت فيها الحقيقة الشرعية لعدم ثبوت استعمال الشارع لها
في غير معانيها اللغوية مما فضلا عن كثرتها وقد عرفت ان ثبوت الحقيقة الشرعية بالنحو الاول متوقف على مغايرة ما اراده الشارع
من تلك الالفاظ للمعنى اللغوي وهو غير معلوم في شئ من الفاظ المعاملات وانما المعلوم مغايرة اصطلاح الفقهاء والمتشرعة
لمعانيها العرفية وهي لا تنافي كونها في لسان الشارع مستعملة في معانيها العرفية وكون الزيادات شروطا مستفادة من الادلة الخارجية
كسائر المطلقات العرفية التي علمنا تقييدها متصلا ومنفصلا **ومن هنا** يظهر ان انكار الحقيقة الشرعية في جملة كثيرة من الفاظ العبادات
كالركوع والسجود والطهارة ونحوها مما يطرد فيه هذا الاحتمال ليس بذاك البعيد نعم لو قيل ان التقييد يستلزم استعمال المطلق
في المقيد على وجه المجاز كما صرح به المحقق القمي في بابه مصرا عليه مخالفا للمشهور اطرد القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعم جميع
الالفاظ الدائرة في لسان المتشرعة لان الزيادات سواء ازيدت في الكتاب والسنة شرطا او شطرا تستلزم مغايرة معانيها فيهما لمعانيها
العرفية وكل ما كان كذلك فمقتضى الدليل الثاني والرابع الالتزام بثبوت الوضع فيه وبالجملة الدار على مغايرة ما استعمل فيها تلك الالفاظ
في لسان الشارع لمعانيها العرفية فان ثبت فيه المغايرة ثبت فيه الوضع تعينا او تعينا الكثر فقد حققنا في محله عدم استلزام التقييد ذلك
بل مقتضى اصالة الحقيقة ارجاع التقييد في موارد الشك الى تعدد المدال والمدلول فلم يبق من الالفاظ التي يمكن دعوى العلم بثبوت
الحقيقة الشرعية فيها الا مثل لفظ الصلاة والزكوة والخمس والصوم والحج ونحوها مما علم ان المراد به في لسان الشارع فيهم خاص من معناه
اللغوي على اشكال في الاخيرين لامكان القول بان الصوم في الكتاب والسنة لم يرد به سوى الامساك المشروط والحج لم يرد به سوى القصد
المخصوص على نحو ارادة الشروط والخصوصيات من الخارج ولاجل ما ذكرنا تعلمنا في اثبات الحقيقة الشرعية في الدليل الرابع بطلان القول
ببقائها في المعاني اللغوية رأسا وادعينا القطع على خلافه ولولى الجملة لان هذا الاحتمال حيثما يطرد يمنع عن اثبات الحقيقة الجدلية
لان المعاني الشرعية كلها فيهم مرادات معانيها اللغوية ويكون احتمال التقييد على وجه لا يرجع فيها الى البطون قويا لا يدافع لم يسو الجدلي
والوجدان بضميمة ظهور الاتفاق على جملة منها كما يظهر ذلك من المحقق في لفظ الحج حيث ادعى ثبوت الحقيقة الشرعية فيه رأسا
المقام الثالث ذهب المحقق الكاظمي في المحصول الى ان لفظ النكاح مما ثبت فيه الحقيقة الشرعية قطعا لان اهل اللغة مطبقون
على انه في اللغة للوطي مع انه في العرف الشرعي للعقد حتى انه لم يرد في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا في قوله حتى تنكح زوجا غيره على
اشكال فيه ايضا لان المرئ موطوءة وليست بواطئة فيتعين حمله على العقد اقول الظاهر ان لفظ النكاح كما انه في اللغة للوطي
كذلك في العرف العام للتزويج فيكون مثل لفظ البيع الموضوع لنوع من الانشاء وهذا المعنى على تعدد يشهد به كون ان يحمل عليه جميع
موارده في الكتاب والسنة فيخرج حينئذ عن الالفاظ التي يجري فيها النزاع لان جريانه كما ظهر مشروط بكون المعنى المراد منه في الكتاب
والسنة مغايرا للمعنى العرفي الثابت عند العرب من قول صاحب المغرب انه كان لغة للوطي ثم استعمل في العقد مجازا لعلاقة التسبيب لا
يأتي كونه حقيقة في التزويج عرفا لان المعاني العرفية غالبا مسبوقة بالاستعمالات المجازية لكونها الوضع فيها غالبا حاصل من غلبة
الاستعمال مع انه لم يعلم سبقه بالعقد التزويج بل المتبع فيه ومن الواضح ان كونه مجازا في الصحيح عرفا لا ينافي كونه حقيقة في التزويج
ودعوى اتحاد التزويج والعقد واضحة الفساد المغايرة بينهما كمغايرة مفهوم البيع العرفي لعقده الذي هو حقيقة فيه عند المتشرعة
ونحو ذلك لا فرق بين النكاح والبيع في وجوب تنزيلهما في الكتاب والسنة على صنفيهما العرفيين اعني الانشائين الخارجيين المعتبر بهما تمليك
المال والبضع بجعل كونهما الاول بمعنى لفظ لا يصلح للقرن الا على القول بتعدد هم اللفظ على العرف العام والكلام فيه ليس من هذه
الجهة **المقام الرابع** ان مغايرة المعنى المراد الشرعي للمعنى اللغوي قد يكون بحسب المفهوم واخرى بحسب المصداق والظاهر ان القسم
الاخير ليس مما يقضي بثبوت الحقيقة الشرعية اذ العبرة في النقل واختلاف المفهوم لا المصداق وهو من هذا القبيل لفظ الطهارة
فانها لغة بمعنى النظافة والنظافة وهذا المعنى بعينه هو المراد بها في لسان الشارع وانما النزاع الشرعية بحسب سببها عن النزاع
العرفية لان مرجع هذا النسب الى القشر وما يزعم العرف نظيفا وهذا مما لا اختلاف الاداء والتسامح في تشخيص ما يندرج تحته
المصاديق المختلفة من المفاهيم كثيرا في الطبع وعلائمه فان الطباع تختلف من حيث النفرة عن بعض الاشياء وعدم النفرة مع عدم اختلاف
الاداء في مفهوم ما في الطبع نقول الشارع انما كان ليس بظاهر مع وجود التظافر العرفية فيه ليس مبنيا على ثبوت الحقيقة بل
يمكن ان يجامع الاختلاف بين العرف والشرع في كثير من الالفاظ التي هي من ذلك منها لفظ البيع فانه لغة للنقل وكذلك عند الشارع لكن
النقل العرفي ربما يكون اثر مذهب الاداء فيه عند الشارع كنقل الخمر والكثير من نظائره مثل حلية البيع في الاحكام فانه

المعنى اختلاف

مبني على اتحاد البيع عند العرف والشرع مفهوما لا مصداقا كما يظهر للناظر الا ان بيان ان الاصل في كون الشئ مصداقا للنقل عند الشارع انه هو مصداق النقل عرفا فيستغني الاستدلال بانه لا فرق في جواز الاستدلال بين القول بان مصداق النقل الشرعي هو ما يصدق عليه النقل عرفا وبين القول بانه مصداق النقل عند الشارع مغاير لمصداقه عند العرف لكن طريق معرفة مصداقه عند الشارع انما هو العرف فكل ما يحكم العرف بتحقق النقل به يحكم بانه مصداق النقل الشرعي فكان السؤال الذي ربما يكون لاثبات العكس عند الشك في العناوين الاتية فكذلك في الثاني فتدبر فانه قد مر ذلك مرارا **الخامس** قد مر في بعض المحققين اشكال تقدم العام وهو ان المشهور بين لفظ الشارع نفس الصحيح وبين ذلك استناد الوضع الشرعي الى الشارع فيشكل الامر بما ورد في الكتاب من الالفاظ المتداولة بينهم الا ان ثبوت الوضع له لساير النبوة لا يستلزم حمل الفاظ الكتاب على مصطلحه **ثم** اجاب عنه بان الله تعالى لا يخاطب بالعبارات المتداولة بين العباد واصطلاح لاستواء نسبة الكل اليه بل يخاطب كل قوم بلغتهم وكلماته تعالى في كل لغة على اصطلاحهم فينزل خطابه على اصطلاح من يخاطبه ثم اورد عليه بان هذا يتم على مسلك النبوة بالاصطلاح وهو خلاف الظاهر اذ الظاهر انما اخذ من الكتاب وان مبدء التكليف بما فهم انما كان بلا بطريق اخر **ثم اجاب عنه** بما حاصله ان ما ورد في الكتاب مجملات كانت معروفة بالبيان فيكون ابتداء الشرع والوضع منه تعالى **قلت** هذا الجواب منه يخرج به عما بنى عليه اصل الاشكال من استناد الوضع الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم على المشهور **والتحقيق** ان نسبة الوضع اليه صلى الله عليه وآله على حد نسبة الشرع اليه فكما ان الهلال الشائع عليه مبني على ملاحظة ورود الشريعة بتبليغه كذلك الهلال الواضح عليه مبني على ملاحظة ظهور الوضع المتداول من الله تعالى فلا مانع من الواضح ان كون الوضع من الله تعالى بكون في الفاظ الكتاب على المعاني الجديدة ولا يوقف ذلك على ان يكون العلم بغير بيانات النبوة مع ان اشتمال نفس الشارع بالنبوة لا يستلزم اشتمال كون الوضع منه تعالى فلا امكان ان يكون مراده من لفظ الصلوة الحقيقة الشرعية معنى ما تشتمل عليه من الصلوة والنبوة وبالجملة

يجعل الهلال كلامهم قرينة على ذلك فافهم

والله الهادي والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

قد تم الجزء الاول من هذا الكتاب المستطاب المسمى ببدائع الافكار ويليه الجزء الثاني انشاء الله تعالى ببدائع الطلاق في اليوم الثلاثين من شهر محمد رضا غفر ذنوبه **ابو القاسم** القمي الكربتي في يوم الواحد والعشرين من شهر ذي القعدة الحرام من شهور سنة احدى عشر وثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجرها الف الف سلام وتحية والعنة الله على اعدائهم اجمعين من الان الى يوم الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين بل بعد فقد عرفت اتفاقا الاكثر على ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ العبادات وعرفت هناك انزاع الغرو هو ان الفاظ العبادات هل هي موضوعة لمعانيها في الصحيح او الاعم منها ومن الفاسد وتنقيح المسئلة يستدعي رسم امور **الاول** ان هذا النزاع هل هو متفرع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فلا يجري فيما لم يثبت فيه من الفاظ العبادات والمعاملات وغيرها متفرع على ذلك حتى تكون على مذهب النافي للحقيقة الشرعية يجري النزاع المذكور ابتداء في كل لفظ جامع للشرائط الآتية وجهان بل قولان بدل على الاول ظاهر هذا وبين المسئلة في كتب من عرفت منها حيث يعبرون عنها بان الالفاظ هل هي اسامي للصحيح او الاعم منها ومن الفاسدة فان الاسم حقيقة في اللفظ الدال بالوضع بحكم التبادر وعدم صحة السلب عن الجاز او المقيد بالقرائن فعلى القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ليس الماهيات الشرعية لفظ موضوع حتى يبحث عن تعيين الموضوع له وعوى ان النزاع في هذه المسئلة ليس في وضع الشارع بل في الوضع بحكم العرف ولو كان من الشارع والحاصل ان المقصود بالبحث هو تشخيص الموضوع له الالفاظ التي الشرعية ولو كان الوضع بنفسها حاصلا بعد زمن الشارع واهمه بعد نقل الكلمة على كون الغرض من هذا البحث استكشاف حال تلك الالفاظ في لسان الشارع كما يشعر عن ذلك وينادي به ما ذكروه في ثمرة المسئلة واستدلال الطرفين بالاحاديث المستعمل فيها تلك الالفاظ تارة في المعاني الصحيحة واخرى في الاعم تارة في الفاسدة هذا مضافا الى صراحة ادلة الطرفين من التبادر وعدم صحة السلب وغيرهما من علائم الوضع في ابتنائه على الوضع **والتحقيق** ان ظهور الفاظ العبادات في الاعم ابتدائي لان علائم الوضع الواضح بين القوم نزاع من المثبتين الذين هم الكل او الجل وهذا لا يدل على التفريع على هذا الجريان على قول النافاة فان الاقائل بالابتناء هذا الدعوى التي استظهرناه فهو امر غير منكر وامارة من المسلمات بينهم فلا يحتمل ان النزاع الواضح ناظر الى القول المشهور او على ثبوت الحقيقة وان اراد التفريع بالمعنى الذي ذكرنا ظاهر ان العام والادلة المثبتين بالقول بالثبوت لا بد لا بد له على عدم معقولية النزاع على تقدير عدم الثبوت بل لا بد منه من القائل بالثبوت ليدل اخرى فلا يستقيم على عدم الجريان بناء على القول بالعدم بناء اشارة الى الفاضل النراقي وتلقاه بعض من تاخر عنه بالقبول من ان النزاع بعد التسالم على عدم الوضع لا بد وان يرجع الى النزاع في انصراف الالفاظ المتنازع فيها بالمعنى الصحيح او الاعم وهو امر ليس لاحد دعوى الاطلاع على حال العباد في المعاني الصحيحة والفاسدة ايضا امر واضح لا يخفى على من لاحظ ما في النظر في الكتاب والسنة في الاقل قولنا اتوا الصلوة وقولنا صلوا كما رايتموني اصلي فان كل نفي وخبر ذلك من الاوامر المقرونة بالقرائن الدالة على ارادة خصوص الصحيحة من اتيان قولنا من سئل بالحضور فكذا واشاله ومما ذكرنا يظهر ما في كلام المحقق القمي من ان النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية يجري عند الاطلاقات في استعمال اللفظ مطلقا واثر الصحيح والاعم دون الماهية المخترعة اذ لا اشعار في كونها صحيحة او اعم بوجه من الوجوه نعم ربما يشكل ان ثبوت الاستعمال في الاعم ابتدائي كما في قولنا فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله بني الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية وبناء بعضهم كما نودي بالولاية فاخذ الناس بارابع دون تركوا هذه فاتى احد اصنام بها وقام البيت وحج وصام وان تجنب الولاية لم يقبل صلوته ولا صوم سائر الصلوة والصوم للمذكورين ونحو ذلك من الروايات بعد بناء الاعم بناء على امكان كون مسلوب

المخالفين صحيحا لا كان من مورد الاستعمال في الفاسدة الا ان الظاهر خروجه من محل النزاع اذ الكلام في استعمالات الشارع دون الائمة وكيف كان فقد يجاب عن ذلك بوجوه **منها** ما ذكره بعض المحققين بعد حشد البراهين على الحقوق المقررة بما ذكره من ان المتبادر هو المعنى المتأخر عن الجعل بعد الحقيقة الشرعية هو ان الماهية المخترعة التي استعمل فيها الشارع لفظها ما ذا فلتعجبي يدعى كونها الماهية الصحيحة او الاعم يدعى كونها الاعم **قلت** ولعل ما ذكره اولى بالتشديد بالنكير عليه لان الشرورة قاضية بان اختراع الاعم لا يعقل سببا لاخترع نسبته الى الشارع فضلا عن حكيم فكيف يمكن ان النزاع في ان مخترع الشارع امر يترتب عليه الاثر المقصود من الاختراع ام لا واي معنى لاختراع الاعم حتى يمكن تعلق غرض الشارع سببا لكن اختراع المعنى الذي يقول به الاعمي امر غير معقول فتدبره فانه ربما يدعى ان النزاع انما هو في نفس الماهية مع قطع النظر عن الاسناد فهو بين المشاكا اعترف به ثانيا فعلى النكير على المحقق المقرر وان اراد ان النزاع انما هو في الماهية المخترعة من حيث استعمال تلك الالفاظ فيها فهذا يرجع الى معنى النزاع المقرر اذ لا نفهم من النزاع على هذا الوجه بعد التسالم على كون المخترع شيئا صحيحا مترتبا عليه الاثر المقصود الا النزاع في ان الشارع هل استعمل اللفظ في تلك الماهية التي اخترعها او فيما يعمها وبعض ابعاضها الذي هو الفاسدة وان اراد شيئا ثالثا فنحن معترفون عند فلا بد من بيانه حتى نتكلم فيه **ومن عجائب** الغفلات التي تشتمل من طغيان القلم هنا ما سلكه بعض من تصدى في كلام المحقق المقرر تناقضا واستغربه فقال ومن غرائب الكلام ما سلكه بعض الاعلام من دعوى كون الماهية المخترعة هي الصحيحة خاصة ودعوى الاستعمال فيها بعد مع القول بانها اسامي للاعم من غير ابتناء على ثبوت الحقيقة الشرعية وهجر المعنى الاول للفظة الثابتة الى جاء الشارع من قبلها اعني الاستعمال في المعنى الصحيح انتهى ما ذكره المحقق بناء على تحرير الخلاف في خصوص الشرائط لا مطلقا فراجع وتامل **ومنها** ان النزاع على القول بعدم الوضع في ان غاية الامر استعمالات الشارع هل كان في الصحيح او الاعم ابداه بعض فضلاء العصر ممن يوثق بنظره وهو احسن من السابق لان النزاع حينئذ امر معقول الا انه لا يخلو من وجهين **احدهما** ان ادعاء الغلبة في الصحيح او الاعم مجانفة واضحة غير معهودة من العربيين وكيف يدعى الغلبة مع العلم بان استعمالات اللفظ في الطائفتين غير محصورة ولا مضبوطة **والثاني** ان النزاع على هذا الوجه لا يترتب عليه الثمرة المقصودة المعهودة لان الغلبة لا تصلح دليلا على التجوز بعد الاعتراف بعدم الوضع للصحيح مثلا كيف يحمل عليها اللفظ بحكم الغلبة حتى يحكم باجمال الرد كذا بعد الاعتراف بعدم الوضع للاعم مع ان الغلبة ايضا هي جعل اللفظ مجازا مشهورا الا ان بين ان الغلبة بعد تمام القرينة المتأخرة مساوقة للتعيين وعليه ينزل ما بين من ان الحقيقة اذا تعددت فالمجاز واحد وجيد **ومنها** ما ذكره بعض من ادركناه عصره من الاجلة بعد اختيار ابتناء النزاع على القول بالحقيقة الشرعية من ان النزاع في ان الاصل في استعمالات الشارع ماذا هل هو ارادة المعنى الصحيح او الاعم **قلت** في هذا الحالة الكلام المرجوع اذ الاصل في الاستعمال بعد عدم الوضع كيف يكون هو الصحيح او الاعم وما المعيار وكون بعض المجازات اصلا بالنسبة الى البعض **والحاصل** ان البحث في الصحيح والاعم عند القائلين امر مسلم فجعل الاصل هو الاول او الثاني لا يرجع الى محصل الا بعد بيان ما هو المتبادر فيكون بعض المجازات اصلا بعد القرينة المتبادرة بالنسبة الى ما عداه حتى يرجع النزاع الى الاختلاف في ان ذلك المتبادر موجود في المعنى الصحيح او الاعم **ومنها** ارجاع النزاع الى ان استعمالات الشارع وان تكاد في المعنى الصحيح والفاسد وهو حسن لو كان التبين من القرائن المعينة بعد تمام القرينة المتأخرة ويفرع على النزاع على هذا الوجه المقرر انه لكن الاولية ليست من القرائن المعينة ولم يقل احد ان المجاز اذا تعددت وجب حمل اللفظ على اسبق المجازات والذي يمكن ان يتفرع بالنزاع المعروف على وجه يشتمل الثمرة المعروفة مع تسالم الطرفين على عدم الوضع وعلى عدم الاستعمال في كل من الطوائف الثلثة هو ان يقال ان المحقق يدعي ان الشارع بعد ما اخترع ماهية الصلوة واحدثها واراد تفهيم المكلفين اياها وتبليغ احكامها عبر عنها بلفظ الصلوة مجازا بعلاقة الكل والجزء مثلا ثم استعملها في الناقص والاعم بملاحظة ذلك المجاز المخترع على وجه التنزيل والمشابهة بين الفاقد لجميع المقادير المعتبرة من هذه العرف بشاعون في الفاقد لها فيستعملونها فيخلافه معانيها الاولية مشابهة ولو بلا اذا لم يكن الاختلاف فاحشا في نظر العرف مثلا يطلقون لفظ المن على ما دون المقدار المعهود الذي هو معناه الحقيقي الاولي وما زاد بالزيادة المشابهة لها وكذا لفظ الوزن والذراع وما شاكلهما من المقادير المتسالم فيها لفظ الصلوة مثلا بناء على مذهب المحقق انما نقل من معنى الدعاء الى خصوص المركب الواقعي التام الاجزاء والشرائط مجازا بعلاقة الكل والجزء او غيرها من المناسبات الثابتة بين الدعاء وبين ذلك المركب واما استعمالها فيما ينقص من هذا المركب ما يتعذر فهو مبني على ملاحظة ذلك الاستعمال المجازي الاولي بالتنزيل المتقدم بمنزلة الكامل مسامحة على نحو التنزيل المتعارف الشايع في المقادير على ما قوينا الوجوه المحتملة فيها من غير بعد الا ان التنزيل على هذا في المقادير معقول حقيقي لها وفي

الفاظ العبادات معان مجازية وعلى هذا فيسقط الثمرة وهي الاجمال في الالفاظ المجردة ايضا لان الاستعمال ان كان مع القرينة فالقرينة
الصارفة كافية وان تجرد عن ذلك المركب المخترع الاولى لم يصر مجملا بالنسبة الى غيره في استعمالات الشارع لابناء الاستعمال
في الاعم او الفاسد على التنزيل او التسامح الذين لا يسعهما الا بالقرينة لكونهما ايضا مخالفين للاصل كالحقيقة فكما ان حمل الالفاظ
على المعاني الشرعية يحتاج الى القرينة بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فكذلك الحمل على ما هو مبني على ملاحظة تلك المعاني
المجعولة بعد قيام القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي ح فان وجد قرينة معينة للمراد من حال او مقال فهو والا فالواجب حمل اللفظ
على المجاز الغير المبني على المسامحة وبعبارة اخرى ان المعنى الصحيح يحتاج الى قرينة واحدة وهي الصارفة عن المعنى اللغوي اذ بعد قيامها
لم يحتج في حمل اللفظ عليه الى ارتكاب امر يكون مخالفا للاصل بخلاف الاعم والفاسد فانهما بعد قيام تلك القرينة يحتاجان الى قرينة
اخرى دالة على التنزيل او التسامح والا فمقتضى الاصل عدمهما هذا هو الوجه الصحيح في كون الاستعمال في الصحيح اصليا في الطوائف الثلث
وقد يوجه ذلك بوجه اخر وهو ان يكون الاستعمال في الاعم او الفاسد بزعم الصحيحي مجازا بمناسبة كون الاعم او الفاسد منسبكين عن الجاز الاول فبعد العلم بالصحيح في
الجاز المبني على ملاحظة مناسبة المعنى اللغوي انما هو المعنى الصحيح فاما ما عداه فهو مجاز منسبك عن هذا الجاز ومبني على ملاحظة
المناسبة بينه وبين الجاز الاول عين الصحيح وهذا وان صح كون الاصل في مجازات لفظ الصلوة مثلا ارادة المعنى الصحيح فيحمل عليه جميع
اقسام القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي نظرا الى ان سبب الجاز عن الجاز مبني على ملاحظة المناسبتين ونسبة الاصل الاقتضائي الى
احديهما في صورة الشك الا ان الالتزام به مع كونه ترجيحا على الغير اذ لا شاهد له في الاصل والاثر بخلاف الاول فان بناء العرف على
المسامحة في الفاظ هو شاهد بها بالحس والعيان شاهد صدق عليه من دون احتياج الى تكلف وتعسف يحتاج الى الشارع لان ملاحظة
المناسبة بين الصلوة الصحيحة والمعنى اللغوي عين الداعي الطف لم يكن في ملاحظتها بين الداعي والصلوة الفاسدة المشتملة
على بعض الاذكار والادعية كالطهور والسورة مثلا مع ان اسناد الجاز عن الجاز مع اسقاط القرينة ونحو وجوده في الاركان
الاستعمالات العرفية مما يضعف عن استعمالات العظماء الذين هم عن اقوالهم فضلا عن افعالهم فضلا عن ان يعجز عن ادراك بعضها في الكتاب العزيز من وجوه الفصاحة
والبلاغة بعيد العلم والظن اللغوي بخلافه فكيف بنزل عليه موارد الاستعمالات في الاعم والفاسد على كثرتها والحاصل
ان دعوى الصحيحي هذه الجاز فهي مبنية على حمل الاستعمالات المجردة على المعنى الصحيح وجعله الاصل في الجازات الشرعية عكس الاعمي
لكنها لوضوح فسادها تمام الجزم بعدم كونها مبنى الاختلاف في هذه المسئلة المعروفة فهذا نظير مذهب الصحيحي بناء على
ثبوت الحقيقة الشرعية على حد لو سلمناه وجب تنزيل الخطاب المجرد على المعنى الصحيح دون الاعم واما الاعمي فطريق دعوى انحصار
جميع استعمالات الشارع تلك الالفاظ اولا واخرا في المعنى الاعم واسنادهم خصوص الصحيح او الفاسد منها الى القرائن الخارجية
تظير اطلاقات المطلق وارادة المقيد من المنفصل والمتصل كما هو الشان في الاستعمالات الجازية المتعارفة في لسان العرب
فان ارادة خصوص شئ الاشخاص من الالفاظ الجازية كارادة زيد في قولك رايت اسدا يرمي كلها مستندة الى قرائن الحال او المقال
على وجه تفيد الدلالة والمدلول ولذا اوردنا على بعض من زعم وجود سبب الجاز عن الجاز مستدلا بعضهم قولنا جاءني اسد يرمي مع
ان الجاز في الميس الا بعد العلم بينه وبين الحيوان مناسبة الا بواسطة الشجاع الذي هو من موارد العلاقة المرخص فيها اعني الشجاعة
بان المعنى المراد بلفظ اسد في نحو هذا الاستعمال هو الشجاع وانما جاء الدلالة على خصوص مصداق زيد او عمرو بقرينة المجئ في المثال او غيره
في سائر الامثلة وعلى هذا فيكون الاصل فيما استعمالات القشورة بعد قيام القرينة الصارفة هو ارادة المعنى العام على وجه يصح
ان يستند اليه فيكون الاعم هو الاصل الى الوجه الثاني الذي وجهنا به المذهب الصحيحي بجعل استعمالها في الصحيح والفاسد مجازين
منسبكين من الاعم وفيه ما عرفت وانما احتمال كونها من باب المسامحة والتنزيل بغير جاز في المقام لان القدر الجامع الذي هو كل من المقدار
المشترك وشرط التنزيل والتسامح كون المنزل عليه فاقدا نعم يشترط فيه المشابهة في علاقة الكل والجزء لكن مرجعها الى سبب
الجاز من الجاز وقد ذكرناه على بعد لانه مشروط بما اذا لم يكن الجاز الثاني مناسبا للمعنى الحقيقي مثل مناسبة الجاز الاول الصحيح
الفاسد مناسبة الادعاء ليست باضعف من مناسبة الاعم لما الاحتمال الثاني في محل النزاع كل لفظ نقض الشارع صلاتا او صحة
والمراد بالنقض اللفظي نقله الى معنى اخر مغاير لمعناه اللغوي وبالمعنوي استعماله كذلك من دون نقل فلا يجري في الالفاظ التي امضاها
في كلمات الشارع معانيها العرفية كالقضاء والقصاص والاداء ونظائرها الكن يشترط على التقديرين كون المعنى قابلا لقصف العمر
والفساد فلو نقل لفظ الى معنى غير منصف بهذا لم يجر فيه النزاع وكذا لو استعمل مجازا في معنى كذلك ومن ذلك لفظ الايمان والكفر
العدالة والفسق والطهارة والنجاسة والجنابة والحدث بناء على مغايرة معانيها الشرعية لمعانيها العرفية واما ما لا انقضاء

في بيان محل النزاع بين الاعمي والصحيحي

بها فهو ان یکون المعنی اثر شرعی او عرفی مقصود للعاقل مترتب علیه فان التخلف عنه قد یکون بفقدان بعض ما یعتبر فیه من الاجزاء و الشرائط و احترزنا بالاثر الخاص عن الحکم الشرعی اذ لا عبرة بالاتصاف بالوصفین ولذا لا یتصف مثل الوطء المحرم مع عدم استیفاء الاحکام التکلیفیة و الوضعیة احیانا و یتفرع من تحریر محل النزاع علی هذا الوجه امور احدها خروج الفاظ المعاملات عن محل النزاع بناء علی ما حققنا فی المسئلة السابقة من عدم استعمال الشارع ایاها فی غیر معانیها اللغویة و ان جعل الاثر المترتب علیها مقصودا شرطا مفروغا عنه و ذلک لان معانیها العرفیة امور لا تتصف بالتصحیح و الفساد مع قطع النظر عن الشروط الشرعیة اذ البیع مثلا علی ما یحکی عن العرف استیفاء الاثر الذی هو النقل العرفی فلیس لافساد البیع العرفی فرد لا یترتب علیه ذلک الاثر حتی یتصف بالفساد نعم لو ثبت استعمال الشارع ایاها فی فرد خاص من ذلک المعنی العرفی و هو الجامع للشرائط المقررة کلا او بعضا جری فیه النزاع المتقدم ایضا لکن الثابت انما هو الاستعمال فی نفس ذلک المعنی العرفی و کون الزیادات شروطا خارجیة مستفادة من الادلة الخارجیة علی نحو تعدد الدال و المدلول و فرق بین استعمال المطلق المقید وضعا او مجازا و بین استعمال المرسل و افادة المقید من الخارج فان قلت اذا جعل الشارع اسم الصحیح بسیطا عرفیا بعض الشروط فی حصول اثره المقصود العرفی فمقصوده ذلک اشتمال ما یعتبره العقلاء و العرف شرعا لان جعل الشرط لیس شیئا یوجب اتصاف المشروط به بنظر الجاعل الی صحیح مترتب علیه الاثر و فاسد غیر مترتب علیه ذلک فاذکرت من عدم جریان النزاع فی الموضوعات العرفیة مطلقا غیر صحیح

قلت لو کانت الشروط الشرعیة شروطا لحصول الاثر و هو الملک فی البیع و الزوجیة فی النکاح حتی یکون المعنی العاقد لها الایقاع الاثر المقصود و لو تم ما ذکرت من جریان النزاع لثبوت امثاله مع الشارع و لکن لقائل ان یقول انها شروط لترتب الاحکام علی ذلک الاثر شرعا بان یدعی حصول الملک الواقعی بالبیع العاقد یرجع النقل الی سبب الاحکام عرفا فان بنی علی ان بیع الفضولی مثلا یفید الاثر المقصود للبایع لعدم ملک المشتری واقعا لکن الشارع لم یجوز ترتب الاثر الملک علیه لم یتصور فی العاقد ملک النزاع لان تمام الاثر و التصحیح و الفساد فی الاشیاء لیس علی کونها بحیث یترتب علیها الاحکام الشرعیة او العرفیة او لا یترتب بل علی ما حققنا من ترتب الاثر المقصود العاقد علیه و منه یظهر عدم جریان اصل التصحیح فی الالفاظ المشکوک فی کونها واجدة للشرائط احکام الفضولی اذ لیس معنی الفضولی الا ترتب الاثر المقصود للعاقد بالاجازة و لا یتصف العقد بالصحة و الفساد بالنسبة الی الاجازة و عدمها و منه یظهر ایضا عدم جریان النزاع فی الالفاظ المشکوک فی کونها واجدة للشرائط احکام الاثر المقصود العاقد علیه و منه یظهر ایضا عدم جریان النزاع فی الالفاظ المشکوک فی کونها واجدة للشرائط احکام

الاصل یقتضی عدم تحقق النزاع

الاصل یقتضی کون الشرط شرطا

الحصول لها الا لاتيانها المقصودة للفاعل أن الطهارة والغسل مثلا ليسا شرطين لمحض الغرض المقصود من الدعاء بل سقوط التكليف المتعلق برد بامور اخر ولا فرق في ذلك بين القول باتحاد الطلبين متعلقا ومنفصلا مجازا كما ذهب اليه المشهور وعدمه فانه يحصل من جريان النزاع على الثاني كون المعنى مما تصرف فيه الشارع وهو ان المدعى جريان النزاع ليس على ما ينبغي لان هذا النحو من التصرف لا يوجب الخروج عن المعنى المتصرف فيه بالتحرير والنقل **الرابع** ان التسليم من محل النزاع في هذه المسئلة وبين ما ثبت في الحقيقة الشرعية عموم من وجه فقد يكون اللفظ مما ثبت فيه الحقيقة الشرعية ولا يجري فيه هذا النزاع مثل لفظ الجنابة والظاهر ان لفظ اللعان من قبيل لفظ الجنابة فليس مما يترتب على اثاره المقصودة ثانية ولا يترتب اثر شرعي وان كان مختلفا مرتب الاحكام الشرعية وعدم جريانها فيما ذكره بعض المحققين من جريان النزاع فيه بناء على استعمال الشارع له في غير معناه اللغوي غير واضح **الامر الثالث** ان التصحيح بطريق النزاع على معنى ان احد هذا نام الاجزاء وبقابل الفاسد بمعنى انه مطرد في هذا الاطلاق بخلاف المركبات والثاني ما يترتب عليه الاثر وبعضها بلا يترتب عليه ذلك وهذا يجري في المركبات وفي البسائط التي كانت اثارها اثارها مشروطة بامور خارجة عن حاق المعنى **واما** العلماء فالمتكلمون منهم يريدون بالتصحيح في العبادات موافقة الامر والفقهاء اسقاط القضاء والعلم ان اطلاق التصحيح في هذه المسئلة مبني على ملاحظة الطلاهر الغرضي فلا يدان ينزل على احد المعنيين الاولين والاولى بحالهم والاسبق بادئهم هو المعنى الثاني فالتصحيح بمعنى الوضع مثلا للماهية المعينة للاثر المقصود ولازمه اشتمالها لجميع الاجزاء والشرائط والاعم وضعها للاعم من المعيب وغير المعيب سواء كان عدم الافادة باعتبار نقصان الجزء او انتفاء بعض الشرائط خلافا لما ذكره الرئيس المبهاني قدس سره في حاشية المعالم حيث جعل النزاع في الشرائط خاصة بعد التسالم على اعتبار الاجزاء كلا في المسمى مرجعا الى اعتبار المعنى الثاني واخراج بعض افراد الفاسد عن مفهوم اللفظ بانتفاء الفرد بانتفاء ما كان عدم حصول الاثر المقصود فيه باعتبار نقصان الجزء وبذلك فسر الصحيح كلام غير واحد في بعض المجملات المتداولة من عدا الاجمالي مثل الاسلوة الابتدائية الكتاب على تقدير كون الصلوة موضوعة للصحيح انها كانت للاعم كان مجملا حيث ان الاجمال على تقدير كونها للاعم مبني على ثبوت الجامع مع عدم الفائدة حتى يرجع الشك بحكم دلالة الالتزام الى صعوبة الصحة او الكمال ونحوهما ممكن ادعاء القرائن عليه بعضا فالذي ان تصادر من الصحيح والفاسد في المركبات كونها تامة الاجزاء والشرائط او فاقدة بعضها ومن اجل ذلك لم يفرقوا في الفرق بين الاجزاء المشكوكة والشروط وانما قلنا ان التصحيح المتنازع فيه هو المعنى الثاني لان التصحيح بمعنى موافقة الامر واسقاط القضاء لو كان معتبرا في الماهيات الشرعية لزم توقف الموضوع له على الحكم المتوقف عليه لان الامر وهو الطلب حكم من احكام الصلوة مثلا فلو اعتبر فيها لزم التهافت والدور واستحال الشارع بيانها ولذا قلنا ان ما دل الادلة على القول باعتبار فساد الغير معتبر في مسماها او مأمور به حتى يتوصل الى الامر الحقيقي الثابت بالاجماع قوله ايتوا الصلوة او موضوع متعلق بذات الصلوة الغير المعتبر فيها شيء من موافقة الامر والامر الحقيقي هو المتعلق بهذه الصلوة المقصود بها امتثال ذلك الامر الصوري فساد الامر الحقيقي غيرا **والعجب** من بعض المحققين حيث ذكر في شبهات المسئلة ان التصحيح المتنازع فيه هل هو الموافق للامر الواقعي خاصة او الاعم منه والامر الظاهري ومنشأ التعجب حسبما ان المراد بالصحة والفساد في المقام ما يجري عليه اصطلاح العلماء لئلا يلزم الالغاز المتعاندة من كل عرف على مصطلحهم ومن المعلوم ان التصحيح ما كان مستتبعا للاثر ومعيدا للفائدة كما هو مقتضى الاطلاق العرفي والعبادة الغير الموافقة للامر الشرعي باعتبار عدم كونها مأمورا بها لغو محض لا فائدة فيها اصلا لو لم يكن مبعدة او النظر الى ظاهرها استدل به بعض الفضلاء على كون الالفاظ موضوعة للاعم من انها لو كانت موضوعة للصحيح للزم التكرار في مثل قولهم ايتوا الصلوة فان مقتضى هذا الاستدلال اعتبار الطلب المستفاد كون الصحة المتنازع فيها موافقة العبادة للامر الفعلي الصادر من الشارع ويندفع الاول بان الاصوليين لهم اصطلاح ولفظ الصحة فلا بد من حمل كلامهم على المعنى العرفي مضافا الى عموم النزاع للعبادات كلا او جلا او بعضا فلا بد من التفكيك بين الصحة فيها والصحة في العبادات والثاني بان كون المسمى صحيحا فاقدا منشأ للاثر المقصود لا يستلزم اعتبار موافقة الامر في المسمى لانا نقول ان لفظ الصلوة مثلا موضوع لذوات الافعال الجامعة للشرائط المقررة التي كانت مأمورا بها وموافقة للامر بها من غير مدخلية الموافقة الامر في المسمى فالمسمى هي ذات العبادة الموافقة للامر من غير اعتبار صفة الموافقة معها او مصداقا في المسمى وهذا ليس بتفسير للصحة بمفهوم موافقة الامر او بمصداقها حتى يرد فان المراد بذلك الامر ما اذا لاحظت ان الامر الفعلي من الامور التي يختلف بالعلم والجهل بخلاف ذوات تلك الافعال الجامعة للشرائط فانها امور واقعية لا اختلاف فيها الا الاختلافات الواصلة من الشارع بحسب احوال المكلفين من السفر والحضر والصحة والمرض **واستوضح الحال** بملاحظة وضع الالفاظ المعاجين التي يخترعها الاطباء فان هذه العبادات المركبة معاجين الهيئة وضعت لمعالجة امراض المعاصي والفضائل

الثانی عن لوازم دار الذنب الخ عنها الحکیم العارف بالمفاسد والمصالح علیهم فکما ان الفاظ المعاجین موضوعة للامور المرکبة عدیدة مقررة بالشرائط المقررة علی القول بکونها اسامی للصحیح منها فکذلک الفاظ العبادات مثلا موضوعة عند الصحیحی لالفاظ عدیدة جامعة للشرائط المقررة فکما ان الحاجة الی اکل المعجون لیس من الامور المعتبرة فی مدالیل الفاظها کذلک الحاجة الی فعل الصلاة المقتضیة لفعل الطلب لا تعتبر فیها لیس معتبرا فی مدالیلها وما یقصد من الفاظها وانما الغرض یقتضی شیئا وهو ان شرائط الامر بالعبادة لما کانت شروطا للصحة المامور بها اتفاقا کانت من شرائط الوجود فلا یجوز منع تحقق مدالیلها اذا لم یکن مامورا بها اتفاقا لتحقق بعض شروط تاثیرها وخاصیتها بخلاف المعاجین فان شرائط الحاجة الی شربها واکلها لما لم تکن شروطا لوجودها وخاصیتها فلم یتوقف حصولها علی تحقق ما تدل الحاجة الی اکلها وامر الطبیب بشربها واکلها **والحاصل** ان مراد الصحیحی ان الالفاظ موضوعة للشیء بشرط وجوده موافقة الامر وترتب الاثر من غیر مدخلیة لصفة الموافقة مفهوما او مصداقا فی المسمی وکذا ترتب الاثر ولازمه یکون المسمی لانها للمعنی الوجودی الخارجی وکونه معتبرا شطرا وشرطا فی مفهوم اللفظ فموافقة الامر وترتب الاثر وان کانا بلا زمان للمعنی المقصود من لفظ الصلوة عند وجودها الا انهما غیر معتبرین فی المعنی شطرا وشرطا وهذا مع وضوحه یدل علیه امور **احدها** ان موافقة الامر لو اعتبرت فی مدلول لفظ الصلوة لزم ان یکون وضع لفظ الصلوة عند الصحیحی مثل وضع اسماء الاشارة لاشتمالها علی معنی حرفی اعنی التنبیه هو الطلب وموافقة کاشتمال اسماء الاشارة علی معنی الاشارة ومنادی مع وضوحه یظهر من ملاحظة الاستعمال لفظ الصلوة فی المعنی العام الکلی کما فی قولهم الصلوة عمود الدین ودخول الصلوة خیر موضوع وقد سبق فی مبحث الاوضاع اختصار هذا النحو من الوضع فی الالفاظ العام تستعمل فی المعانی الکلیة ابدا **وثانیها** ان اعتبار الطلبی فی مفهوم الصلوة مثلا یوجب التزام الصحیحی باستعمالها فی نحو قوله نقم الصلوة فی الفاسدة وان صحح بالتزام بذلک بل الظاهر انه مما یناکر علیه الغریبان اذ الاصحیون مصرحون بان المراد بها فی مثل الامر هو الصحیح دون الطریق بعد الاتحاد والدلول کما سبق التنبیه علیه انتهی ملخصا واما الملازمة فواضحة لان اعتبار موافقة الامر المتعلق بها فی مفهومها یستلزم المجاز والمشار الیه اعنی نفی الحکم علی الموضوع المتوقف علیه وهو وجود الطلب بین فلا یرتاح من تجرید الصلوة عن الطلب حین تعلق الامر بها والتزام کونها مامورا بها فی الفاسدة وهذا هو المدعی

فان قلت لا نسلم الالتزام بشیء بهذا المعنی ضرورة ان متعلق الاوامر انما هو نفس الافعال المقررة بالشرائط علی شرط الطلب هو ما ینشأ من علیه الغریبان واما المنکر هو کون المامور به فاسدا باعتبار فقدان بعض الاجزاء والشرائط **قلت** اولا ان الطلب انما من شرائط القصد فی العبادات کسائر الشروط فلا فرق بین الصلاة والصائم من فقد هذا الشرط او سایر الشروط **وثانیا** ان نسبة الکلام المذکور وحمل الصلوة مثلا علی معنی الشاخ یرجع عن معناها اللغوی والشرعی اتفاقا علی مذهب الاعم فوجه ضرورة کون المعنی الشرعی عنده هو الاعم لا خصوص الافعال المجردة عن وصف الطلب واما الصحیحی فلان تسمیة الصلوة شرعا علی مذهبه هو الافعال المقررة بالشرائط والطلب یحملها علی مجرد الافعال مع الشرائط التزام باشتمالها فی سبیان الامر المرجح غیر المتبین **وثالثها** ان اعتبار قید الطلبی مدلول الالفاظ حیث لا طائل تحته اذا الغرض من ملاحظة شیء الموضوع له کشف اللفظ عنه بالمطابقة او التضمن او الالتزام ومعلوم ان لفظ الصلوة بنفسها ولو بعد تصریح المشایخ بملاحظة الطلبی مسمی ما لا یدل علیه بل الدال علیه بدلالة یکون شیئا اخر هذا ویمکن الذب عن هذا الوجه والوجه الاول بدعوی ان المعتبر لفظ الصلوة مفهوم الطلب لا مصداقه لان لفظ الطلوبة من غیر فرق الامر حیث العموم والخصوص فی الصلوة موضوعة للطلوب خاص وای لمفهوم مقید بمفهوم الطلب کمعنی المطلوب بلا یرتاح کون هذه الالفاظ من المبهمات والحروف فی عموم الوضع وخصوص الموضوع له ولا کونها مشتملا علی معنی حرفی تنبیهی کما یظهر بالتامل ولا کونها قاصرة فی الدلالة علیه الا بمؤنة التعقل لان الموقوف علی التعقل هو المقید بحیثیة الطلب لا نفس مفهومه لانه یحصل من نفس اللفظ المفرد واما الوجه الثانی فلا ظاهر بعدم اندفاعه بذلک لان الامر بمفهوم ماخوذ فیه الطلب یدعی بین وجود الطلب مثلا اذا قال المولی افعل مطلوبیة او مطلوبا فان فهم الفور انما یتم اذا کان قد سبق منه طلب شیء والا کان لغوا لا طلبیا بناء کما هو المقرر فی محله الا وامر الابتدائیة فلا بد من یجلو بها اللفظ الواقع فی حیزها عن شبه الطلب هذا محذور ولا یلتزم به احد الفریقین **وفیه نظر** اما فی فقدة من نعم ان لازم مذهب الصحیحی لزوم التکرار فی قوله نقم الصلوة لکن الدعوی المذکورة لکمال رکاکتها وسخافتها لا ینبغی المصیر الیها فالظاهر علی تقدیرها اعتبار الطلبی بمفهوم الصلوة اعتبار مصداقه وخصوصیة لانها التی یتوقف علیها مقتضاها کما لا یخفی وبالجملة لا اشعار علی ان الصلوة عند الصحیحی لم یوضع لمعنی اعتبر فیه الطلب شطرا او شرطا بل انما وضع لمعروض الطلب من غیر مدخلیة له فی المسمی باحد الوجهین لعدة مساعدة شیء من ادلته علی ذلک خصوصا

المباشرة الذي هو أشهرها وأنواعها أو المباشرة من لفظ الصلوة ليس على الماهية المخترعة الجامعة التي هي المعروضة للطلب والمأمور بها لما مضى أن ما اعتبر موافقة الأمر الظاهري في المسمى يرجع إلى القول بالتصويب في موضوعات الأحكام كما سيتبين والتنبيهات الثلاثة لا تجدي شيئا في المراد بالتصحيح هو الموافق للأمر الواقعي المراد الأعم منه ومن الظاهري **فإن قلت** ليس من شرائط صحة الصلوة قصد القربة التي هي عبارة عن قصد موافقة الأمر كيف يمنع اعتبار موافقة الأمر بمدلول اللفظ **قلت أولا** أن اعتبار قصد موافقة الأمر لا يوجب اعتبار الموافقة نفسها حتى يلزم أن يتعلق بمفهوم الصلوة معنوي يتسبب عن الطلب فتأمل **وثانيا** أنا نمنع توقف صحتها على قصد القربة بالمعنى المزبور عن سر موافقة الأمر ونتدعي أن المعتبر في الصلوة مطلق القربة ولو بأن يكون الداعي إتيان العمل حسنا لذاته ومحبوبا عند الشارع حتى لو وصلنا إلى ظلمة المحبوبية بلفظ آخر غير الأمر مثل لفظة الصلوة فربما نقول بأن كل نفي ذهنا كان أو خارجا يعتبر في صحة العبادة التعبدية أنها بداعي كونها محبوبة للمولى ثم من وجوه القربة كون الداعي موافقة الالتزام بأمر المولى ولكنها غير منحصرة في ذلك على أنها حققنا في محله وإنما اشتهر بينهم بها لكونها أسهل وجوه تحصيلها للعوام والخواص وأحوطها في الأنظار القاصرة هذا مع أن شرائط التصحيح منها ما يوجب الاخلال بها لذات العبادة المشروطة أداء وقضاء ومنها ما لا يترتب على فوته شيء من الأمرين ولا اشكال في دخول طائفة الأولى عند التصحيحي تحت مداليل لفظ العبادة شطرا وشرطا **وأما الثانية** فهي على ما حققنا لك عن قريب لا تدخل تحت المسمى لأجل كفاية الأمر الظاهري وجعل الشارع إياه بدلا عن امتثال الأمر الواقعي وحاصل امتثال الشارع لذلك العمل الفاسد على فساده باعتبار مصلحة تدارك ذلك مثل كفاية الصلوة المستصحب الطهارة إذا ذكرها في خارج الوقت على القول بعدم القضاء عن الصلوة الواقعية الجامعة للطهارة الواقعية فقد يكون لأجل اختصاص شرطية شيء بحال العلم والالتفات كالطهارة الخبثية فإن الصلوة مع نجاسة البدن والثوب لا تقع أداء ولا قضاء عند جماعة لكن عدم الإعادة ليس لأجل إتيان أمر ظاهري وقيام الأمر الواقعي بل لاختصاص شرطيتها بحال العلم والالتفات والفرق بينهما حسن الإعادة احتمالا في الأول دون الثاني لأن المفروض في القسم الثاني وقوع العبادة جامعة لجميع الشرائط الواقعية فخروج المقام عن متون الاحتياط **وأما الطائفة الأولى** فلا اشكال في دخولها تحت المسمى كالقسم الأول **وأما الثانية** فقد يقع بعد اعتبارها نظرا إلى ماهية العبادة بدونها وافتقا هذا الأظهر عدم الفرق لأن الشرط في القسم الثاني إنما هو المتقيد بوجوده لا نفس الوجود فالتمام هنا قائم مقام المعلوم في القسم الأول فيكون كل منهما معتبرا في صحة العبادة وبه يمنع شرطية القطع بقاء في القسم الثاني فلو غفل المصلي عن النجاسة ودخل في الصلوة غير ملتفت إليها كانت الصلوة صحيحة ثم بعض الشروط العلمية كذلك يعني يعتبر في العبادة استمرارها قبل الدخول فيها بحيث لو دخل فيها وهو غافل لم يجز كما في الإمام في صلوة المأموم فإنها ليست على حد سائر أقسام القسم الأول عندنا مما يوجب الاخلال بإعادة العبادة دون الطهارة الخبثية حتى يكون شرطيتها مختصة بحال العلم والالتفات بل الظاهر شرطيتها في صحة صلوة المأموم احترازا عما لو دخل الإمام قبل الاقتداء سواء دام الواقع على الغفلة به نظير الإسلام فالتحقيق التفصيل وجعل ما هو من قبيل الطهارة الخبثية خارجا عن المستثنى ومن ما هو من قبيل عدالة الإمام واسلامه وإن كان قد يشكل في ذلك بأن إخراج القسم الأول بأنهم بعضي بجزئية الأجزاء الغير الركنية ساقطة لا تجزئها أيضا مختصة في حال العلم والالتفات ولذا لا يجب الإعادة لنا سي الذكر والسورة مثلا وهذا مما لا يمكن نسبته إلى التحقيقي لا بأساس كلامهم في مثل لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب بحيث بنوا أمرها على فقد كون الصلوة موضوعة للصلوة المتخصصة والفرق بين الجزء والشرط لا يرجع إلى محصلة لا ظهور هذا الفرق بين الشروط من هذه الجهة أعني جهة كونها شروطا واقعية وعلمية ثم يمكن الفرق بينهما بما يفرق بين الشروط الاختيارية وبعض الشروط الاضطرارية كما بأن الإشارة إليه سابقا ثم لكن الفرق من هذه الجهة لا مساس له بجهة العلمية والواقعية **الأمر الرابع** وهو أهم الأمور وأن الاجزاء والشرائط تما تختلف في العبادات الفرق بحسب اختلاف أحوال المكلفين من حيث القصر والمرض والسفر والحضر والعلم والجهل والذكورية والانوثية ونحوها من الأحوال التي لها مدخلية في كيفية العبادات وكيفها بل الأمر في المعاجين والمركبات الغريبة قد تختلف باختلاف المزاج والأمراض فقد يكون الشيء جزء لأحد وشرطا لآخر وفي حال دون حال وهكذا فالصلوة مثلا بحسب أنواعها وأفرادها ما هيات مختلفة شطورا وشروطا وليس بينها قدر مشترك يكون ملحوظا في حال الوضع أو الاستعمال لعدم معقولية الجامع بين المتباينين المتفاصلين كالواحد والاثنين بحيث يصدق على كل واحد منهما ومن الواضح أن حقيقة الصلوة ليست كعدة الصاع مرة بين الأقل والأكثر بحسب اختلاف الأحوال فقد تكون حقيقتها ثلاثة أجزاء وقد تكون أكثر وأقل والمعتبر المشترك بين الزائد والناقص منها من غير أن يرجعا إلى عنوان يكون كل واحد منهما مصداقا للآخر كما ذهب إليه صاحب الفصول وإنما يشكل الأمر على كلا القريقين إنما على الأعم

في الشروط العلمية

من الوقوع والصحة على الوضع

على الذهاب بين

نواع لابتناء مذهبه على وجود قدر مشترك جامع بين نفس تلك الافعال الخارجية المختلفة الاجزاء زيادة ونقصانا حتى يكون ملحوظا في حال الوضع ويكون هو الموضوع له فهم تلك الافعال الخارجية عموم الكل لافراده **والعجب** انهم عدوا هذه الوجوه الثلثة المختلفة في عموم الكل الخارجي المحض الغير القابل لاختلاف بعد الاشكال معان ردده عليها وضع لاسامي التصحيحية اولا بازاء القدر الجامع بين الصحيح والفاسد كما سنشير في ابداء الاعم ابن الافراد الصحيحة والفاسدة ولا اقل من التنافي في تجشم ابطال مقالة التصحيحي باستلزامها العود بالفساد الى الصلوة وعدم استلزام مقالة الاعم لذلك واتى على التصحيحي فاعرضنا عنه لعدم معقولية القدر المشترك بين الزائد والناقص او بين الماهيتين المتخالفتين بالفصول المتضادة او المتناقضة بعد اخراج الافراد الفاسدة عن مفهوم لفظ الصلوة مثلا واختصاصها بالافراد الصحيحة لابد له من تصوير القدر المشترك بين تلك الانواع الصحيحة والالتزام بامور متعددة والذي يمكن ان يتشبث به لمقالة التصحيحي امور **الاول** ان يلتزم باشتراك لفظ الصلوة مثلا بين الانواع الصحيحة لفظا وهذا هو الذي نسب الى المعتزلة ونسب الى التصحيحي **والثاني** ان يلتزم باختصاص الوضع والاستعمال ببعض تلك الانواع ويجعل الباقي ابدالا لذلك النوع فائدة ويجازا ثبت عنها ينتج فكلمات الشارع بانه يدعي اختصاص الوضع بالعبادة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط المقرونة في حق المكلف الحاضر العالم القادر المختار وكون باقي الانواع الصحيحة ابدالا عن تلك العبادة الجامعة لجميع الشرائط والاجزاء ويجزيء عنها في مقام الامتثال وسقوط التكليف وان استعمال لفظة الصلوة فيها في لسان الشارع مبني على ملاحظة المناسبة بينها وبين الموضوع له الاول **والثالث** ان يدعي الوضع للقدر المشترك بين الانواع الصحيحة ويجعل ذلك القدر المشترك معنى بسيطا ساريا في جميع تلك المصاديق المختلفة حتى يكون الاختلاف الحاصل لتلك المصاديق من اختلاف اشياء خصوصيات الافراد ويتبين من ذلك القدر المشترك بمقام الطلب بمعنى المغرب وهذا مثل وضع الانسان لمعنى بسيط خارجي وهو الحيوان الناطق مع اختلاف افراده الخارجية بحسب الاجزاء الخارجية زيادة ونقصانا ولكن طالبهم الاعم يجد بذلك القدر الجامع الذي هو مفاد الطلب ثانيا وناقضا **اجابوا** عن ذلك بان القيد غير لازم بل يكفي تصوره بالعنوان المشار اليه عن كونه مقربا ومعتبرا في المطلوب لان هذا المقدار من التصور كاف في الاستشهاد في المقام من الاشكال وليس يلزم عليهم معرفة تفصيل ما يحصل الغرض في مقام الوضع معلومية الموضوع له عند الواضع لا عند غيره كيف واحتمال القدر المشترك بين الافراد التصحيحية ليس ابعد من وجود القدر المشترك بين افراد الواجب التخييري الشرعي كخصال الكفارة على ما يقضي به صريح العقل والبرهان وقد يعتبر من القائل الجامع بمطلوبية الشيء وبقاء ان اللفظ موضوع لشيء مطلوب له وهو مفهوم واحد بسيط لا تركيب فيه نعم انما التركيب في افراده الخارجية وهو غير فارق بل الامر كذلك في جميع اسماء الاجناس لان مصاديقها الخارجية مختلفة من حيث الاجزاء قلة وكثرة وغير ما مر في الامر الثاني من ان اعتبار الطلب في مدلول اللفظ يستلزم التجوز اعني تقدم الطلب على نفسه ويجري بدليل لفظ الصلوة عن الطلب اذا كانت واقعة في حيز الاوامر او معلقة بها يجري نظائر **فان قلت** ظاهر كلمات القوم وصريح بناء المشتق على تركب معنى المشتق وان الحمل والسنخية والاتحاد في الوجود انما هي بين اجزاء المقولات وعلى هذا المنوال في اجزاء المقدمات وجود الصلوة **قلت** مقدمية تلك الاجزاء لها على حد مقدمية الاجزاء للكل وجزء الافراد يصح عدها جزء للكلي ولو بعد ملاحظة وجود الكلي في الخارج فتأمل **لكن يرد على الاول** مضافا الى ما مر من ان المتنازعين في هذه المسئلة هم الاكثر القائلون بثبوت الحقيقة الشرعية ولم يكن مقرها على ان النزاع فيه على تقدير عدم ثبوت الوضع ليس هو مطلق الاستعمال بل الاستعمال الحاصل الذي يكون اصلا بالنسبة الى سائر الاستعمالات المجازية كما سبق ومعلوم ان الصحيحي غير ملتزم بمثل هذا الاستعمال فتدبر **وعلى الثاني** ان الالتزام بمذكور صلوة المسافر ركعتين حقيقة وجعلها بدلا عن صلوة الحاضر مما يقضي ببطلانه صريح الآثار والاخبار وهكذا القول بان صلوة المرتد ليست مندرجة تحت اسم الصلوة المجعولة عند الشارع حقيقة وانما هي بدل عن الصلوة المجعولة اعني صلوة الرجل ويجزيء عنها في حق المرتد والظاهر ان هذا انما انقدح الكلام على بطلانه بظاهر الادلة على فساده وتشاكل الفريقان لمنع **وعلى الثالث** هو ان جميع الامور الاثرية بوجب القول بوجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية مع انه خلاف الكل والجل لان الاصل في الاجزاء والشروط المشكوكة عند الاكثر هم المصححون البراءة وبعد الملازمة نقول ان المقصود بالامر بالصلوة مثلا ليس بقصد ذلك

الامر

الاعداد

الافعال الخارجية بل حصول ذلك المفهوم المقدور المشترك وامكان حصوله في الخارج موقوف على تلك الافعال ح فلا بد في تحصيل ذلك العنوان الجامع الذي هو عنوان الامر بالصلوة او الغرض الداعي اليه من الاحتياط في مقدمات حصوله التي هي الافعال الخارجية كما سيوافيك تفصيله في البراءة والاشتغال من ان اجزاء الاصلي اجزاء الماهيات المركبة وشرائطها انما يجب اذا لم تكن الماهية المركبة محصلة للعنوان بحيث يكون هو المقصود من طلبها والا كان الشك في شرطية او جزء من اجزاء ذلك المركب شكا في المكلف به كما تقدم في محله ح فالاحتياط مثلا اذا علم العبد ان مولاه امر بشرب ماء مركب من اجزاء معلومة وشك في اعتبار جزء اخر ولم يعلم المقصود من هذا الامر كان له الاقتصار على شرب الاجزاء المعلومة بعد العجز عن تحصيل العلم والظن باعتبار ذلك الجزء المشكوك فيه اتكالا على قبح مؤاخذة الجاهل واما اذا علم ان مقصود المولى من الامر بشرب الماء هو التبريد او اسهال الصفراء مثلا فيجب عليه الاحتياط باتيان جميع الاجزاء المشكوكة تحصيلا للبراءة اليقينية بعد العلم بثبوت التكليف بذلك العنوان عن التبريد والشك في حصوله بالاجزاء المعلومة ولذا ابطلنا مسلك المحقق الخونساري من اجزاء الوضوء والغسل من اجزاء اصلي البراءة بان الغرض من اوامر الوضوء والغسل هو نفس الغسلات الخارجية بل حصول الطهارة المقصودة والنظافة الباطنية فمع الشك في حصول الطهارة يجب الاحتياط في مقدماته وجودها اعني الوضوء والغسل وبهذا يمكن ان يجاب عن ذلك بعد الغض عما عليه جميع المذاهب عامة المسالك في وضع الفاظ العبادات من القول بالوضع للاعم والتصحيح بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز او بكل طريق شيده في المقام نظرا الى ان المقصود من اوامر العبادات ليس هو حصول نفس الافعال الخارجية كاوامر الواجبات التوصلية بل المقصود منها شيء يتوقف حصوله على تلك الافعال مع سدودها على وجه الطاعة نظير توقف التبريد على الافعال الخارجية في المثال المتقدم وهذا لا يتفاوت فيه بين القول بوضعها لذلك الامر الذي هو المقصود بالامر او شيء اخر يكون مقدمة لحصوله ووجوده بان العلم بحصول ذلك المقصود الذي هو الموضوع له في الخارج على وجه الاحتياط ولو باتيان جميع الاجزاء والشرائط المشكوكة امر غير ممكن لاحتمال توقف حصوله في الخارج على اتيان الاجزاء والشرائط الواقعية مع العلم بكون تلك الاجزاء وشرائط نظير توقفه على اتيان الافعال بعنوان الاطاعة والتقرب ومع هذا الاحتمال يستحيل العلم بحصوله في الخارج ولو باتيان جميع الاجزاء والشرائط المشكوكة ح فاما ان يقال ببقاء التكليف بالنسبة الى نفس الافعال ولو بسقوط التكليف بالشيء لاجل بناء على ان تعدد بعض محتملات الواجب قبل تعلق الوجوب به موجب سقوط التكليف كما تقرر في الشبهة الصورية الوجوبية والثاني خلاف الضرورة فضلا عن الاجماع والاقل لا يمنع من اجراء الاصل في اجزاء تلك الافعال لان اثر التكليف بالصلوة مثلا انما هو توجه الى نفس تلك الافعال فكانها المقصود بالامر دون الصور الفعلية المشتركة وهو حسن هذا وقد يوجه مذهب المحقق الخونساري بالتزام البدلية في بعض الاشتراك في الباقي معنى ولفظا بقال ان صلوة الغراء والمطارية وصلوة الخوف وصلوة المستلقي والمضطجع ونحوها مما لم يحفظ فيه صورة الصلوة وصورة الاتكاء بدال عن الصلوة الواقعية بحيث يجزء عنها في حق هؤلاء المضطرين واما صلوة المسافر وصلوة المريض ونحوها مما يحافظ فيه الصورة الصلاتية على حد سواء في الاندراج تحت المسمى لفظا او معنى فغير بعيد التزام بما لا يقول به احد في الجملة اذ الاشتراك اللفظي ولو بين نوعين من الصلوة الصحيحة مما لا يقول به المحقق وكابائه عليه شيء من الادلة الاتية والاشتراك المعنوي بين الباقي في ضمن الفرد المنظم ايضا غير بعيد لا مرية في شيء من ذلك بعد الوقوف على ما ذكرنا من ان جعل ما ذكر من الصلوة ابدالا عن تلك الصلوة الواقعية ظاهر في كونها صلوة لا ابدالا وهنا تحقيق اخر ينبغي ان يتبع مذهب المحقق المذكور في مبحث الوضع وهو ان يقال ان الالفاظ الصلوة بين الانواع اشتركت لفظيا ناشئا من هجر في المتشرعة او في زمان الشارع بان كان الموضوع له عند الكل هو الفرد الكامل المجعول في الخارج من تمام الحاضرين في زمان الشارع على نوع من العبادات المترتب عليها اثر ذلك المجعول الاتفاقي على المغرب توسعا وتسامحا نظير مسامحة اهل العرف في اطلاق الفاظ المقادير على المشكل كالمن والرطل والذراع ونحوها على ما بنا دون حقائقها الاولية في حصول الغرض والاثر من الاوزان والمقادير الناقصة والزائدة بالزيادة والنقصان الغير الفاحشين فيطلقون على الرطل الاسم الرطل وعلى الذراع الاسم الذراع فاطلاق لفظ الصلوة بعد اختصاصها بنوع خاص من الماهيات المتعلقة على بعض الافراد كاطلاق لفظ الرطل على ما ينقص من المقدار المعهود بيسير من غير فرق الا في بلوغ المسامحة في اطلاق لفظ الصلوة الى درجة الحقيقة في زمان الشارع او المتشرعة وعدم بلوغ المسامحة في الفاظ المقادير الى تلك الدرجة ولذا ينصرف عند الاطلاق الى المعنى الاصلي حضوريا في الاوامر الشرعية واما ثانيا فلان

فشایع فیه وقیده الواضع وبعضهم فاطلقوه علی کل مرکب ینفع فائدة من دفع الصفراء والبلغم الی آخر وصلة المشابهة الی ذی بجامع ما حتی صار الاطلاق علی المرکب من الخل والسکر مثلا اطلاقا علی المرکب من الخل والعسل وبالجملة هذه طریقة معهودة عند العرف ذی الناظر المتعاقبین المتسلزمة ذا وضع واضع لفظ المقدار متصل فیجیء بعد الواضع علی اطلاق ذلک اللفظ لما یساوی ذلک المقدار من الماء بالاخر المتقارب مع المقدار الموضوع له فی الاجزاء والخاصة مشابهة مشابهة فلم یبلغ درجة الحقیقة فیصل الی اللفظی بقرن البعد وتوسطهم کما فی لفظ التکبیر بین دفاتره وقد لا یبلغ الیها کما فی الفاظ الاوزان والمقادیر بهذا والثانی خروج سرایة الوضع الی ما علی المعنی الاولی علی وجه یشترک من الاشتراک اللفظی وهو ان یکون المعنی الملحوظ فی حال الوضع قد یکون جزئیا حقیقیا وقد یکون الموضوع له مع ذلک کلیا وذلک کما اذا کان ذلک المعنی الجزئی فیه فائدة واثر کان الملحوظ فی حال الوضع ذلک الجزئی باعتبار اشتماله علی تلک الفائدة ویتم فائدة الوضع بسرایة الی کل ما یوجد فیه تلک الفائدة علی وجه الاشتراک المعنوی لان الفائدة مثل هذا الجزئی حقیقة وضع لذلک المعنی الکلی الموجود فیه فهو من قبیل خاص الوضع وعام الموضوع له وتظیره فی الاحکام الشرعیة المستنبطة العلة وقد سبق منا توضیح کلا الوجهین فی مبحث الوضع کما سبق انفا احتمال جعل هذا وامثاله المعنی الشرعی مثل هذا الوضع اعنی ما کان المعنی الملحوظ فی حال الوضع خاصا والموضوع له عاما وان شئت توضیح المقام علی وجه یرتفع منه غواشی الاوهام فعلیک بالتعرف بما ابدیناه من بدیع فاطن یرجع الی ذلک المبحث فانا بینا ثمة لک بیانا فان قلت سرایة الوضع لفظا او معنی علی احد الوجهین الی غیر المعنی الاولی الملحوظ فی حال الوضع یستلزم اندراج الافراد الفاسدة ایضا تحت المسمی فیثبت مذهب الاعم فلم یکن ذلک تصویرا لمذهب المصحح لانا اطلاق لفظ الصلوة علی الافراد الفاسدة ایضا فنری هذا الاحتمال من مصیر الشارع الی زمن المتشرعة فانکان الوضع سریا لجمیع المعانی المتفاوتة للمعنی الاولی کانت الافراد الفاسدة ایضا صلوة حقیقة ولو بتصرف المتشرعة وهو خلاف المتبادر فی زمان الشارع والا فلا وجه لسرایة الوضع الی الافراد المصححة الخارجة عن المعنی الحقیقی الاقل فبقی من الوجهین قلت اولا ان مشایخ العرف کون المشایخ فیه مثل المعنی الاولی فی الفائدة والخاصة اذ ما لا یترتب علیه فائدة المعنی الموضوع له لا یتصور فیه المشابهة اعنی التنزیل ثم یتصور فیه الاطلاق للمشابهة المعنویة وهذا لا یوجب الوضع حتی یکون سببا لاشتراک اللفظ لفظا او معنی لان هذا الاستعمال علی حد سایر الاستعمالات الجائزة للمشابهة وتصرف المتشرعة انما یوجب صلاحیة الاشتراک اللفظی وصیرورة المعنی الثانی مثل المعنی الاول حتی الاطلاق اذا کانت مبنیة علی التنزیل والتنزیل والتنزیل الادعائی لا یصدر من العامة فضلا من بواد التنزیل وهم اهل العرف الا بعد ما یکون المعنی الثانی من جمیع الوجوه مفادا للفظ الاولی کذا وکیفا وفائدة فجرد المقارنة الکمیة والصوریة لیس مما یکون منشأ للاستعمال الا تنزیل الواضع سواء کان مع القرینة او بدونها بل یوضع اللفظ الی الوضع علی مجرده عن القرینة المسلم علی نوعی الوجهین والقولین کما تقدما وهذا القرن هو الذی یجعل محسنا تصرف المتشرعة فی اللفظ وتوسعهم دائرة الوضع وجعل المعانی الاخر مسامحة للمعنی الاول فی اطلاق اللفظ فانها وجدنا الافراد المتصفة مثل المعنی الموضوع له فی الادلة المعتبرة المتصورة ولم یجدوا لها لفظا ولا لفظا فی العرف واللغة لکونها معانی اکثر وهما یحتاج عندهم الی التعبیر عنها بلفظ من الالفاظ کسایر المعانی المحتاج فی تعبیرها الی الالفاظ فعبروا عنها باللفظ الموضوع لما یقاربها وجانسها کما وکیفا وخاصة مناسبا بالوضع وابتناء مسامحة بطریق تادیة المراد بخلاف الافراد الفاسدة فان حالها کحال سایر المجازات المغایرة للمعنی الموضوع له فی مشرط الاستعمال اعنی لزوم ملاحظة المشابهة او نحوها من العلائق المعهودة وبعض القرینة وغیر ذلک مما یعتبر فی صحة استعمال اللفظ فی المعنی المجازی والحاصل ان الافراد المتصفة باعتبار کونها مشتملة علی الغرض المقصود من المعنی الموضوع له صارت محلا للتنزیل والتسامح بخلاف الافراد الفاسدة فانها علی حد سایر المجازات فی توقف الاستعمال فیها علی ملاحظة العلاقة وعدم صلاحیتها للاستعمال علی وجه التنزیل وثانیا ان الغرض فی المقام تصویر المذهب المتصحیحی وهو لا یتم جریانه فی المذهب الاعمی ایضا غایة الامر ان التزام رجوع حینئذ الی سایر المسامحة الی الافراد الفاسدة کما یتعین الاعم لا کما یتعین المتصحیحی لکن الظاهر ان الاعمی لا یلتزم بذلک لانه یقتضی اجمال اللفظ عند الاطلاق ومرارا یظهر ان الاولی بحال المتصحیحی هو الوجه الاول فلا یکون الصلوة مشترکا معنویا بین الافراد المتصفة الاشتراک اللفظی بتوسعات المتشرعة وتصرفاتهم لان صلوة الحاضر والمسافر علی مذهبهم مرتبة واحدة من حیث صدق الصلوة علیها ولیس صدقها علی احدهما کالمتواطئین مثلا بمنزلة صدقها علی الاخر کما هو لازم الطریقة الثانیة من سرایة الوضع الی الافراد المتصفة فقط من جهة المسامحة والتنزیل وانما یلزم المتصحیحی حینئذ ان یوقف عند اطلاق اللفظ فی کون المراد به هو الفرد الکامل او فرد آخر من بقیة الافراد المتصفة بحکم الاشتراک فی زمان الشارع والظاهر هو الاول

بذلك بل الاستعمال المجرد عنه محمول على المعنى الكلي الا ان يثبت ان الاصل في هذا القبيل من الاستعمال حمل اللفظ عند الاطلاق على الفرد
الموضوع له الاول لكونه اصلا بالنسبة الى المجاز ولان مرجع لفظ الصلوة عند عدم قرينة المراد على صلوة المختار الجامعة لجميع الاجزاء
والشرائط وهو تام وممنوع هذا بناء على مذهب المصنف واما على مذهب الاعم فيتوجه على وجوه **الاول** ان يقال ان الصلوة مثلا موضوعة
لعدة اجزاء معينة منفصلة كالركوع والسجود والقيام ونحوها من الاركان واما باقي الاجزاء كالسورة والطمانينة والتشهد فانها
اعتبرت شروطا كالطهارة لا شطورا فلا يندرج فوتها في صدق اسم الصلوة ولا بضر احتمال اعتبارها في الفعل بالاطلاق
مثل سائر الشروط وهذا هو الذي يلزم المحقق الثريف من مجموع كلماته فراجعه بعد ما صرح بان بعض الاجزاء عند الاعم من
الماهية بحيث تنتفي بانتفائه ثم قال في آخر المسئلة ان ظاهر الاصحاب كونها اركانا من هذا القبيل ويرد عليه **اولا** ان لازم القول
الالتزام بعدم صدق الصلوة حقيقة على صلوة المسافر والمضطجع ونحوهما مما ليس فيه صورة الركوع والسجود محضا لان الايماء
ليس ركوعا ولا سجودا كما لا يخفى وكذا بناء القول بعدم صدق الصلوة على الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط عدا التشهد
المتعمد في الركوع او تكبيرة الاحرام او بعض الاركان خاصة والبداهة قاضية بالزامهم ذلك فكيف يلتزمون مع ان المدار في
الموضوع له عندهم على التبادر وغيره وقضية هذا الصلوة المشتملة على جميع الاجزاء سوى تكبيرة الاحرام صلوة عرفا ولو كانت فاسدة
وهكذا غيرها مما لا يخفى **وثانيا** ان تسمية هذا الكلام صحيحا جزء للصلوة غلط بين لانها غير معتبرة في الموضوع له لاجماعهم
ولاعرفا فكيف تتصف بالجزء وتتصف بالطهارة وما بذال المصنف من انها جزء لفرد الصلوة وهو المتصف لا لنفسها ولا مناقشة
يتكون شئ جزء الخاص عند كونه جزء للعام كالناطق فانه جزء لمفهوم الانسان دون الحيوان فيه نظر ان الفاتحة والسورة
ونحوهما معتبرة عند الفقهاء والمشترعة من اجزاء الصلوة ضرورة ورجحان جزئيتها لفرد هما متحركة من القول ومعتبرة في الصلوة
ومصاحبة لما هو المركوز والمعهود في اذهان المشترعة والفقهاء فاطلاقه من كونها اجزاء للصلوة نفسها **فان قلت** قد ذكرت
انفا ان جزء الفرد يمتنع ان يكون جزء للكلي ولو مع ملاحظة وجوده الخارجي لان الكلي الموجود عين الفرد الخارجي ولذا لا يتصف كون
على من يعد جوارح الانسان الخارجية اجزاء للانسان **قلت** هذا جيد فيما اذا اتحد الكلي والفرد الخارجي في الخارج ومن الواضح
ان الركوع والسجود وسائر الاركان غير متحدة في الخارج مع العمل المركب منها ومن اجزاء اخر فتدبر هذا وربما توهم هذا الوجه بان
استعمال لفظ الصلوة في ناقص الاجزاء يكون مجازا لان المركب من الموضوع له وغيره خارج عنه خروج المباين على وجه لا يمكن تصحيح
حقيقته ولو من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حسن لو كان للمتوهم مجال بظهر التامل **والثاني** ما يستفاد من كلمات المحقق
الثريف ايضا وهو ان الصلوة موضوعة للمركبة من جميع الاجزاء لكن الشهرة عرفية وانكان المسمى شرعيا بمعنى ان اعتبار جميع الاجزاء والشرائط
وشرائطها في مفهوم اللفظ شرعا لا بنا في القدر المتيقن على الناظرة اللفظ موضوع للجامع الا ان الحدود والشهرة في المركبات على العرف فقد
يكون انتفاء الجزء سببا لسلب اسم الكل وقد لا يكون وقد ان انتفاء الكل بانتفاء الجزء مضبوط عقلية لا يمكن العدول بخلافها عقلا ولا
شرعا ولا عرفا لان القواعد العقلية محكمة لا يتطرق اليها تطور بوجه من الوجوه وهذا تظير العدول بانتفاء التهوع العبادات الفاسدة عرفا
معللا في الخلو عن الفضيل ثم ربما يشاع عرفا في الفاظ المركبات تطلق على ناقصة الاجزاء توسعا واكثر مبني على تطور من الشارع
والشرع وهذا مما لا ينكره الفاظ العبادات ايضا ومنه ان ظاهر هذا الاعم ايضا مخالف لتحمل الاطلاقات المجردة على الاتم واما
صدق اسم الانسان على مقطوع اليد مع كونها من اجزاء الانسان فقد ظهر انه غير مطابق لما نحن فيه لان اليد وغيرها من الاجزاء انما
لفرد الانسان لان مفهوم الانسان امر بسيط بحسب الخارج مركب بحسب الذهن **والثالث** ان يقال بانها موضوعة للمعظم الاخير
وهو الذي لا تستتم الهيئة الخاصة بدونها من غير مدخلية لخصوصية جزء دون جزء وعليه فالاخرى الاوخم ما اشار اليه بعض المحشين
قال سمعت جناب الاعم ان اللفظ موضوع لما يعلوم به الهيئة العرفية المخصوصة من ثلثة الاجزاء فان قامت بعشرين منها مثلا كان
ذلك كلا وان قامت بعشرة كان ذلك كلا ايضا ولا يخفى مسامحة اللفظ مع انتفاء الباقي وان انتفت الخصوصية الثابتة اذ هي غير
ملحوظة في معنى اللفظ وقد وقع ذلك في كثير من الاوضاع فان لفظ البيت انما وضع لما قام به الهيئة الخصوصية المعروفة في العادة
وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الاركان والجدران والسرادق والابواب والاخشاب ثم بتدريج في اسم البيت مع وجوده وقد تقوم
بجزء الاركان وبعض الجدران على اختلاف وجوده الآتي وجود الاركان ونحوها فاعتبرت في تحقق مفهوم لتقوم الهيئة بها لا
حصول البيت بدونها **واما** البواقي فغير ماخوذة في الوضع بالخصوص فان حصل كان جزء لقيام الهيئة بها تم والا فلا واختلاف
الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى فان خصوصية شئ منها غير ماخوذة في الوضع وانما اعتبرت على

بتمام الجمیع وتخرجها الکلام فی الاعلام نظرا الی عدم اختلاف التسمیة مع اختلاف المسمی جدا فان المبدء المأخوذ فی وضعها مختلف جدا هو المبدء فی زمان الوضع الحین الشخوصیة مع قطع النظر عن دوام ما یطلق علیه التسمیة علی حالها من غیر اختلاف ولیس ذلک الا ان یکون الوضع بنحو ما ذکرنا الی آخر ما اطال به المقام اقول یرد علیه انا لا نتعقل قدرا مشترکا بین الامور التی یقوم بها الهیئة فی منشأ هذا التطهیر ما ذکره الفاضل الجلیل فی وضع الاعلام حیث ضنان علیه الامر بتصویر کونها معانیها حین تلبسه لا کلیة من ان الملحوظ فی وضعها للمسمی هو الشخص الموجود فی حال الوضع حتی یکون اطلاقها علی المستقبل بعد زوال ذلک الشخص الی شخص آخر مجازا ولا الذات المتراة عن جمیع المشخصات حتی یکون المسمی کلیا بل الذات مع احد المشخصات ونحن نذعن بصحة هذا الکلام وصوبنا وضع الاعلام علی احسن ما یتصور علی وجه یسلم عن الاشکالین المذکورین من دون سلوک هذا المسالک المتعسف فی تنظیم الوضع الی العام والخاص یرجع الی ذلک المقام فاطلع علی حقیقة وضع الاعلام فلو سبنا علی ان وضع لفظ الصلوة مثلا کذلک لزم ان یکون مدلولها مثل مدلول النکرة علی هذا التقدیر موضوعة لجملة من الافعال خاصة مع الاعلام الذات مع اعتبار المشخصات علی نحو الجلیی وهذا من خواص النکرة ولیس فی الافعال ما یدل بهیئته علی الفرد المعین اذ الفعل علیه من خواص الطوارئ عند الاکثر ومن مقتضیات الکلام علی الاقوی کما سیأتی مبحث الاوضاع وظاهر الفاظ العبادات عند الفریقین من اسماء الاجناس الدالة علی الماهیة وحدها غیر مقیدة من الافعال مقولة بها هیئة العبادة ومصداقی من المصادیق الخارجیة علی غیر وجه التعیین فهو شبیه بالمبهمات فی کون الموضوع له هو الفرد دون الکلی وان بینا فرقا من حیث التعیین وعدمه واما وضع المرکبات الغیر الهیئیة کالدار ونحوه فهو علی احد الوجوه المتصورة فی مذهب التصحیح فیقال انه ان لفظ الدار موضوع لمعنی یطلق کالمسکن والمنزل وما اشبههما والمرکبات الخارجیة مصادیق لذلک المفهوم کمصادیق الانسان المرکبة من اجزاء خارجیة المنتزع منها مفهوم آخر وضع ایضا لا لاول لخروج من الدور ثم سری منه الی الجمیع ما یأتی فی الصورة والفائدة المقصودة نوعا وذلک من الغرض وهذا لا یأتی علی شیء من الوجهین اذ المفهوم المتحد المشترک فلا یعرف عدم تعقله علی مذهبهم بخلاف مذهب التخصیص سواء الوضع الی جمیع الافراد بنحو یکشف بالاطلاق کما وضعناه سابقا کذلک مضافا الی خروجه عن طریق حصال المرکبات لانا نجعل مرکبا وضعنا له لفظا فانما نضع لفظ الدار مثلا للبیت المرکب من الاجزاء الخاصة المقولة بها هیئة البیت وهکذا بالنسبة الی سائر المرکبات الخارجیة فلا یرد علیه شیء من الاشکالات المذکورة ولا یتوجه علیه ما یتوجه علی مذهب التصحیح من ان الوضع لا یتصور الا بعد تصور الجامع بین الافراد المتباینة بتمام الذات ولا یعقل ذلک فی المرکبات الخارجیة لان الجامع بین الافراد المتباینة بتمام الذات لا یعقل الا بالامر الانتزاعی ولا یعقل ان یکون الامر الانتزاعی مشترکا بین الاجزاء المتباینة بتمام الذات لان الامر الانتزاعی یستحیل ان یکون منشأ انتزاعه متباینا بتمام الذات فلا یعقل ان یکون الجامع بین الاجزاء المتباینة بتمام الذات امرا انتزاعیا ولا یعقل ان یکون الجامع بین الاجزاء المتباینة بتمام الذات امرا حقیقیا لان الامر الحقیقی لا یعقل ان یکون له وجود فی الخارج الا بوجود منشأ انتزاعه فلا یعقل ان یکون الجامع بین الاجزاء المتباینة بتمام الذات امرا حقیقیا ایضا فلا یعقل ان یکون الجامع بین الاجزاء المتباینة بتمام الذات امرا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مسمی بلفظ من الالفاظ فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مسمی بلفظ الصلوة مثلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مسمی بلفظ الدار مثلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مسمی بلفظ الانسان مثلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مسمی بلفظ من الالفاظ اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی موضوعا له لفظ من الالفاظ اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مطلوبا بالامر اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مأمورا به اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی واجبا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مستحبا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مباحا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مکروها اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی محرما اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی باطلا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی صحیحا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی اعما اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی اخص اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مساویا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مباینا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی متحدا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی متکثرا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی متشخصا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی متعینا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی متحیزا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی متمکنا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی متحرکا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی ساکنا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مجتمعا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی متفرقا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی متصلا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی منفصلا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مشکلا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی غیر مشکل اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مربعا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مثلثا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مخمسا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مسدسا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مسبعا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مثمنا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مدورا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مکعبا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی مخروطا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی اسطوانیا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی کرویا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی هرمیا اصلا فلا یعقل ان یکون المرکب الخارجی منشور

العدم على مذهب الاعمي بخلاف ما على مذهب المصحح اذ الافراد المتقرب بها لا بد ان تكون مندرجة تحت عنوان يكون هو المقرب نظير الفاتحة الجامع بين الواجب التخييري ذاتا العمل بعد ما كان قائما بذلك فلا بد من عد عملنا به تفصيلا ومن المقربات الاشتراك المعنوي بينهما فربما الاتيان بدعوى الجامع المقرب بينه بين الافراد الفاسدة والصحيحة والواجبة الاولى كما مر ولعل مراد من اراد ذلك والله الهادي هذا كله في الاجزاء الواجبة **واما الاجزاء المستحبة** فنظرها اليها من حيث دخولها تحت المستحب شطرا او شرطا تماما ذكرنا اولا من ان التصحيحي تكون خارجة عن حقيقة المستحب كالاجزاء الواجبة واجزاء الافراد الخارجة على احد الوجهين المتقدمين تحت الموضوع له على الوجه الاخير المبني على الاشتراك اللفظي الناشئ من الملاحظة على مذهب الاعمي تكون كالاجزاء الواجبة الغير المقومة منها يجري فيها ما مر فيها اذا كان الجزء المستحب غير مطلوب في نفسه وكان استحبابه باعتبار كونه مقدمة لتحصيل الكل المشتمل عليه والا كان خارجا عن حقيقة المستحب والفرد على جميع المذاهب **توضيح** هذا الاجمال يتضح بسطا في المقال وعنوان الاجزاء المستحبة على ضربين ثلاثة **احدها** ان يكون مستحبا نفسيا في جميع الاحوال التي منها حال الاشتغال بالصلوة وذلك كالادعية القرآن والذكر ونحوها من الامور التي ثبت حسنها على كل حال وهذا القسم في الحقيقة خارج عن حد الجزء وخصه جزء للصلوة مبني على التوسع والتشبيه **والثاني** ان يكون مستحبا نفسيا في حال الصلوة سواء كان مستحبا في خارجها ايضا ام لا والمراد باستحبابه في حالها ان الرجحان الشرعي انما ثبت له في حال الصلوة بحيث يكون الاشتغال بالصلوة مقتضيا للتوصل اليه هذا مثل القنوت في الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله بعد الركوع والسجود فانها في جميع الاحوال مستحبة الا انا استحبابها في اثناء العبادة آكد وارجح منه في غيرها على هذا الاستحباب يرجع الى الكل المشتمل عليها مقدمة فتكون الصلوة المشتملة عليها مستحبة غيريا وهو لا ينافي وجوبها التخييري لان الوجوب التخييري يجتمع مع الاستحباب النفسي كما تحقق في محله ان الاجزاء الواجبة فيها تتصف بالاستحباب الغيري لاتصافها بالوجوب النفسي الغيري وقد تقرر ان الوجوب النفسي لا يجامع سائر الاحكام ولا الاستحباب **والثالث** ان يكون مستحبا غيريا المستحب نفسي كرفع اليدين في حال التكبير مثلا فان جزء مستحب ومعنى كونه كذلك ان الصلوة المشتملة عليه مستحب فيستحب حينئذ مقدمة تحصيل تلك الصلوة فهذا والثاني منعا كانا من حيث العينية والخصوصية لان الاستحباب في القسم الاول عارض لنفس الجزء اصالة وعرضا للكل المشتمل عليه عرضا من غير توسط شيء بخلاف هذا القسم فان الاستحباب النفسي عارض في الحقيقة للكل وعارض للجزء عرضا من غير ربما يختلفان في بعض الاحكام مثلا اذا قلنا بان التسليم مستحب فان استحبابه من قبيل الاول لتخلل الشكوك الواقعة في حال التسليم لانها شكوك قد عرضت بعد الفراغ عن الصلوة ولو قلنا انه من قبيل الثاني وجب العمل بمقتضاها لانها شكوك في حال الصلوة على هذا التقدير ربما يحصل الركعتان الاخيرتان من المقام في مواضع التخييرين القصر والاتمام من القسم الاول ويلزم ترجح عدم جواز اختيار المقام في تلك المواضع لمن عليه فريضة بناء على عدم جواز فعل النافلة لمن كان عليه فريضة **قلت** على المنهي من كان عليه فريضة لا يجوز له الاتمام في مواضع التخيير لانه لا صلوة لمن عليه الفريضة **قلت** وهو جيد بناء على كون الركعتين الاخيرتين مستحبة مستقلة لعدم توقف صدق الناقلة على الافتتاح بالتكبير مستقلا واما على تقدير كونها من القسم الثاني على ان يكون الرجحان ثابتا للاتمام نفسا ويكون عروضه للركعتين غيريا فعلى ما ذكره اشكال ودفع واضح لان الاشتغال بالفريضة لا يمنع عن فعل مستحبات الصلوة كالاذان والاقامة والقنوت ونحوها تماما هو مستحب غيري بمعنى كونه مقدمة لوجود الكل الذي هو اصل الفريضة كالصلوة المنعقدة للاقامة مثلا وربما يظهر الثمرة بين القسمين انه في شروط افعال الصلوة دون الاكوان يجب مراعاتها في الجزء المستحب اذا كان من القسم الثاني لكونه فعلا من افعال الصلوة وجزء من اجزائها ولا يجب اذا كان من القسم الاول لكونه فعلا اجنبيا غير منوط به الهيئة الوجوبية ولا الهيئة الاستحبابية فلا يجب مراعاتها فيها ومن هنا يظهر ان تسمية ذلك القسم جزءا مسامحة لانه ليس معنونا بالعنوان الواجب ولا للفرد المستحب كذلك الفرق معقد مر الوجوه كما انه مخدوش بما قدمنا عليه ذلك فمن يقول بوجوب مراعاة شرائط الافعال الواجبة في الاجزاء المستحبة استحسن انه لو اتى بالجزء المستحب بدون طل صلوته فعلى الفرق بين الاجزاء المستحبة وعدم المراعاة القول بتخيير سائر المستحبات وهذا مبني على اشياع الشائع في تعيين كون الجزء من اي القسمين بعد معرفة ان الشرط من شرائط الافعال لا الاكوان ذا الخطب حيث شرائط الاكوان سهل لانتفاء الاخلال بها غالبا والعبادة في القسمين كالاخير هذا تمام الكلام لو شك في كون الشيء شرطا للعبادة او جزءا لرجوع الشك فيه الى الدوران بين التعيين والتخيير والرجوع في الاحكام الثابتة للشرائط والاجزاء الى الاصول فيما احتمال اعتبار ما عند الفريق الثابت لاجزاء العبادة باصل البراءة والله الهادي **الامر الخامس** في ثمرة المسئلة وهي ثلاثة اشهرها واستدعاها الاجمال والبيان توضيحه ان الالفاظ على القول بوضعها للماهيات المخترعة الواجدة لجميع الاجزاء

والشرائط یکون مما یبلغها بجملة فلا بد عند الشک فی شرطیة شیء ومن ثم من الفحص والاجتهاد ثم الرجوع الی ما یقتضیه الاصول العملیة لان الالفاظ حینئذ بحکم الادلة اللبیة فی عدم الاطلاق واما علی القول بوضعها للاعم فهی کالالفاظ المعاملات مما یبلغها امور بینة من حیث المعنی والمرجع فیرجع الی اطلاقها عند الشک فی الشروط والاجزاء بعد احراز صدق الماهیة ثم ان فوائد البیان والاجمال ای الاطلاق وعدمه لا تخفی منها ما یرجع الی الحکم التکلیفی وهو البراءة والاشتغال علی القول بالاحتیاط عند الشک بین الاقل والاکثر الارتباطیین وجب الاحتیاط بانیان کل جزء مشکوک او شرط یحتمل علی مذهب المصنف وهو التمسک بالاطلاق وعدم الماهیة فی نفی جزئیة المشکوک وشرطیته وکلیهما علی مذهب الاعمی ومنها ما یرجع الی الحکم الوضعی علی مذهب المصنف لا بد ان یبتنی علی عدم ترتب الحکم الوضعی من المسببیة والشرطیة عند فقد الجزء والشرط المشکوکین لانا لا نسلم الحکم فی الاحکام الوضعیة العدمیة والمفروض عدم نهوض ظاهر اللفظ فی العدول عن ذلک الاصل واما علی مذهب الاعمی فیتمسک بالاطلاق فی نفی الجزء والشرط المشکوکین ویلزم بثبوت ذلک الحکم الوضعی مع فقدهما الکاشف علی ظاهر الاطلاق والمتدین المرتب فلو ورد ان الصلوة مثلا کالمسجد بمنزلة الظرف فی الوقف لزم ان یراعی فی الصلوة المتمسک بها الظرف جمیع الاجزاء والشرائط علی مذهب المصنف واما علی مذهب الاعمی فهو جهة کما لو نذر الصلوة مع العلم او النشاط مع محافظة معظم الاجزاء فضلا عن الشک فیه ثم لو ثبت ان الظرف انما یحصل بالصلوة الصحیحة وجب مراعاة الاجزاء والشرائط المعلومة واما المشکوک فیتمسک بنفیه بالاطلاق علی عدم اعتبارها کما یتمسک به علی عدم اعتبار المشکوک فی المطلوب وان الامتثال یتحقق بدونه وقد ظهر الفرق بین التکلیف والوضع وعدم الملازمة بین نهوض الاطلاق من الدلیل اعتبار المشکوک ونهوضه هنا بذلک بل الظاهر هنا الحکم بعدم ثبوت ذلک الحکم الوضعی الا مع مراعاة الاجزاء المشکوکة لان اطلاق اللفظ ساقط بعد اجماله وهو التصحیح فیرجع عند الشک فی حصول ستیة الوضع الی اصالة العدم هذا اذا کان الحکم الوضعی غیر مترتب علی الحکم التکلیفی والا کان کل من المصحح والاعم یحکم بترتب ذلک الاثر الوضعی کالطیب مثلا سواء علی القول بجواز اجراء اصل البراءة فی الماهیة المرکبة المجملة لان اصالة البراءة تنفی وجوب الجزء او الشرط المشکوکین فیحصل البراءة ولو ظاهرا بالنسبة الی ذلک الاثر الوضعی وکذا اصالة الاطلاق علی مذهب الاعمی فلو ثبت ان کل صلوة مبرئة للذمة یحصل بها فیض المسجد حکم بحصوله بالصلوة الفاقدة للجزء والشرط المشکوکین بالجواز ثمرة القولین من الاجمال والاطلاق واما ثمرة الاطلاق والاجمال فلا تخفی عند التجرد عما یعارض بحسبها فی الظن هذا وقد اورد علی هذه الثمرة تارة بمنع لزوم الاجمال علی مذهب المصنف واخری بالاطلاق والبیان علی مذهب الاعمی اما الاول فلان الماهیات المخترعة المجعولة کالصلوة والوضوء والغسل ونحوها معرضة فی الاخبار بالبیانات العولیة والفعلیة علی سبیل بعض افراد الاجمال ویختص البیان بالاجزاء من الشرائط والمستحبات عن اولیات ما هیل عن ذلک مجملات جاءت الواردة فی بیان حقیقة الصلوة وکیفیتها فکل جزء شک فی صحته یحکم باعتباره فی العبادة وکل ما هو خارج عنها یحکم بعدم اعتباره سواء قلنا بوضعها للصحیح او الاعم وکذا الحال فی اجزاء الوضوء وشرائطها فان الوضوءات البیانیة لکل بیان اجزائه وشرائطه سواء قیل بوضعه للصحیح او الاعم وبعد الغض عن جمیع ما سلف من البیان القولی والفعلی بعض العبادات فلا یبقی فی جمیع العبادات فضلا عن غیرها ان البیانات الواصلة البیانیة باعتبار اشتمالها علی الاجزاء المندوبة والمستحب المرتب فیها مجملات من حیث عدم تمحض المجمل من الواجب بعضها فی البیان المنفصل غیر البیان الثابت لغیر الالفاظ وکون اللفظ من المطلقات العرفیة والمدعی هو اجمال الالفاظ بالمعنی الثانی والآن بنا ان لیس بالثالثة لان البیان المفصل یهة یکفی للمعذریة فی مقام الاستنباط والعمل وفیه انما یکفی مقام سقوط التکلیف وحصول البراءة واما فی سائر المقامات فقد لا یجدی شیئا کما فی الشبهة المصداقیة فانا لا نعین بها علی حصول الماهیة ولو کانت ستة وبین ما ثبت لها من الاحکام مع قطع النظر عن کونها مخترعة کحصول الفیض للمسجد اذا ورد کونه من احکام مسمی الصلوة بخلاف المصحح فان البیان الوارد فی الروایات غیر مجد فی هذا المقام فلا بد حینئذ من الوقف والرجوع الی الاصل لعدم احراز مسمی الماهیة عند احتمال نقصان بعض الاجزاء والشرائط المعتبرة وهکذا الی غیر ذلک من مواضع ظهور الثمرة بین کون اللفظ من المطلقات العرفیة علی مذهب الاعمی وکونه من المجملات الذاتیة المبتنیة بالبیان الطاری للوضع واما ما عن بعض الاعلام من ان التمسک فی الروایات الواردة فی شرح الاجزاء وشرائط العبادات معناه الی ملاحظة عموم ابتلاء المکلفین بها ما نعان عن الشک المستند فی الاجزاء والشرائط بل لو حصل الشک فیها فهو شک بدوی ناش عن احتمال دخل الالتفات الی عموم البلوی فیها بما لو کان جزءا او شرطا لوصل البیان فلا وجه حینئذ لترجیح بین القولین فی وجوب البناء علی العدم عند الشک ولذا استقر طریقة المجمل والمبین

علی البراءة

على اجزاء الاصل في اجزاء العبادات وشرائطها مع قولهم بمذهب المخطئة من عرائب التخطئات ذكره عليه مضافا الى ما في هذا بعد المشرب من الاجماعات الاربعة اتى اراد نفي الجزئية والشرطية عند الشك بالظن الحاصل من عموم البلوى فمع ابتنائه على اعتبار مطلق الظن ومنافاته للاستظهار وباستقراء طريقة الاصحاب على اجراء الاصل في العبادات لان نفي الجزئية بالظن الحاصل من عموم البلوى غير المعمول على الاصل في نفيها اثر لاساس له بابطال الثمرة التي هي اجمال الالفاظ على مذهب المخطئة وبيانها على مذهب المصيبة وان اتحد الاعم لان حصول الظن من عدم النقل بملاحظة عموم البلوى لا يجعل مدلول الالفاظ المتنازع فيها مبينا على مذهب المخطئة وان اتحد نفيها بالاصل على مذهب المصيبة اية ظهورة على الثمرة الاثبة لا على هذه الثمرة **واما الثاني** فمن وجوه **احدها** انا نمنع الاجماع والاجماع ناضبان بان الاوامر المتعلقة بالعبادات المخترعة انما تعلقت بافرادها الصحيحة لان الفاسدة غير مأمور بها فلا امر لعدم طلب الشارع عليها بقيل المطلوب بوضعها للاعم تكون من المطلقات المعبدة بالعبد المجمل الشائع اجماله الى المطلق فولا واحدا فلا وجه لما علل الاجماع مع قوله اذ فيها الصلوة بمجرد القول بوضعها للاعم بعد فرض كون المراد بها خصوص فرد مبهم في نظرها معين عند الشارع وهذا الامر ابقه مردود **اولا** بالنقض بالفاظ المعاملات ضرورة ان امضاء الشارع انما تعلقت بالصحيحة منها اجماعا مع جميع الاجزاء والشرائط التي سواء كانت موضوعة للاعم او للاخص عند المصيبة مع انك انما ذكرت ما ذكرت من نظريات الفقهاء وضرورياتهم **وثانيا** بالحل وهو ان الاجماع والعقل انما يقضيان بان مطلوبات الشارع ما هي صحيحة يترتب عليها حصول الغرض والاثر فلو ابهذا من كون الصلوة المطلوبة هي الافراد الصحيحة الواقعة في نظر المورد الى ان الصلوة المأمور بها في نحو الامر المتكون معبدة بالصحيح وان الصحة معتبرة في المأمور بها بقول لها اقيموا الصلوة معناه بعد ملاحظة الاجماع والعقل فليوا ما كان صحيحا من افراد الصلوة اي هذا المفهوم **ونحن نقول** ان معناه على مذهب الاعم ايتوا ما يصدق عليه اسم صلوة وان المراد بكونها صحيحة ان ما تعلق به الطلب وهو كل ما يصدق عليه اسم صلوة عند بعض الافراد الثابت بحجة بدليل صحيح معبد للاثر المقصود لان طلب الفاسد فاسد التشريع لعنوان التعبد والتقيد اذا لم يكن من جانب المتكلم بل هو من جانب العقل كان تقديريا موقوفا على وجود عنوان المتضمن لها فراد العام فنوقش في الوجوه شك في التعبد فاذا قال المولى صل والمفروض ان الصلوة مطلقة كما اطلاقا فرد بدليل اذا ما نعة على كون جميع الافراد معبدة للاثر المقصود صحيحة بهذا المعنى وان علمنا من العقل ان غير المعبد من انواع الصلوة خارج عن اطلاق لان العلم بذلك غير يستلزم الحكم بان المراد بالصلوة المأمور بها هو الفرد الذي الكل حتى يكون معبدا بالجعل الامكاني اثباتا على كل فرد والحكم بتعدد وجود عنوان المعبد وهو الغاء لشرط الثابت لاي فرد **ثم** انا نسلم ان مثل الاصل في البعض ظنا تعبديا بنهي الواضع في الخاص وناخذ بهذا التعبد يجري الكلام بالنسبة الى المشكوك من الاجزاء والشرائط الى اخره وهذا نظير قول الامام عليه السلام في جواب من سئل عن حكم الشك في عدد الركعات اذا حفظت الاولى مثلا ف

كانت مشتملة على التسمية والاتيان بها فطفا وهو قريب على حمل قوله خذوا مناسككم على الاستحباب او على القدر المشترك فيكون مجملا
ثم في الصلوتين اللتين لا تسقطهما كالجهر والاخفات لا يظهر التجوز الى الاطلاق بعد ملاحظة المعهد بين المذكورين كما هو واضح فلا
وجه لتعطيل الاطلاق بالمرة وقد يجاب عن قوله صلوا كما رايتموني اصلي بانه مجمل من وجه دائر بين صيغة الماضي فيكون اخبارا عن حال
الصلوة التي صلاها الانبياء والاولياء والمتابعون وبين صيغة الامر وهو حسن لو لم يدع ظهورها في الامر الا ان يؤثر ظهور هذا
لفظ فلا يجدي في دفع الاجمال فتدبر **وفيها** كثرة التقييدات الواردة على هذه المطلقات حتى انها توجب حملها
على صلاحية الاستدلال بها في الفقه المشكوك فيه مع عدم اطرادها بحيث لا يتحقق ان كثرة التقييد لا يبلغ ككثرة التخصيص
في هذا العام الآتي بلوح منها عدم ورود المطلق في مقام البيان وهو ظاهر من ملاحظة كثرة التقييد فلا بد لمن يريد [illegible]
ان معاني الالفاظ المتنازع فيها معان جديدة مخترعة من الشارع غير معلومة ولا معهودة عند المخاطبين ومن المعلوم اشتراط العلم
بالموضوع له بالاطلاق وهذه المناقشة من الاغلاط البينة لان دعوى جعل المسلمين المخاطبين بها في جميع اعصارها
لفظا دلالتها في السنين معاني متشابهة بحيث صاروا مع ملاحظة مساس حوائجهم الى الشرع معانيها علما وعملا في كل يوم وليلة او في
كل ستة فلا اقل من العلم بها في جملة من الاستعمالات وهو كاف لنا في الاستدلال ولو بمؤونة ما علم في بعضها من تتبع القرائن وكونه
في اثناء البعض واخره المعلوم وضوح معانيها للمسلمين عند وقوعها مكانا ذا فاء عليهم بها في اول استعمالاتها لا بد دعوى سبقي
البيان النبوي قبل التكلم بها **فان قلت** العلم بوضوح معانيها في بعض الاستعمالات غير كاف لاشتباه منشأ العلم بغيره كما
اعترفت **قلت** بعد ثبوت اشتراك معانيها في الجملة بين الطائفتين الباقي ابقاء بحاله على ذلك البعض الذي فرض علم المخاطبين بها
وهذا مثل الادلة الدالة على ان ذلك البعض الذي لم نقف عليه هو ما قارن اول العشر فيكون هذا الحاجز اخلالا بكل ذلك في
كلمات النبوة واما كلمات الائمة فكذا وضوح معانيها عند معاصريهم من المسلمين لاسيما البعيد منها مسكوت **وعاشرها**
انه على فرض الكلام فيما امكن ان تكون قد وردت في مقام تشريع اصل العبادة على نحو الاجمال وبعد العلم ببيانها ومعرفة اجزائها
وشرائطها تفصيلا فهو امر ماض بامتثال مسوق لبيان حكم اخر غير الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها على تفاصيلها وهو اخلاص اصل
التشريع وانقيام بجنس التكليف الواردة في مقام الحث والترغيب والاهتمام عليها على وجه يجري ويجري المعهود الخارجي من الامر
نحو قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وعلى الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه
وللرسول وللذي القربى وغير ذلك من الايات والاخبار المتضمنة بها تشريع الاحكام ومن الشارع قوله تعالى الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
واستعينوا بالصبر والصلوة والحديث الصلوة فريضة خير من عشرين الف حجة ونحوها لا تحصى عددا وهذا الامر وامثاله في الغالب
الاتي طرده في جميع العبادات كالوضوء والغسل والتيمم والصوم والاعتكاف وغيرها من سائر العبادات اينما محل نظر على ان
ثمرة الاطلاق غير مختصة بالكتاب فيجري في السنة والاخبار الائمة **وسادسها** ما ذكره المحقق القمي قدس سره في اوائل المسألة
من ان المراد بالفاظ العبادات في كلمات الشارع على القول بالاعم ليس هي الماهيات المخترعة بحيث تكون ملحوظة معها بها
من الاجزاء والشرائط على وجه التفصيل بل هي مرادة منها على وجه الاجمال الراجع الى ملاحظتها بجنسها الذي توجب تميزها عن غيرها
كجنس ذات الركوع من ذات السجود ونحوه لا يستلزم الاستناد الى الاطلاق في الاجزاء والشرائط هذه خلاصة ما حصلنا ونحن بعد
اشباع الكلام فيما ذكرناه في الوجه الخامس من دعوى الاجمال في تلك المطلقات وعليك بالتامل لعلك تفهم منه شيئا
وسابعها ان المتبادر من الالفاظ المذكورة هي الماهية الصحيحة بالقياس الى الفريضة الاعرابية معترف بهذا التبادر ولكنه
مستند بامر قاش من جهة كونها اكمل وافضل فتكون المطلقات كلها محمولة لانصرافها الى امر مجمل وهذا الايراد على تقدير تسليم الشياع
وارد لا فرق في الاجمال بين عدم انضباط المعنى الموضوع له والمعنى المنضبط منه بمرتبة كالكمال ونحوه **والثمرة الثامنة**
جواز اجراء الاصل او الاصول في اجزاء العبادات وشرائطها المشكوكة على مذهب الاعم ووجوب الاحتياط والبناء على البحث عند الشك
على مذهب الصحيحي وغيره على فرض تقطها ما عرفت في الثمرة الاولى من انها من ثمرات تلك الثمرة فليست بثمرة اخرى مع انها بمكان
من الضعف والسقوط لان الاكثر مع قولهم بمذهب الصحيحي كما سنعرف قائلون بعدم الاحتياط في اجزاء العبادات وسائر المركبات كما
تحقق في موضعه واول من احدث القول بالاحتياط في مقابل الاكثر منهم المحقق السبزواري على ما نقل عنه الحاقا الشك بين الاقل
والاكثر الارتباطيين بالشك بين المتباينين بدفعه بتمامه واطلناه واسندناه بما لا مزيد عليه في محله وسيأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى
نعم غير واحد من المتاخرين منهم الرئيس البهبهاني ذكر هذه الثمرة فمشى على مختاره في مسئلة البراءة والاشتغال جيدة واما

على مذهب الاخر الاشهرين من متقدم ومتاخر فنشاد هنا تذنيبين هذا وربما اجيب عن ذلك بما يتأتى على ذكره امتاع من الطلاب وهو ان اجمال مدلول لفظ الصلوة مثلا على مذهب المتصحيح لا يمنع عن الرجوع الى القصد في عند المشرعة في تذنيبين المامور به لان الوضع عند الشارع شئ وقصد الماهية عند المشرعة شئ اخر ولا منافاة بين الجهل باحدهما والعلم بالآخر وهذا ان اجمال معنى اللفظ عند الشارع مع امكان احراز قصد الصلوة عند المشرعة لا ينفعل الا بمغايرة معناه الشرعي لمعناه الثابت عند المشرعة بنقل ونحوه ومع ذلك فكيف يجعل امكان الاتباع في سقوط التكليف باتيان ما هو صلوة عند المشرعة مضافا الى ابتنائه على مباني الاصطلاحين وهو خلاف ما عليه بناء الفريقين فان كلا منهما يستظهر دعواه بالتبادر عند المشرعة ولعل التعبير بذهب اليه ما ذكرنا ولا يظاهر بعض كلمات المحققين حيث انه ذكر في الرد الثالث من الرد والنقض على من حكم بالاحتياط عند الشك في الاجزاء لاخباره مذهب المتصحيح فيها دون الشرائط ولعله الرئيس ابو علي ما هو ظاهر عدة الوهم التصحيف وانت تأمل في كلام المحقق الثاني ارجعنا الى ما ذكرناه من عدم انضباط هذا الباب العبادات سقوط اصل الفعل واصل العمد في اجزائها وشرائطها المشكوكة **والثمرة الثالثة** على الوجه الاول المحققين المتقدمين اعني جواز اعطاء النذر للشك في متعلقه صلوة على الاعم وعدم الجواز على المتصحيح فيما اذا حصل الاطلاق والقصد على مذهب الاعم بهما ان باتيان متعلق الصلوة المشكوكة فيحصل البر باعطاء المنذور مباشرها واما على مذهب المتصحيح فلا شئ يوجب جواز الاعطاء مع الشك في القصد والقصر وربما بنا فيما ذكره من التعليل وان كان اصل المدعى حقا بناء على الاصل اللفظي كما سنذكره في مسئلة الصوم عند الشك في القصد من التمسك باطلاق النذر على الاصول اللفظية على الوجه الاظهر لا وجه لتنزيل الاطلاق بالاصل العملي وهي مسئلة القصر فيقال انه اذا شك في متعلق صلوة المنذور حكم بالقصر على مسئلة القصر على الاعم لان قصد الصلوة محرز واحتمال العشاء مدفوع بالاصل المزبور ولا يحكم بها على المتصحيح لعدم احراز قصد الصلوة الذي هو موضوع للنذر ومتعلقه واما مسئلة القصر انما يثبت به القصر لو كانت واجبة بالموضوع كما تقرر في محله وربما يشعر بعض كلماتهم بان اصل القصر لا يثبت القصر الواجب فلا ينفع في صورة الشك على مذهب المتصحيح ان متعلق النذر هو الفرد المتصحيح الواجد الذي يتعقبه التأدية وقد علم بان موقتها التحمل على المتصحيح الواجد في الفاعل والاتصاف ان كلما ترقيه لبسا يتعين الرجوع الى ما قلنا فيسقط الايراد كما لا يخفى **الأمر الخامس** في تأسيس الاصل في المسئلة **واعلم** انا الاصل يختلف حاله باختلاف الوجوه المقررة في وضع المذهب الاعم فان كان الوضع للاعم ابتداء فاشتباه من ملاحظة القدر المشترك بين المتصحيح والفاسدة اعني معظم الاجزاء او من ملاحظة تمام الاجزاء مرجعه اشتباه على المعظم كان الفاسد من باب دوران الامر بين الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز قد سبق الكلام في ادلة بعض احدهما على الاخر في مسئلة دلالة الاستعمال على الحقيقة ومحصله عدا الاولوية بحسب مقتضى الاصول لاقتضاء عدم الوضع للخصوصية معارضة باصالة عدم القدر المشترك وليس هنا قدر متيقن معتبر في الموضوع له حتى يرجع فيها فاذا دار الامر بين اصالة العدم واما بحسب الغلبة فقد ذكرنا انها تقتضي رجحان الاشتراك المعنوي في بعض المقامات لا مطلقا ولعل محل البحث من جملتها لان الغالب في اللفظ المستعمل في الجامع والخصوصية بين وضعه للجامع وحده لكن الكلام في اعتبار هذه الغلبة حتى يكون القول بالاعم اصلا في المسئلة الآن يؤيد ثالث الغلبة باستلزام القول بالوضع لاحد الخصوصيتين جعل الاستعمال في الجامع من باب عموم المجاز الذي هو فرد بعيد مضافا الى اصالة الحقيقة في استعمال الاثر في الخصوصية الاخرى **والحاصل** انه اذا كان اللفظ مستعملا في الخصوصيتين وفي القدر المشترك بينهما وجب الالتزام بالاشتراك المعنوي لغلبته واكثريته في نصوص هذا القسم من مئنات الدوران بينه وبين الحقيقة والمجاز وندرة عموم المجاز واصالة الحقيقة في استعمال الاثر في الخصوصية الاخرى ومن الواضح ثبوت استعمال لفظ الصلوة مثلا في القدر المشترك بين الصحيح والفاسد ثم على تقدير عدم الغلبة وعدم نهوض الاصل بشئ من المذهبين فقد بقي بان الوضع للصحيح قد وقع على كل تقدير وهو كاف ترى فيجب ترتيب اثار الحقيقة على الفرد في مقام العمل في كثير من الموارد ولكونه مبنيا على تقدير الوضع له والقدر المشترك لكنه مع طرحها ذلا يتم في مثله دوران صيغة الامر بين الوجوب والندب الا ان يمنع كونه من هذا القبيل بناء على كون وضع الامر بالهيئة من قبيل وضع الحروف وانكار ان الوضع وضعا نائيا من المسامحة على الوجه المتقدم انقلب الاصل فيكون موافقا لمذهب المتصحيح لان بلوغ المسامحة في هذا القدر لبعض الافراد المتسامح فيها لحق الاسم وهو الافراد الفاسدة يدفع بالاصل والاصول التي لا تخفى والله الهادي اذا عرفت هذه الامور التي مر فيها من مقدمات الخوض في المسئلة فنقول ان الاقوال فيها ثلثة **احدها** الوضع للفاسد

الجامع

الجامع لجمیع الاجزاء والشرائط المعتبرة فی المقصد بالمعنی المتقدم وهذا محکی عن الاکثر وهو مذهب عبد الجبار من المعتزلة حیث انهم زعموا الاجمال فی قولهم لا صلوة الا بفاتحة الکتاب لا صلوة الا بطهور وان المراد نفی الحقیقة لکونها لغویة او شرعیة او تنزل الشیخ فقال فی العدة فی باب المجمل والمبین واستشهد علی هذا النمط بمشی المعظم فی تلک الباب من المعتزلة وکل من ذهب الی عدم الاجمال فی الموضوعات الشرعیة التی دخلها حرف النفی ودار الموضوع فیها للنفی وثانیها الوضع للاعم من تمام الاجزاء والشرائط وهو ظاهر المشهور وصریح ظاهر کل من ذهب الی الاجمال فی مثل لا صلوة الا بطهور وبه صرح المحقق فی باب دلالة النهی علی الصحة مستدلا علیه بما ان الاشارة المتداولة تفید وثالثها التفصیل بین الاجزاء والشرائط فنفی الاول اختاره قول الصحیحی والثانی مذهب الاعمی ربما ینسب الی الرئیس البهبهانی وقیل انه من محدثاته قلت والذی یظهر من تلامذته فی حاشیة المعالم ان الفاضلین یوافقان الاعم یقولون به فی الشرائط خاصة وهذا هو الموافق لما فی حاشیة المحقق الفاضل الباغنوی وهو اول من اشار الی الخلاف فی هذه المسئلة فیما عثرت به حیث قال فی مسئلة دلالة النهی علی الفساد وعدمها ما حاصله ان هذا الخلاف مبنی علی خلاف آخر وهو ان الفاظ العبادات هل هی موضوعة لتمام الاجزاء والشرائط او للاعم من تمامها فذهبا وجعل القول بالاعم المنکور مذهب الجمهور وظاهره اختیاره وهذا القول وما ذکرناه یحصل الموفق بین شیخنا هذا القول الاول الی الاکثر وبین ما یعضده من کون القول بالاعم مذهبا للجمهور لان التعمیم من حیث الشرائط لا ینافی التخصیص من حیث الاجزاء فیترائی القول بالصحة الذی حکی عن الاکثر علی الصحة فی الاجزاء لکن المحکی عن عبد الجبار والذی استشهد به الشیخ فی العدة کما تقدم عن شیخنا البهائی مضافا الی ان نسبة القول بالصحة مطلقا الی الاکثر ممن یعتد بحفظ الاشتباه والتخلیط بین الاجزاء والشرائط **حجة القول الاول** وجوه اسنها امور **الاول** التبادر وذلک یتضح من ملاحظة اطلاقات لفظ الصلوة والوضوء وغیرهما فی عرف المتشرعة الکاشف عن حال تلک الالفاظ فی الکتاب والسنة مثل قول القائل صلیت الصبح ونوافلک ویجب وصف ونحوها ومنکر التبادر مکابر وهو انما یتم عند المتشرعة فیلحق بها اسماء الاجناس لان الشارع اراد الوضع الشرعی للالفاظ فعلی ان المعانی الثابتة عند المتشرعة هی التی وصلت الیهم من الشارع وان اختلفوا فی قدم الوضع وحدوثه **اقول** مبناه علی ان المتفاهم الذی هو مبنی الاستدلال بعلائم الوضع من التبادر وغیره فی هذه المسئلة ممنوع عند المحققین من العرفین والاطلاق المدعی علی فرض تسلیمه کما یجدی فی المقام کما لا یخفی ولذا استشهد المحققین علی بطلان الاستدلال بالتبادر فی اثبات الحقیقة الشرعیة نظرا الی عدم ثبوت التبادر فی عرفهم الا باثبات الوضع عندهم فان جاز مغایرة معنی لفظ الصلوة مثلا بحسب زمان الشارع والمتشرعة لم ینفع اثبات الوضع الصحیحی فی عرف المتشرعة فی اثبات ارادته عند الشارع وان لم یجز المغایرة وبنی علی کون عرف المتشرعة مرآة المراد من هذه الالفاظ فی لسان الشارع کان التبادر نافعا فی اثبات الحقیقة الشرعیة ایضا مع انه معزل عن الصواب فی نظر المحققین وان تمسک به بعض فضلاء العصر حکما مرة الفهم الآن بفرق بین المقامین وبیانه ان ثبوت الوضع فی عرف المتشرعة لا یستلزم ثبوته فی زمان الشارع ولذا استند الاستناد الی التبادر فی المسئلة السابقة واما بعد ثبوت الوضع فی زمان الشارع والبناء علیه کما هو مبنی الخلاف فی هذه المسئلة عند من تعرض لها من العموم فالظاهر ترجیح احد المعنیین وان المعنی الذی یراد منها فی العصر الاول حقیقة ومجازا هو الذی کان هو الموضوع له فی الازمنة المتاخرة وهذا الفرق وان شئت فی المقام مع ان التعویل علی هذا الاستظهار فی اثبات المرام غیر مالا یخفی وبالجملة ان ثبوت الحقیقة عند المتشرعة لما کان غیر مستلزم لثبوت الحقیقة الشرعیة فعند الشک فی ثبوتها یرجع الی اصل العدم ولو علی تقدیر ثبوت الحقیقة عند المتشرعة الا مثال المتاخر فی المسئلة السابقة لا یجدی شیئا من علائم الوضع بخلاف هذه المسئلة فانها بعد الفراغ عن ثبوت الحقیقة الشرعیة وان المعنی الشرعی هو الذی کان هو الموضوع له فیها فالاصل عدم النقل والتغییر فیثبت انه هو المعنی الشرعی ولذا صار المرجح فی هذه المسئلة علائم الوضع عند الفریقین دون المسئلة السابقة ولا یغتر فی ذلک عدم تفریع النزاع علی ثبوت الحقیقة الشرعیة لان النزاع الواقع انما هو بین المثبتین مضافا الی امکان اجراء بعض الامور علی تقدیر عدم الثبوت بالعنایة الی المستدل بها **وثانیا** بالنقض بالمعاملات فان التبادر من قول القائل بعتها بعد بیع فلان هو البیع الناقل الصحیح مع انها موضوعة فی العرف للاعم وان کانت حقیقة فی الصحیح عند الفقهاء **وثالثا** بالحل وهو ان تبادر الصحیح من الاخبار بها انما هو لاجل غلبة العادة وشهادة العقل والاعتبار وبعد اقدام العقلاء علی الافعال الباطلة فی فرض علی ارادة الصلوة التی اخبر بانها الصلوة الصحیحة الناهیة وان کان الفساد منها فی الخارج محتملا لاحتمال المانع او عدمها فی نظرها فلو جوز المقام عن جمیع القرائن امکن منع تبادر الصحیح لو لم یدع تبادر الاعم خصوصا بالنسبة الی الشرائط

هذا وربما اورد على التبادر تارة بمنع العلم باستناده الى حاق اللفظ وهو المعتبر فيما يستدل به على الوضع واخرى بانه تبادر بدوي ناش من كون المعجون اكمل من الفاسدة فيرجع ذلك ثانيا الى تركب تبادر ذي اجزاء من لفظ الانسان وتبادر الماء من لفظ الماء ويؤيده ان التبادر من الامثلة المتقدمة المشتملة على بعض المستحبات انما هو كالعنوان والتكرار انما المعارضة مع كون الموضوع له اعم منه بالامكان ويرده **على الاول** ان المقام ليس مما يظن فيه احتمال وشك لان المدعى التبادر بعد الفحص الى اهل العرف مجردا عن القرينة وانما يظن احتمال الاستناد الى القرينة في الطهارة والنجاسة بين الناس كما اذا رأينا اهل بلد يتكلم بلفظ تسبق الى ذهن مخاطبيه معنى فانه ربما يحتاج فيه الى الفحص عن مسألة عدم القرينة في ثبات كون التبادر وضعيا وما نحن فيه اجنبي عن ذلك كما لا يخفى مضافا الى ما عرفت في باب التبادر من ان صفاء اذا احرز بالاصل كان التبادر الحاصل منه من ظاهر الفظ فتعرى من الامور الشاذة بالدليل بناء على ما استقر عليه طريقة السلف والخلف والعرف من الاتكال على الاصول العدمية مطلقا وان خصوص الالفاظ كما اسلفنا الكلام فيه في طرق الوضع **وعلى الثاني** المنع اذ التبادر في الامثلة المذكورة مما لا يجدي شيئا على وجه الاستقرار وبعد ان ينزل بالتامل الى الامر كذلك بالقياس الى الفرد الكامل والمشتمل على بعض المستحبات الا ان الترديد هو ما قلنا من استقرار العادة وظهور حال العاقل فالثاني قرينة عامة على ارادة الصحيحة والاول قرينة على ارادة الصحيحة الكاملة وهي المشتملة على المستحبات المتعارفة فهنا دعاوى ثلاثة بدل كل واحدة منها على حدة فالفظ انما يدل على ان المخبر به هو الصلوة دون الصوم مثلا وظهور حال العقلاء يدل على كون المراد بها الصلوة الصحيحة واستقرار العادة والمتعارف يدل على ارادة الكاملة هكذا ينبغي فهم المقام ثم الفاصل في هذه الدعوى عقيب سلب الصلوة عن الفاسدة وعدمها فالاول يكشف عن كون التبادر مستندا الى حاق اللفظ والثاني يكشف عن استناده الى القرينة او كون التبادر بدويا **والثاني** عقيب السلب عن الفاسدة مع العلم بالفساد لان ضرورة الوجدان قاضية بان الصلوة الفاقدة للطهارة او القبلة او بعض الاجزاء خصوصا اذا كان ركنا يسقط سلب الصلوة المشروعة عنها في عرف المتشرعة وكذا الوضوء الفاقد لبعض الاجزاء كمسح احد الرجلين او طهارة الماء المستعمل ومكروه ومكاره وقد يعارض ذلك بصحة سلب الصلوة على صلوة اليهود والمخالف بديهة من غير تقييد بالقصد وسيعرف الكلام فيه في حجة القول الثاني **والثالث** لمواظبة الايمة والاصحاب والدلالة على فضائل الصلوة مثل كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر وكونها قربان كل تقي وكونها كبيرة الا على الخاشعين وكونها عمود الدين وكونها كتابا موقوتا وكونها خير من الدنيا وما فيها وكونها خير من عشرين حجة وغيرها من الاثار ونحوها ما ورد في الصوم وسائر العبادات من المثوبات الشائعة لطبايعها من غير تقييد بالصحيحة فان الفاسدة مما لا يترتب عليها شئ من تلك الفضائل والاثار بالضرورة فلا يكون صلوة بقاعدة عكس النقيض وقد مر ما ورد في ذكر فضائل العبادات ومثوباتها فضابطها مهملة وقد بان ما يترتب عليها من الفوائد فلا اطلاق فيها حتى يستدل بمقدمتي العكس على خروج الفاسدة عرفا فثبت الصحيحة ان قوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انما يكون كليا بمعنى ان كل فرد من الصلوة ينهى عن الفحشاء والمنكر لم يعهد احضار افرادها في المجلس بطريق العكس لان عكس نقيض الموجبة الجزئية جزئية مثل الاصل والمفروض انه ليس في الكلام شئ من ادوات العموم الا الاطلاق الذي يشترك فيه الدال على العموم شروط غير محررة في المقام سلمنا بناء على ان المطلق في بيان الاحكام الوضعية لم يكن في مقام البيان وكذلك النهي بصدد الصور مثل قوله تعالى خلق الله الماء طهورا واحل الله البيع ونحو ذلك وان كان منزلها هو غير خفي على المخبر المتدرب كما حققناه في محله لكن نسبتها الى ادلة الاعم كنسبة الاصل الى الدليل فعلى تقدير عامتها يجب تقييد اطلاقاتها بالصحيحة فتجدي **الوجه الرابع** ما ورد في الشرع من نفي حقيقتها لفقد بعض الاجزاء والشرائط وذلك مثل قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صلوة الا بطهور لا صيام لمن لم يبيت الصيام وامثال ذلك مما هو منكور في محله فان ظاهرها بحكم اصالة الحقيقة في كلمة لا انتفاء الحقيقة بانتفاء الامور المذكورة وهو المطلوب ودعوى عدم الدلالة على كونها اسامي للصحيحة بل على اعتبار خصوص تلك الاجزاء والشرائط المخصوصة في المعنى كما في العناوين غير نافعة لوضوح بطلان هذه الاخيرة بما تبين من القول بمذهب الصحيحي عقيب فساد احتمال كونها اسامي للفاسدة بالضرورة فلا حاجة الى التعلق بالاجماع المركب بالنسبة الى باقي الاجزاء كما فعله غير واحد ثم لو اريد التعدي من الصلوة الى غيرها فلا بد من دعوى الاجماع الا ان الاستناد اليه في مثل المسئلة كما ترى ويرد عليه بعد الغض عن عدم قابلية المعارضة مع ادلة الاعم لكونه اضعف بالقياس البسكامر في الشابونة **اولا** ان اصالة الحقيقة عند الشك من غير جهة نصب القرينة ولو كان في المراد دلالة على

انا نقطع بالثبات من مجراها سابقا اذا كان الشك في المراد من جهة احتمال القرينة لاحقا واما الشك في المراد من جهة الشك بالوضع فهو وان لم يكن في وضوح السقوط مثل مسألة الحقيقة مع العلم بالمراد والشك في الوضع كما يقوله السيد قدس سره الا ان هذا ايضا غير معقول عليه عندنا خلافا لبعض الافاضل **وثانيا** انا لا نرى فيها طائفة من المجاز والتخصيص لوضوح طرو التخصيص عليها بل الظاهر انها خارجة بعضها كالاول اكثر من داخلة لان صلوة الصائم وصلوة المطارد والغريق وسائر المضطرين كالجاهل والناسي وما اشبهها خارجة عن عموم الاول **والعجب** ان بعض المحققين استراح عن لزوم تخصيص الاكثر على مذهب التحقيق بان المتبادر والمنسبق المستفاد بالنسبة الى حالة الذكر اقل قليل وفيه ان المناط في تخصيص الاكثر المشهور اكثرية الخارج فانا ولذا لو كان الخارج نوعا واحدا لم يضر ولو كان الموجود من افراده اكثر من افراد الباقي وكيف كان فلا ترجيح للتخصيص على المجاز انما على كما عليه غير واحد وفي خصوص المقام لانا نستعمال لا في نفي الصفة خصوصا في كلمات الشارع من المجازات الشائعة حتى قيل انه حقيقة ثانوية ونحن وان لم نقل بذلك ولا يكون من المجاز المشهور المصطلح لكنا نقول انه ارجح من التخصيص المذكور خصوصا بعد ملاحظة كثرة الاكثر هذا نوعا وفي بعض هذا **والتحقيق** ان هذا الايراد ساقط لان التخصيص كما يلزم على المذهبين بناء على تقدير الصحة الا ان الخارج ليس بل الله انما يؤدي مؤداها كغيرهم لا علم الا ما نفع لنا بل لغير النافع من العلم منزلة الجهل في عدم الانتفاع به فيدور الامر بين المجاز والتخصيص الآتي بين المذهب الاعم وهذا التخصيص لكن الاول من المذهبين وارجاع المنفي الى الكمال وان يوجب الاستراحة عن التخصيص لكنه منافي لظاهر بناء الاصحاب ومتكلم باشال هذه التراكيب في الاجزاء والشرائط كما شهد به بعض المحققين هذا كله اذا كان اللفظ على الصحيح موضوعا للفظ المشترك بين الاول والصحيح او للقدر الجامع للشروط والاجزاء الاختيارية من حيث اشتماله على خاصية مخصوصة واما لو قيل بوضعه للجامع وسريانه الى الباقي بالتوسعات وتنزيل الفاقد منزلة الواجد فلا يرد التخصيص بناء على وجوب حمل اللفظ على الصحيح الا لدليل عند الاطلاق في حال التجرد والاشتمال على قيد زائد بالتوسع والتسامح كما تراكض عرفت فيما تقدم ان هذا ايضا من الوجوه المقربة لمذهب الصحيحي لا الاعمي فالايراد على الوجه الاول وهو عدم نهوض مسألة الصحيح اذا كان الشك في المراد من جهة الشبهة في وضع بعض الالفاظ وعما اجيب عن هذا الدليل بوجوه اخر مثل ما ذكر في العنوانين وغيره طوينا الكلام عنها كشحا لوهنها وظهورها لما بالتأمل فيما ذكرنا **والخامس** ما نقل عن بعض المحققين من ان العبادات توقيفية ومن المعاملات وهو لا يتم الا على القول بوضعها للصحيح حتى تكون حقائقها مجملة غير معلومة من المراجعة الى عرف المتشرعة والا كانت كالمعاملات في كون الحكم فيها هو العرف وبطلانه ضروري او اتفاقي ومحتمل على ما افاده بعض المحققين واستشهد اثر لو ثبت الالفاظ موضوعة للاعم لكان الترجيح مع المتشرعة كما انها في معرفة تفاصيل معاني العبادات المقررة في الشريعة مع ان ليس كذلك بل لا يعرف تلك المفاصيل الا بالرجوع الى الادلة التفصيلية المقررة في الكتب الاستدلالية **قلت** والجواب ان توقيفية العبادات مبنية على القول بوضعها للصحيح وقول الاكثر بها انما هو لاجل كونهم قائلين بوضعها للصحيح فدعوى التوقيفية قول مستند من هؤلاء كيف لا مع ان اسباب القول الاخر بنا دون باصولهم ان المرجع فيها ليس بتلك العرف المتشرعة وهل هذا الا ثمرة المعروفة للشارع انها هذا اذا كان المراد بالتوقيفية عدم المراجعة الى مطلق العرف في احراز حقائقها واما لو كان المراد بها عدم المراجعة الى خصوص العرف العام الذي هو المرجع في المعاملات كما يقتضيه قرينة المقابلة وصرح به بعض من اعترض للجواب عن هذا التعليل فالامر واضح واما ما ذكره المحقق المستدل فهو من الزلات الناشئة من ظهان العلم حيث ان القول بعدم التوقيفية لا يقضي بالغناء عن المراجعة الى الادلة اذ العمل بظواهر الادلة واطلاقاتها وعمومها انما يتوقف على الفحص عن المعارض والقرائن المانعة عن الحمل على الاطلاقات كما لا يخفى هذا ما استدل به على قول التصحيح وقد عرفت عدم سلامة كلها وجلها عن المناقشة وانكا الاول والثاني

بقي الكلام في حجة القول الثاني وجوه ابتها منها ملازمة الوضع للتبادر فلان يصلي وصلاة مختص التبادر بالتقسيم والتقييد والاستثناء وحسن الاستفهام والجواب اما عن التبادر فبان الاخبار الحاكي عن البطلان بالامور المشتملة على امور عديدة ووجود تلك الخصوصية اذا كان فصلا للغير بعيدا عن مجاري العرف والعادة فلا بد من الصرف في الخبر بحمله على صورة تكون تلك الخصوصية في المثال المذكور في جهة الاخبار بمقتضى الطرق الشرعية والعرفية المقررة لاستكشاف حقيقة مثل الصلوة والصوم واصالة عدم الغفلة والسهو ونحوها كسائر الاصول والامارات المعول عليها في الاخبار عن المتعلقات بالامور الخفية الغير المحسوسة مثل الملكية والزوجية والفسخ ونحوها فقول القائل فلان صلى كقوله فلان باين بعقد فلا نرى

واما الثالث فمما يتعلق الاخبار منه بالواضع معولا فيه على الاصول والقرن العربية التي امضاها الشارع وهذا باب شايع في لغات العرب خصوصا المنشعبة سالما عما في الوجه الاول من الطهور غير منكر عرفا وشرعا والمبرهن عليه ابتنا على المساهلة والتنزيل الخ فاطلاق الفاظ المقادير والمركبات العربية على ما يقاربها الحقيقة زيادة او نقصانا بل على وجه المطلق في الاخبار والمخبر به محتمل الجوابات الاعم يدعى ان المتبادر من المشاولة في المثال المذكور هي الصورة والتباد وابتداء الوضع والتعجب يدعى ان تبادر الصورة انما هو لاجل قرينة الاخبار ولتعذر الاطلاع على السرائر يمكن الاستعمال مبنيا على المجاز بعلاقة المشابهة الصورية على المساهلة والتنزيل على الوجهين اللذين تقدما في الفاظ المقادير يراد بدعوى تبادر التعجب وجعل الاخبار بها اخبارا معولا فيه على الاصول والامارات الشرعية من دون ارتكاب تخالف اصالة الاخبار او في المخبر به وهو الاوجه لما في الاول من شايبة الانكار فافهم

واجاب عنه بعض المحققين بعد المساعدة على ما ادعيناه من كون المتبادر هي التعجب مستظهرا باعترافنا بان هذا التبادر بعد دقي ما حاصله ان المخبر به هي المشاولة بزعم المصلي فالمراد انه صلى بزعمه وجعله من قبيل التجريد في الفاظ مثل استعمال الفارسي لفظ العربي شيئا للعرب ونحوه مما لا يخفى

اما اولا فلان مدعى التبادر بدقة غير فيها الوجدان بزعم العامل بقاء الان يتعجب فاحرى الزعم بما ابدينا في تبادر التعجب من استمرار حال العقلاء على عدم الاقدام الا على الافعال المفيدة فتدبر

واما ثانيا فلان اعتبار الزعم ان رجع الى الخبر به فهو جاز لا شاهد عليه لان قرينة الاخبار اعم من ذلك معنا وان رجع الى المخبر فهو مدعى الوجدان لانا لا نشاهد في هذا الاستعمال شيئا من خواص المجاز وجعله من باب التجريد في الفاظ نحو ما لا يخفى من البون الواضح مع ان استعمال المشاولة في صلوة زعمه استعمالها في غير التعجب الذي وضع اللفظ بازائها فلم يكن المتبادر هي المشاولة التعجبية الواضحة لاولى ان يعول في منع تبادر الاعم على ما ذكرنا

والجواب عن الثاني بانا ان ادعينا عدم صحة السلب مع الشك في صحة المشاولة فغير مجد لما عرفت في الجواب عن التبادر من ان الاصول والامارات الشرعية ناهضة باثبات كونها صحيحة معنا فانا الى الان عدم التسليم عن الفاسدة لم يرجع الى صحيحة فلا عبرة بها لان الشاك لا يسعه الاثبات ولا النفي كالنافي فعند صحة السلب مع العلم بالصحة والشك فيه وان اوجب عدم صحة السلب عن المشاولة المعلومة الفساد المجرد المنع خصوصا اذا كان فساده معلوما للعامل ايضا بل عرفنا ان السلب عن الفاسدة صحيح ولكنه يدعى عدمه ولقد يطلع بين الدعويين بعد الاعتراف بهما كما لا يخفى واما

ثالثا فلان المشاولة كذلك بعد الاعتراف انها ليست بصلوة لكن يعامل معها معاملة الصلوة بان مرجع الاول الى الاطلاق والاستعمال الذي هو اعم من الحقيقة والمجاز ظاهرا فيهما ومرجع الثاني الى عدم الوضع وهو صريح في الجزء فيجمع بينهما بطرح الظاهر الى النص وهذه قاعدة تطرد في كل مقام يتعارض فيه صحة السلب وعدمها عرفا كما يتفق كثيرا فتؤخذ بالاول ويحمل الثاني على الجزء في المقيسة الغير المسلوبة هذا ولعل الثالث ان يقول انا نمنع ان ذلك انما يتم فيما دار الامر فيه بين الحقيقة والمجاز اللغويين واما ما نحن فيه فالامر فيه دائر بين الجزء في الحقيقة اللغوية وبين الجزء في المجاز كذلك فيتعين من غير لزوم مجاز في الطرفين فانا ان بنينا ان السلب مبني على النقل والاقاء نظير قولهم لا اعلم الا ما نفع او ان عدم صحة السلب من العرف كصحتهم فما اطلاق المقادير على ما يقاربها حقيقة الا قليلة معانوة غير واضحة وكل منهما شايع متعارف على وجه يظن او يظن معه ثبوت الوضع الثاني فيه حتى قبل ان كلا من الثانية للجنس حقيقة عرفية في نفي الصفة وان الفاظ المقادير حقايق عرفية فيما يعم معانيها الاقلية

والجواب عن الثالث ان صحة التقسيم انما تدل على ان المراد بالمقسم هو الاعم واما كون الحقيقة فلا بد منه من القاس ليحمل اخر كظهور الاستعمال ونحوه مما اوردناه الاستدلال بمجرد التقسيم واما لو انضم اليه دعاء كون المقسم هو المعنى الحقيقي ولو لم نعلم تفصيلا كما حملنا عليه كلام من يحمل من امارات الوضع من الاعلام غير المنع الواضح ومن يعرف المحال في البيان

ومنها مسئلة المشاولة على صلوة المخالفين حقيقة بل هي صلوة اليهود والنصارى ايضا مع وضوح فسادها وغير منع كون صلوة المخالفين فاسدة وان لم تكن معمولا منهم في محال الخلاف بل ظاهرها وربما في طائفة من اعطاء ثوابها لاهل الولاية هو العقاب اذ الفاسدة لا اثر لها ولا ثواب ولذا لا يجب عليهم القضاء بعد الاستبصار واما صلوة اليهود فدعوى مسئلة المشاولة عليها حقيقة مما لا مدرية بل الظاهر صحة السلب لو على مذهب الاعمي فتدبر

ومنها اطلاق الفعل على الفاسد في الاخبار وكلمات الاخيار في مواضع ما لا عد بحيث يبعد الالتزام بمجازيتها على كثرتها وشيوعها

والجواب عنه واضح لان مجرد الاستعمال لا يدل على الوضع كما تقدم ولو كان كثيرا اذا كان غير المستعمل فيه المعلوم دخوله تحت الوضع انما استعمل فيه اللفظ فلاوجه لاستبعاد كونها مجازات نعم قد يقال ان صحت تلك الاطلاقات خصوصا في كلمات العلماء ليس صعب الاستعمال الا ان المجازية مما يتنبأ عليها ملاحظة العلاقة وهي غير بعيدة ونحوها وقد عرفت في المسئلة المتقدمة ان استعمال

النقل فى المعنى اذا لم يكن مبنيا على بعض وجوه التجوز فلا بد ان يكون مبتدأ على الوضع وقد عرفت ان هذا الاطلاق من وجوه المسألة
المعروفة فى الفاظ المركبات وفضاء بحق الاسم بلفظ اقرب الى الحضر ومراعاة ملاحظة العلاقة وسائر مزايا المجاز فما يجدى فى جر
المجاز المساعى فى المفاهيم المتغايرة لمعانى المركبات الحقيقية غير محصورة لا يسع لاهل العرف التعبير عنها الا بالفاظ تلك
المركبات وهو ليس مجازا مرسلا او استعاريا او ادعائيا حتى يلزم ان يكون معرضا بالاغراض المجازية بل هو نحو اخر من المجاز
فاين من المساعد فرض غير الموضوع له بمنزلة الموضوع له وجعلهما مشتركين فى الاسم لضرورة التعبير وعدم وجود لفظ اخر
كاشف عن ذلك الغير مجازا ولذا لا ينفك هذا النحو من الاستعمال عن القرائن الحالية والمقالية ولا يعول فى شئ منها على القرائن السابقة
المتصلة او المنفصلة كما هو الشان فى سائر المجازات فافهم وتدبر واكثر ما استدل بهذا القول يرجع الى هذا القبيل فتطن

ومنها الامر باعادة الصلوة باخلال بعض ما يعتبر فى صحتها من الاجزاء والشرائط ومرجع هذا الاستدلال الى التمسك باستدلال
الحقيقة فى لفظ الاعادة لاثبات المدعى نظير الاستدلال على القول الاول بمثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لتوقف حقيقة الاعادة
على كون الصلوة اسما للاعم ليصح سلبها اثبانا بحقيقتها اثباتا بفقد بعض الاجزاء والا لم يكن المراد بالاعادة اتيان غير ما فعله
اولا الا مجازا ثم بضم ما ذكر من غير حاجة الى الكتاب بعض المحققين وحاشية المعالم مع ما فيه من بعض الغفلات وعدم المساس
بالاستدلال لان المراد بالصلوة فى موارد الامر باعادتها هى الافعال الماتى بها فقط او معها يلزم فى فرض الاعادة مجاز الاستعمال فى
اتيان ما فعله اولا مع زيادة ولو اتضح المخصص باثبات المراد بالاستعمال يرجع الى الاستدلال المتقدم وفيه ما فيه مع زيادة وهى ان
الامر بالاعادة صحيح من دون اتيان هيئتها المعروفة بعد صلوة بعد التكبير فلا يجدى اتيانها للاعمى من الاتيان بالنحو الاتى المراد
بالصلوة المامور باعادتها هى الصلوة الكذائية دون الافعال الماتى بها فقط فى الاعادة مع اتيان فرد اخر منها ولا ريب فى انه امر
باعادة حقيقة بناء على مذهب المخطئ بخلاف مذهب الاعمى يحتاج فى الجواب الى ما ذكره فلا وجه من دعوى سد باب التدرج فى
الفعل الا ان نقول ما ذكر دعوى بلا برهان ومع التسليم يكون الاستدلال بمعنى ان امر الاعادة من دون توسيط ذلك الدعوى

فان قلت يقتضى اصالة الحقيقة حمل لفظ الصلوة على معناها الكلى دون الافعال الموجودة الماتى بها فلا يسوغ فى الجواب
على القول بوضعها للصحيح الا ما ذكره فلا من ان نسبة الاعادة الى الصلوة انما هى لاجل دخول المصلى فيها لا لاجل حصول المسمى

كلا قلت يفهم معنى الاعادة حتى يشمل ما لو كان الماتى به بعض الافراد لغيره بل من دعوى ان متعلق الامر الاعادة هو الفرد
الماتى به وان المراد بلفظ الصلوة مع ان الظاهر من قولنا الصلوة ثلاث هو اعادة ما فعله من الافعال جامعا للشرائط الذكرية
مما دل دليل على كونه سببا للامر بالاعادة **ومنها** ما استدل به المحقق من قوله دعى الصلوة ايام اقرائك وتطاهرى من النواهى المتعلقة
بالعبادات وتقريب الاستدلال بها من وجهين **احدهما** ان المراد بالصلوة المنهى عنها هى الصلوة الفاسدة قطعا فان الظاهر
ان المنهى عنه ما سيق له الصلوة قبل النهى عنها بمعنى ان المتكلم قد لاحظ الافعال المعهودة مع قطع النظر عن وقوعها فى حال الحيض
وعلى هذا فالنهى عن الاتيان بها ومن الواضح ان الافعال الفاقدة لشرط الطهر صلوة فاسدة والاستدلال بها على هذا الوجه ظاهر
الفوائد **قال** وادعاء ان التسمية واتيان الشرط قد حصلا بجعل واحد يمكن بالوجدان المسلم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما
ذكرنا يبطل معناه ان الاركان المخصوصة التى هى جامعة لجميع الشرائط لكونها فى غير هذه الايام واسمها صلوة على القول
بكونها اسما للصحيح لانفعلها فى هذه الايام والمفروض ان كونها فى غير هذه الايام انما استفيد من قوله دعى لانفعلها انتهى **قلت**
المراد بحصول التسمية والشرط بجعل واحد هو ان يقال ان المتكلم قد تصور افعال الصلوة الجامعة للاجزاء والشرائط المقررة ثم شرع
فى ذلك وقوعها من الحائض فنهى المفهوم الحاصل من الملاحظتين باسم الصلوة حين الفاء التى منها الى الخاتم فظهر منها ان التى هى
الصلوة الصحيحة اى الافعال الملحوظ فيها جميع الشرائط حتى شرط الطهر وهذا المعنى وان كان بعيدا عن الاعتبار والصحيح وهذا الظاهر اللفظ
او صريحه كما ذكر فلا الان الاجود فى ابطال الدليل ان يقال انه مستحيل عقلا لما فيه من اثبات الحكم وعدم تشريعه فى عنوان الموضوع وهو دور بين وضوح
تعلق التكليف هو النهى بما سلكنا لا يخفى الا ان يقال ان معنى حصول التسمية والشرط بجعل واحد هو ان بلاحظ المتكلم الافعال
المعهودة الجامعة لما عدى الطهر من الاجزاء والشرائط ومطلق الجامعة لسائر الشرائط سواء كانت جامعة لشرط الطهر او لا ثم
يلاحظ النهى عنها ثم ينتزع من النهى والمنهى عنه مفهوما يسمى بالصلوة حال الفاء التى وهذا خبر مستلزم لشئ من الحدوث اذ ليس
هذا طلبا لترك المنهى ليكون تحصيلا للحاصل ولا اخبارا للحكم فى الموضوع ليكون دورا محالا الا ان تحاذى الفاء الوجدان لما فيه من
التفكيك بين المنهى عنه وظهور الاحتمالات المذكورة فيما استعمل فيه لفظ الصلوة حال وقوعها فى حيز النهى **لا ان احدها**

ان يراد به الفاسدة دعى الاشكال الفائدة شرط الطهارة الاعم منها ومن الصحيحة او يراد بها الافعال الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط حتى شرط الطهارة عن الصحيح ثم يوجه النهي اليها معبرا عنها بلفظ الصلوة **وثانيها** ان يراد بها الصلوة الصحيحة ايضا لكن مع ارتفاع النهي الى غير المعنى عن الافعال المعهودة حتى تكون التسمية والنهي مرتبين واحدة بان كان المسمى مفهوما ملفقا من ملاحظة النهي عنه حال كونه منهيا عنه **والاول** معلول ومثبت لاستعمال الصلوة في الفاسدة او الاعم **والثاني** غير معلول مرجحين احدهما ان يرجع الى تحصيل الحاصل وطلب ذلك المستحيل وثانيهما انه دوران واضح لان احتياج التسمية عن النهي عنه احتياج الشيء الى الموضوع بعد الحكم به **والثالث** مما لا اعتداد به سوى التفكيك بين المراد من النهي عنه وبين نفس المنهي عنه الواقعي وهو بعيد ومكذب بالوجدان لذا انصرف المطلق الى المقيد فدعوى الاشكال بالوجدان دون البرهان ويحتمل ان يكون قوله رضي الله عنه اشارة الى الوجه الثاني فتدبر وتأمل في قوله رضي الله عنه اشارة الى الاستحالة من الوجه الثاني قوله والمفروض انه اراد به بيان عدم احتياج شرط الطهارة المراد من لفظ الصلوة باعتبار كونه غير معلوم للمخاطب بمثل هذا النهي فان الفعل المنهي عنه لا يجوز ان يكون مجهولا للمخاطب فلا يتجه من حمل الصلوة على معنى احتمل علم المخاطب به قبل النهي وليس هو الا نفس الاركان والافعال مطلقا او مع الاقتران بالشرائط المعلومة سابقا والجواب عن الاستدلال به على هذا الوجه سابق من ان الاستعمال اعم من الحقيقة **والثاني** ان المنهي عنه في المثال المذكور دائما لما تعلق النهي به بالعبادة انما هو المعنى الشرعي دون المعنى اللغوي ضرورة عدم حرمة الدعاء مثلا للحائض فلا بد ان يكون المعنى الشرعي هو الاعم من الصحيح والفاسد لان العبادة الصحيحة ملزومة للطلب فكيف تكون معروضة للنهي ولو جاز ذلك لكان النهي دليلا على الصحة كما زعمه ابو حنيفة **توضيح ذلك** ان الوجه بان الصلوة موضوعة لتمام الاجزاء والشرائط التي يوجب فعلها سقوط الامر بها لزم القول بدلالة النهي عنها على عدمها وانه مستحيل من حيث اقتضاء النهي التحريم بيانه الحلاف من ان النهي عن الشيء يدل بالالتزام العقلي على كون المخاطب قادرا على فعل المنهي عنه وتصحيحه للبيان لا يكون معتدا به من غير المخاطب من شرائط وجوده مع ان هذا الرأي يضعف هذا دليل الاراء الصحيحة حيث ان الكل داخل بين القول بدلالة النهي على الفساد وبين القول بعدمه لا لتوجيهه لا على الصحة وهذا لا يقتضي الا على تقدير كون المعنى الشرعي كما سلف العبادات هو المعنى الاعم ولذا نقتضي العصمة عن دلالة النهي على الصحة كما عليه ابو حنيفة باختيارها قول الاعم حيث دار اختيار الجواب على ذلك **والجواب عنه** ايضا ما مر من ان قرينة العقل قاضية بان المراد بالشيء المنهي عنها مثلا هي نفس الاركان والافعال مطلقا او مع الاقتران ببعض الشرائط غير الطهر فعلى القول بعدم الصحة لا بد من حملها على الفاسدة وهو ايضا معنى شرعي واكثر مجازا فليس الاستدلال به الا من جهة قيام القرينة على استعمال الصلوة في غير الصحيح الاذل وربما يجاب عنه بعد المساعدة على كون المراد بالصلوة المنهي عنها هي الصحيحة تارة بحمل النهي على جهة الارشاد بدعوى ان مفاد المنهي عن العبادة عند امكان حصولها من المخاطبة بكون صيغة النهي وما قام مقامها مسوقا بها لمحض الارشاد والنصح والشفقة وبوضوح ان القول بحرمة ان كان العبادات الفاسدة ذاتا مشكل بل الظاهر ان حرمتها تشريعية وهو كما يتم الا على جعل النهي فيها ارشاديا والا لزم القول بحرمة الصلوة الفاسدة كالفاقدة للطهورين ونحوها ذاكرة للحرمة وهذا الوجه من سوانح بعض المحققين مع توضيح وزيادة ولخروجه بما ذكره المصنف وغيره منهم المحقق المذكور وهو ان قضية النهي امكان صدور المنهي عنه من المخاطب قبل النهي لان ذلك يكفي في صحة النهي ويخرجه عن اللغوية وعدم الفائدة واما استمرار امكانه الى ما بعد النهي ايضا فليس بلازم فقد ينقلب الامكان الى الامتناع بسبب النهي وقد يكون الانقلاب المذكور هو الغرض المذاعي الصحيح بكون فائدة النهي تلك المنهي عنه اخبارا فلو تسبب الى تركه اضطرارا بعد ما كان مقدورا كان ذلك في الغرض المسوغ للزوكيا ايضا في انتفاء الفساد اذ لا نعني بالاكون المنهي عنه غير متعلق على المأمور به وهو مع طرو الامتناع يكون ظهر هذا توضيح الحال في الجواب المذكور ثم ان المحقق المذكور استشعر اعتراضا فقال **فان قلت** انا سلمنا امكان ذلك من المكلف من الامور الواضحة بالنظر الى ملاحظة الشيء في نفسه ليستحصل منه بالنهي فما تعلق النهي به مستحيل بل يخلفه بدل فاجاب عنه بان ثبوت الاحكام الشرعية انما يتبع الادلة المنصوبة عليها من الشارع فلولا تعلق النهي بها كانت محكومة بصحتها في الشريعة نظرا الى اطلاق الاوامر بعد ثبوت الماهية بظاهر الادلة **قلت** وهذان الجوابان تما لا كرامة فيهما في المقام **اما الاول** فلان النهي الارشادي انما يتسدعي محلا قابلا كالنهي الشرعي اذ الارشاد انشاء من المرشد متعلق بترك المنهي عنه ولذا يصح ان يقال للاعمى لا تبصر ولو على وجه الارشاد واذا ورد بالارشاد النهي الغيري فمع منافاة ظاهر التطير بالنواهي الواردة في اجزاء العبادات وشرائطها ومواقعها تماما لا وجه لانهاء في المقام لان على المحقق عن الصلوة مثلا ليس نهيا مقدميا للتوصل الى الغير وما اكثر اشتباه الحال عليه فيه واختلاط المقامات فتم لو حمل النهي على صرف

الاخبار وکان معنی قوله لاصلوة ان صلوة ناقصة ثم ما ذکره من تنقیح حمل المنفی علی المنهی عنها علی التقدیر والکلام خبرا باعتبار النهی لا اخبارا مرتکبی لیجعله شاهدا لما الآن فی کلام متکلم مثلا من ضیاع وحکیم وعلی تقدیر حضوره کما ذکره جماعة منهم العلامة فاین هذا من استعمال الصلوة فی الافعال والارکان المشتملة علی قیام وقعود کما تقدم وهل یسوغ للعارف بوجوه نادبة الکلام والخبیر بطرائق التخطئة والمجاز العدول من المتانی الی الاناث واما الثانی فغیر منتهض علی المسلک الاشاعرة من جواز امر الشئ بکل شئ ولا نهی عن کل حسن کذلک فلا وجه لما بنی بعض اصحابنا للمعتزلة ان طریق الفساد بسبب النهی ودائر مدار النهی والحکم بالفساد فی صورة اشتماله علی المفاسد والمنشأ مع انهم غیر قائلین بترتب مثل القیام مما یتعلق النهی به بنفس العبادة بل یکون غیر المنشأ مدة وهو معنی التزام کون النهی عنه نسخا کشف عن مناده النهی الشرعی نعم یصحح ذلک اما امتناع المنهی عنه بعد النهی کما فی الضد او امکان قصد القربة به والبناء علی امکان سد الفعل المنهی عن الخالی قبل التلبس غایة ما یلزم من النهی التحریم وهو لا یقتضی الفساد والامتناع نعم المنهی عنه فی المعاملات واما فی العبادات فهو وان کان یقتضیه علی التقدیر الا انا لا نسلم ترتب الثواب علی المنهی عنه بعد النهی کما فی الخلافات الاوامر وهذا اعم من الالتزام بتعلق النهی علی الفاسدة واستعمال اللفظ فیها بطریقة النهی والحاصل ان الالتزام بکون العبادات المنهی عنها هی الصحیحة الواجبة التی یسقط بها التعبد الحسی الملزم مع القول بامتناع النهی المنشأ ناش من رد یرجع الی محصل الا فی العبادات علی بعض الوجوه وهو ان یکون المنشأ ناشیا من جهة تزاحم الحرام والواجب کما اتفقوا علیه عند اجتماع الامر والنهی تالنهی متعلق بالصحیح الواجب وسبیل طرو المنشأ علیه بعد النهی طریق واما لا تسبب العلم بالمنشأ بان یکون کاشفا عن خروج المأمور به واما علی الوجه الاخر وهو ان یکون المنشأ والذی یقتضیه النهی فی العبادة من جهة الصحة خروج المنهی عنه عن اطلاق الاوامر کما علیه ائمة اصحابنا فلا وجه للالتزام المذکور والتامل فیما ذکرنا یظهر سقوط السؤال والجواب الذین اوردهما فافهم واما السؤال فلانه مبنی علی کون النهی کاشفا عن المنشأ لا مؤثرا فیرد ما ذکرنا من صحة الجواب المذکور بوقفه علی الوجه الثانی بان یکون النهی سببا لطرو الامتناع وعروض المنشأ واما الجواب فضعفه اولا ان الاوامر المطلقة علی مذهب المصوبة یکفی بحکم بثبوت الصحة قبل النهی وثانیا انه لیس الکلام فی الصحة الظاهریة الشاملة بحسب الاطلاقات بل الصحة الواقعیة فان لازم مذهب المخطئة هو القول بان الفاظ العبادات اسام للصحیح الواقعی منها والفاسد الواقعی منها فیجوز النهی عنها علی الصحیح الواقعی قبل النهی وکذا بعده اذ لا یختلف الحال باختلاف علم المجتهد بالنهی وعدمه لان ذلک انما یؤثر فی الصحة والفساد الظاهریین دون الواقعیین ثم لهم ما ذکروه بناء علی المشهور فی الموضوع واما بناء علی ما هو الصواب من الخطئة فلم اجد وجها لما ذکره فتدبر واما الوجه الثالث فهو ان یکون النهی سببا لطرو الامتناع وعروض المنشأ واما الجواب فضعفه اولا ان الاوامر المطلقة علی مذهب المصوبة یکفی بحکم بثبوت الصحة قبل النهی وثانیا انه لیس الکلام فی الصحة الظاهریة الشاملة بحسب الاطلاقات بل الصحة الواقعیة فان لازم مذهب المخطئة هو القول بان الفاظ العبادات اسامی

احد الاستدلال مبنى على اعتبار المصداق وكذا الاجوبة لوضوح انتفاء اعتبار مفهوم الطلب في مفهوم المطلوبة لا يقتضي بدلالة لفظ المطلوبة على نفس الطلب حتى يحصل من تعلق الطلب بها تكرار في المقام لان اعتبار مفهوم في مفهوم ما لا يدل على اعتباره في مفهوم لفظ المطلوبة في مثل البيتين ان قولنا الفاعل افعل مطلوبي ليس فيه تكرار ولا تأكيد وانما يكون كذلك لو دل لفظ مطلوبي على تعلق الطلب الكلي وهو واضح بيّن بيّنا من الفساد عن معنى المشتق بحسبان ذلك اشعار على نوع المبدأ وان لفظ مضروب مثلا يدل على نوع الضرب في الخارج دون الفاعل اكرم مضروبي مثلا بمنزلة قولك اكرم من ضرب بدل هذا الكلام وهو بيّن البطلان اذ ليس المشتق الا كسائر الجوامد في الدلالة والكشف المطوي عن عنوان من العناوين فضارب يضرب ناسب مضروب بالمثل كلاهما على وجهين من وجوه الثلاثة وعناوينهما انتزاعيان مع قطع النظر عن وجودهما في الخارج وعدمه فلفظ الصلوة مثلا على تقدير اعتبار الطلب في مفهومها يكون كلفظ مطلوب من غير فرق الا في العموم والخصوص وكون الصلوة اسما للمطلوب مخصوص من الافعال لا لكل فعل مطلوب فكما ان لفظ مطلوب واقع في حيز الامر كما يدل على صدور طلب من الامر بشيء فكذلك لفظ الصلوة فاذا قال صل كان معناه افعل الافعال المطلوبة وليس النسبة الثانية مشتملا على الاخبار بوقوع الطلب لذا لا تتصف بصدق وكذب في نظر المحققين مع ان اعتبار الطلب في مدلول لفظ الصلوة لا يجعلها من المركبات المشتملة على النسبة الثانية كما لا يخفى **والحاصل** ان توهم لزوم التكرار وعدم افادة الاوامر المتعلقة بالعبادات مبني على غفلة في غفلة لعدم كون الطلب من الامور المعتبرة في المفهوم وان كان الحق انها كذلك كما مر سابقا وعدم كون المعتبر هو المصداق على تقدير الاعتبار حتى يلزم التكرار والمحال في الاوامر الابتدائية كما لا يخفى نعم يلزم تجريد هذا التكليف على صدور طلب اخر سابقا او لاحقا من المولى كما هو كذلك في جميع الاوامر المتعلقة بالعبادات حيث انها بين مجملات مطوية بالبيان او مؤكدات لما علم تفصيلا في ما مضى اذا في البحث عن ثمرة المسئلة لكن القاضي بذلك انما هو عدا استقام موضوع المأمور به الا بركاوامر الاطاعة وابن هذا من دلالة اللفظ على المطلوبية وصيرورة الاوامر المتعلق بها تكرارا بعد **ومنها** انها لو كانت اسامي للصحيح لزم اعتبار وصف الصحة في مفاهيم تلك الالفاظ وهو بيّن الفساد لان الصحة من عوارض الوجود الخارجي والالفاظ انما وضعت على الطبيعي المعرى عن جميع انحاء الوجودات والجواب بعضه مما مر في المقدمة الثالثة من ان المبنى على هذا القول ما هيته اذا وجدت وجد صحيحة وابن هذا من ذم المستدل ثم ان هذا الاستدلال لا اختصاص له بالعبادات بل يجري في جميع الالفاظ المتنازع فيها حتى المعاملات **ومنها** بظهر مغايرته للاستدلال السابق لاختصاصه بالعبادات من ان الطلب على تقدير دخوله في المسمى فانما هو داخل في مسمى العبادات دون المعاملات بخلاف الصحة ومن غرائب الغفلات المقام ما سلكه بعض الاجلة الاعلام حيث اشتبه عليه مغايرة الدليلين فذكره في جواب الاول ما ذكرناه في جواب الثاني **ومنها** انها لو كانت اسامي للصحيح لزم عدم انعقاد النذر او الحلف على تركها وبطلان التالي معلوم فكذا المقدم بيان الملازمة ان النذر الصحيح ما يجب الوفاء به ويترتب عليه الحنث ويفصل في النذر المتعلق على ترك العبادة على المذهب المذكور لانه يلزم من وجوب الوفاء به حرمة فعل العبادة ويلزم من حرمتها فسادها فيمتنع صدورها على وجه الصحة ولازمه عدم ترتب الحنث فيلزم من وجوب الوفاء به عدم وجوب الوفاء به وما يلزم من وجوده عدمه فوجوده محال **والجواب** عنه **اولا** بالنقض بالنذر والحلف على ان لا يصلي صلوة صحيحة بناء على مذهب الاعمي بل على جميع المذاهب فانه يجوز ان يكون الجواب عن الدليل المذكور وعند ورود هذا النقض ساقط لان الاعمي يدعي امتناع انعقاد النذر على ترك العبادة الصحيحة عقلا كما عند الاستدلال المبني على النذر لوجوه لا يمكن النذر على ترك العبادة الصحيحة كذا الاستدلال فاسد من جهة فساد المقدمة الاخيرة اعني بطلان التالي فحاصل الاستدلال ان الاجماع منعقد على انعقاد النذر على ترك العبادات والعمل مشتمل باسطة الى انعقاده على ترك العبادة الصحيحة فينتج ان كونها اسامي للاعم بالاجماع **وثانيا** بالحل فانا نمنع على بطلان التالي منع فساد النذر اذ لا دليل على انعقاد النذر على ترك العبادات بقول مطلق ودعوى الاجماع على ذلك ممنوعة بانا نرى ابدا جماع الاعيان بين مجدد واما بدا جماع الكل حتى المصححين فممنوع والسند هو ان انعقاد النذر على ترك العبادة ليس له دليل خاص يستدل به على فساد مذهب المصحح استدلالا لانا بالوضع فانما يصح بملاحظة قواعد النذر وهو ان النذر انما لا يجري في الامور المستحبة فكيف بلزم المصحح بعقد النذر المذكور والاخرى بمنع الملازمة وهو من وجهين **احدهما** ما سلكه بعض المحققين وغيره من متاخري المتاخرين بناء على ما ذكروه في مثل دعي الصلوة ايام اقرائك كما مر وهو ان المانع من انعقاد النذر على ترك العبادة الصحيحة اذا المانع من الانعقاد هو كون متعلق النذر امرا غير مقدور للناذر

هو مقصود فی المقام لانه لو اتی بالعبادة الفاسدة مقدمة لما قبل النذر والفساد انما یاتی بالنذر وهذا یکفی فی انعقاد النذر واذا لا یضر فیه استحالة امکان المنذور فی ما بعد النذر لعدم الدلیل علیه بل ظاهر ما فی الباب استماع حنث الحصار فائدة واثر فی الجملة ما کان بعضها من العبادة **قلت** یمکن المناقشة فیه بان متعلق النذر هو حکم وضعی مستفاد من وجوب الوفاء به فما الدلیل صلاحیة الوفاء فی مقابلة الحنث لا دلیل علی حقیقة وان ما ذکر اثبات حقیقة بحقیقة مشروط بفائدة لغیر الحنث کان ذلک دورا لان الالتزام بتلک الفائدة والحکم بترتبها علی المنذور موقوف علی صحة النذر الفاسد لا یترتب علیه فائدة اصلا فاثبات الصحة بترتب تلک الفائدة دور وهی اضافة العبادة فی المقام دور وکالا یخفی نعم لو قام دلیل خاص فی انعقاد النذر المذکور وکان ما ذکره وجها للصحة عملنا **وثانیهما** الالتزام بامکان حنث هذا النذر وامکان مخالفته وهو صریح ما ذکره الشهید ثم فی قواعده من لزوم الحنث بالتحول فی العبادة مع القول بوضع الالفاظ للصحیحة وهذا ما یقال من ان متعلق النذر ما کان صحیحا قبل النذر فیجب الحنث بفعلها بعد النذر ولو کانت فاسدة واجاب عنه المحقق القمی بان اعتبار الصحة قبل النذر لا یوجب انشاء العبادة بها بعد النذر فی نفس الامر حتی یتصور امکان الحنث **قلت** ولعله یرد زعم ان القائل باثبات صحة العبادة بعد النذر انما یثبتها مقدمة لحصول الحنث فاجاب عنه بالجواب والا فلا مساس بین السؤال والجواب کما لا یخفی وکیف کان فتوجیه ما ذکره الشهید من حصول الحنث علی مذهب المصحح یمکن باحد امرین **احدهما** ان یقال ان متعلق النذر ولو علی قول المصحح هو ترک الاعم الجامع لجمیع الشرائط عدی الغریزة تظیر متعلق الاوامر الواردة بها فی العرف والشرع فان المراد بالصلوة المامور بها شرعا فی قولنا اقیموا الصلوة هی نفس الافعال الجامعة للشرائط عدا الغریزة وهکذا سائر العبادات المامور بها فعلا او ترکا فالمراد هی الافعال الجامعة للشرائط عدا الغریزة **وحاصل ذلک** ان اللفظ وان کان موضوعا للعبادة الفاقدة لجمیع الشرائط حتی الغریزة الا ان مقام النذر کمقام الطلب یصح فیها الی نفس الافعال مجازا بطریق الاطلاق المشاکی وهذا علی مذهب المصحح والا فالامر هین وکیف کان فیشکل ذلک بما لو صرح الناذر بارادة العبادة الجامعة للشرائط حتی الغریزة فان هذا الجواب لا یجدی فی مقام هذا الشق واما یجدی فی النذر المتعارف بین المشرعة لکنه یسقط توجیه القول الشهید بالحنث لان نظره الی ما هو المتعارف بین الناس من النذر وکذا یسقط ایضا الاستدلال علی بعض الوجوه بان یقال ان ما ورد بالتالی من بطلان النذر المتعارف بین الناس بناء علی مذهب المصحح فهو ممنوع لما ذکر وانما یبطل النذر علی تلک العبادة الجامعة لجمیع الشرائط حتی الغریزة کما یقتضیه ظاهر اللفظ علی هذا المذهب فتدبر **وثانیهما** ان یقال ان متعلق النذر وان کان هی العبادة الصحیحة لکن مخالفة هذا النذر عرفا یحصل باتیان الفاقد للجزء والشرط بان یقال ان المرجع فی مخالفة النذر وموضوع الحرف به وهو عند العرف لا اتیان ما یغایر ما تعلق النذر به کلا بل یحصل بفعل ما فقدا ذا کان التفاوت فاحشا من نفس النذر **لو صحة** ان من حلف او نذر علی ترک فعل مرکب فان یاتی ذلک الفعل بعد النذر ممکنا شرعا بجمیع الاجزاء وان عرضه الامتناع بامتناع بعض الاجزاء والشرائط فان کان ذلک مستندا الی شئ اخر غیر النذر لم یحصل الحنث اتفاقا بالبیان الاتی لیس ترکا بالمعنی متعلق النذر علی ترک وان کان مستندا الی نفس النذر باعتبار ثبوت المنافاة بینه وبین بعض الاجزاء والشرائط فان حصول الحنث وعدمه مدار ما یبقی من الاجزاء والشرائط المقدورة فان الاجتناب عنها فضلا عن ترکها غایة ما یجتنب عن المخالفة هذا ثم لا یذهب علیک ان ما ذکرنا فی الجواب عن الدلیل علی الوجهین الاولین ظهر وان عولنا علی الوجه الثالث وهو الالتزام بالحنث فی ان العبادة الفاسدة یحرم ولو قلنا بان حرمة العبادات الفاسدة تشریعیة لان الحرمة هنا انما جاءت من قبل النذر وحال النذر حرام ذاتا کحال النذر سائر الواجبات ویحتمل ان لا یتفاوت الحال بینها وبین سائر العبادات الفاسدة بناء علی استناد الحرمة الی انتفاء الشرط وهو الغریزة وان کان انتفائها مستندا الی النذر ولا یخفی ضعفه **فرع** ذکر الشهید فی القواعد الماهیات المجعولة کالصلوة والصوم وسائر العقود لا تطلق علی الفاسدة الا بالحق لوجوب المضی فیه فلو حلف علی ترک الصلوة والصوم اکفی فیه بمسمی الفعل وهو الدخول فیها ولو افسدها بعد ذلک لم یزل الحنث ویحتمل عدمه لانها لا تسمی صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد **قلت** وفیما ذکره من الحنث بمجرد الدخول نظر واضح ولم اعثر بوجه لذلک ویمکن ان یوجه بانه النهی عن عمل شئ مرکب خارجی یوجب حرمة الاشتغال به عرفا ولو لم یتم فلو فی المولی عن صنع الصنم او بناء الدار ونحو ذلک من المرکبات عد عاصیا عند العرف وان لم یحرم شرعا ویمکن علی بعد بناء المسئلة علی حرمة مقدمة الحرام اذا قرنت بقصد التوصل الیه والحکم فیها علی تفصیل یاتی بیانه فی حصول الاثم والعقاب کما فی حصول الحنث وربما یقال بانه لا ملازمة بین اثم التکلیف والوضع کما

في الخمر وشرب المضطر الخمر مثلا فانه يعاقب عقاب الشارب على القول بمنع الخمر ولكنه لا يثبت عليه حد وسائر الاحكام الوضعية لانها انما يصار الموضوعاتها الواقعية فلا يبقى فرق الكفارة بالحلف من شاء والحلوف على تركه والمفروض عدم حصوله في المقام بناء على مذهب المصنف الآن بمثل ان الكفارة خاصة تندرج وعدا والتكليف لا تتوجه عقوبته عاجلة ولذا ترفع بالجهل والنسيان ونحوهما من شرائط التكليف واقعه الهادي ومنها ما تقرر من ان الاشارة المعنوي خصوصا مع العلم باستعمال اللفظ في الفرد المشترك اولى من الحقيقة والمجاز والجواب عنه ما مر في تاسيس الاصل من منع كون ما نحن فيه من ذلك الباب الاعلى وجه يعتبر تقدم ذكر كما تقدم ان الاصل مساعد لمذهب المصنف على احد الوجوه المقررة للصور مذهب الاخر مضافا الى ان نسبة هذا القول المستند القولين الاخيرين نسبة الاصل الى الدليل متعين المصير اليه ومما يجب بان استعمال هذه الالفاظ في خصوص المتعمد تماما لا ريب فيه فلا موضع للارتياب المتداة وانت خبير بان هذا الكلام جار في جميع صور التردد بين الاشارة المعنوي والحقيقة المجاز فلو صح كان مدعما للاصل المزبور بقول مطلق والتفصيل ما عرفت سابقا من وجوب البناء على ذلك الاصل ولو بحكم اصالة الحقيقة في استعمالات اللفظ في المخصوص متعين ومنها انها لو كانت اسامي للخصوص لزم ان يكون لكل صلوة ماهيات متكثرة بحسب اختلاف احوال المكلفين وجوابه قد ظهر مما ذكرنا في المقدمة الثالثة ومنها ما جعل الخصم الخبرية من مؤيدات مختاره وهو ان الفقهاء قد اطلقوا على الركوع الفاسد اسم الركوع حيث يقولون تبطل الصلوة بزيادة الركوع ونقيصته وزيادة غيره من الاركان عمدا وسهوا فقد ظهر جوابه مما مر لان ذلك من الموارد التي استعمل فيها اللفظ في الفاسدة والغرض من تقريبه بالذكر هو التنبيه على فائدة ناظرة وهي ان الركوع ليس مما يتصف بالصحة والفساد بالنظر الى القرآن الذي وصفناه فمعرفة امثال الموضوعات الشرعية بهذا الوصف فارجع الى ما ذكرنا هناك حجة القول الثالث قضاء الوجدان وشهادة الرائي المستقيم بان من جعل مركبا ولو كان مخترعا مشتملا على اجزاء وشرائط ثم عين له لفظا كاشفا يعتبر به عنه فانه جعله فيما يجعل ذلك اللفظ بازاء ذلك المركب المشتمل على تمام الاجزاء من غير ملاحظة تعيينها بالشرائط المقررة وجودا وعدما وهذه الدعوى مع وضوحها عند اهل النظر الصائب يمكن اثباتها بالاستقراء في الفاظ المركبات بانه اذا ما من لفظ من الالفاظ الموضوعة للمركبات الخارجية الا وهي موضوعة لذلك المركب المشتمل على تمام الاجزاء من غير ملاحظة تعيينها بالشرائط على ما ذلك بمشاهدة حال الوضع له بعضها بالاستعمالات الجارية وملاحظة المحققين من العباد وغيره في الاخر واكثر شئ بتتبع في المقام ويرفع غواشي الاوهام هو الراجعة الى اوضاع الفاظ الادعية المعاجين المعدة لعلاج الامراض البدنية فان الحكماء اعتبارا والتاثير الفعلي الذي هو من خواص المركب والمقيد بواجد الشرائط في غاية الجلاء والظهور والغشاء من الواضح ان تاثيرها الفعلية ومنافعها المقررة موقوفة على امور لا يذهب الى مدخليتها في المسمى وهو ان يكون خلو المعدة ونحوه من شرائط التاثير الفعلي الراجعة الى احوال المريض وكيفيات الشرب من حيث السرعة والبطوء والتدريج والتدفيع وكونه في وقت دون وقت هل هي من مقومات مفهوم لفظ الاباريج مثلا في مصطلح الاطباء ثم شرائط المهيئة والكيفيات المعتبرة في تاثيرها الثاني كمضغها وتقطيعها وتخميرها وقت الاكل والشرب يجري مجرى الاجزاء التي تلغى في دخول المقيد بها تحت المسمى وما سوى شروط التاثير الفعلي بعد اتمام الماهية من حيث الاجزاء ومن حيث شرائط التاثير الثاني فهي خارجة عن مفاهيم تلك الالفاظ من حيث ذواتها ومن حيث التقييد بها ايضا وشروط العبادات كلها من القسم الاخير اذ الظاهر ان لحاظها انما وجب شرعا لصيرورة المكلف بسببها مأتيا بالافعال المقررة فهي كالشروط الراجعة الى احوال المرضى وكيفيات الشرب في الادوية بل ندبا اعانة الاستعداد وحصوله بالنسبة الى الفعل فتكون شروطا للتاثير الفعلي خارجة عن حقائق العبادات واما غير العبادات فلها كالمركبات الغريبة من حيث دخول الاجزاء والشرائط الشائعة تحت المسمى دون الفعلية ثم ان فيما ذكرنا من الوجدان والاستقراء كفاية للاجزاء في ابداء الامر واما عدم طرو التغيير عليها بالمشاهد والتوسعات في الاستعمال فمحمول فيه على الاصل السالم عن المعارض لاختلاف المركبات في ذلك وعدم كونها على نمرة واحدة ومنها ما سرى الوضع فيه بتوسعات السلطين ونسخهم الى ان اشتمل على بعض الاجزاء وان لم يكن معتدا للفائدة المقصودة من الجعل والاختراع للمتفلسفين ويغلب ان يكون من ذلك لفظ الدار والحمام ونحوهما ومنها ما اختص الشارع فيه بالاجزاء المعتبرة شانا ولا يبعد كون وضع المعاجين من هذا القبيل ومنها ما عرى عليها الاضافة فاحتمل الشك في بلوغ التوسع الى حد سراية الوضع الى الاعم من المقيد وغيره كانا لمرجع هو الاصل وكذا اذا شك في السراية الى المقيد مع بقاء معظم الاجزاء هذا وقد يستدل على الاصل بظاهر ادلة الشروط كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقوله ثم اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية وقوله ع لا صلوة الا بفاتحة ولا

صلوة الابطهور ونحو ذلك حيث ان ظواهرها تابية باستتمام جميع اقسام الصلوة مع قطع النظر عن تلك الشروط وبعد ملاحظة
عدم القول بالفصل بين العبادات والشرائط بتمام المقصود كلا يرد على الاصل الاستصحاب الذي لابد منه في طرائق الاوضاع لابقاء
الجمود على الحالة الاولى وعدم التسرية بداهة في المركبات العرفية بعد هجر معاني العبادات اذ كل مركب غير شرعي الا وقد اتسع مدة
وضعه الاقل بتوسعات المستعملين ومناسبوا بهم الى التعبير عن الافراد الناقصة بالفقدان الغير الفاحش كما سلف فوجب
التعميم في محل يعد هذا المعنى مقصودا هل يطرد بخروج مثل الصلوة عن ذلك سائر المركبات العرفية مع ثبوت المقتضي للتوسع فيها على
انهم وآكد لكون الاختلاف الحاصل في اصنافها وافرادها بحسب اختلاف احوال المكلفين اشد واكثر من الاختلاف الموجود في
سائر المركبات فلا يرد عليها ادعى من الوجدان والاستقراء ان الاخذ بمقتضاهما خارج عن المذهبين كلاهما يقتضيان باختصاص
الوضع حالة الاجزاء وخروج ناقصها ولو كان صحيحا في الجملة وفي بعض الاحوال من المسمى هذا مضافا الى ان التسرية الى الافراد الناقصة
المقصودة انما تبدو اتما الخلاف في التسرية الزائدة وهو يكون في سقوط الاصل كما هو الواضح وهذا التفصيل قوي عندي وحاصل الفرق بين
شروط الاقتضاء وهي شروط التأثير الثاني وشروط ترتب المقتضى على المقتضي وهي شروط فعلية التأثير باعتبار التقييد بالاولى في المسمى
دون الثانية لكن الخطب في التعيين بينهما في شروط العبادات لان معرفة كون الشرط من قبيل خلو المعدة بالمعنى الاخص الى اقوال الاجزاء المقصودة
او من قبيل التحفي والتنفس مما هو شرط الاقتضاء لا يخلو من اشكال ويمكن الفرق في شروط العبادات بين ما هو من احوال المكلفين
كالطهارة والستر والامور الخارجية كالقبلة والوقت بجعل الاول من شروط الاثر الفعلي والثاني من شروط اصل الاقتضاء او بالعكس
وان كان لا يسلم من الظرافة الهادي من شاء الى الحق والصواب في الكلام في النبهة الاول انه لا اشكال ولا عوض في نفي الاعم
عن الشرائط في المركبات الغير الشرعية كالمعاجين والمشروبات والمطبوخات والمصنوعات مثل التريد والقادر والناظر فالمتبادر من اسمائها
ما يوافق اغراضها المقصودة على مراعاة امور الخارجية وان كان في موافقتها لانتفاع بعض هذه الامور المذكورة على شرط خارج عن
الماهية نظرا اما الفرق بينهما في المركبات الشرعية كالصلوة مثلا فلا يخلو عن غموض واشتباه ويطلع الكلام هنا في مقامات الاول
في الفرق المقصود الذي يجري بحث التعميد وهو من وجوه متغايرة وملازمة احدها ان الشرط ما كان المقصود من اعتباره عدة
فائتة في جزء والجزء كان المقصود منه فائتة متعلقة بالمركب وبهذا الفرق ينطبق على الشروط والاجزاء في المركبات الخارجية اذ لا
الغرض من نصب الغداء قبل الشروع في الاجزاء او بعد تلك الاثار والغرض من اعتبار نفس الاجزاء ما هو موجود فيها من الجواهر
فان قلت حقيقة التركيب فيها بعد داخلة كل من اجزاء المركب في الاخر والاجزاء لا تنتظم الا الخارجي من دون توقف الفائدة المترتبة
على ايا من كل من المنتظمين ذا الاخر لا تحصل حقيقة التركيب وان كان الغرض المدعى الى التتميم موقوفا على الانتظام والا لكان اجتماع
عشرة على نقل حمل بقبيل من المركبات الخارجية ضرورة قيام الغرض الباعث على اجتماعهم على النقل بافرادهم جميعا وبطلان التالي معلوم
قلت ما ذكرت صحيح في المركبات الحقيقية واما المركبات الاعتبارية فقوام التركيب فيها ملاحظة عدة اشياء واحدا وهو امر اعتباري
مفهوم باعتبار المعتبر سواء كان تلك الاشياء مستقلة في فائدة اثارها المقصودة وكان الغرض من التتميم المتعلق بها التوصل الى
مجموع تلك الاثار كتتميم احد الرغيفين الى الاخر اذ توقف الاشباع على كلها او كانت اثارها المقصودة غيرها صلة الا بعد الانضمام
كما في المركبات الحقيقية التي يحصل من التركيب فيها مزاج اخر فلو لاحظنا افعال العشرة في المثال المذكور شيئا واحدا واعتبرنا فيه
هيئة اجتماعية كانت من المركبات الاعتبارية لا بين بعد المساعدة على ان التركيب الاعتباري وكلا يتوقف على تأثير الاجزاء بعضها
في بعض نعم لو كان المركبات الجعلية لا يجوز ان يكون كذلك لعدم الفائدة في الجعل حينئذ اذ يكون تصور الاشياء المتعددة شيئا واحدا
عديم الفائدة بما ذكرناه ومن هنا ينكشف من اختراع الطبيب معجونا مدخلية التركيب في الاثر المقصود بتأثير كل من الاجزاء في الاثر
ولو على غير الوجه الاتم الى المزاج الحقيقي الموجب لانقلاب المركب الى البساطة الخارجية واصلاح صور الاجزاء فالمركبات الجعلية
الشرعية امثل بالكشف عن ذلك وجه بطلان الفرق بين الركوع والتجويد مثلا وبين الستر والقبلة لقضاء الغرض بتوقف خاصية
الانحناء الركوعي مثلا على انتظام الجهة والتسوية وسائر الاجزاء ولذا امكن سلب الخاصية راسا عن الانحناء المجرد لا يمكن مثل ذلك لو
في الجملة اذ كل الترتيب في المثال المذكور لا تأثير وقال اولا ان المركبات الشرعية ممنوع كونها مركبات عند الشارع ولو سلم الجعل
والاعتبار فمن المحتمل ان تكون الخاصية الموجودة في كل واحد من اجزائها مقصودة بالتأثير من حيث اعتبار وجزء اخر وغايته ما يلزم حينئذ
امران احدهما مخالفة ما هو المشهود من اعتبار التركيب في الماهيات الجعلية كالصلوة ولو اعتبارا وثانيهما وجوب الاتيان
بجميع ما تضمن الاجزاء حال الانفراد به ولا غرو في شيء منهما اما الاول فلان اطلاق المركب عليها انما هو في كلمات العلماء

وامّا كلمات الشارع فمعزل عن الاشارة الى ذلك **وامّا الثانى** فلعدم تمام قاطع على عراء الاجزاء فى حال الانفراد عن جميع المصالح وامّا المعلوم عدم اشتمالها على مصلحة كامنة فى الحكم الشرعى دلو على وجه الاستحباب وهو لا ينافى الالتزام بالمصلحة التى الواجب منها اخرى ومصالح لغو مثلها كانت كامنة فى الحسن الملزم والغير الملزم **وثانيا** ان اختلاف خواص الاجزاء باختلاف حالتى الانضمام والانفراد لا ينافى ما ذكرنا من وجه الفرق لان الاثر المفقود منها فى حال الانفراد مستند الى الانضمام لا الى ذوات الاجزاء ولا ريب فى كون الانضمام شرطا كيف ومن معظم شرائط الصلوة المهيئة الاتصالية **وثانيها** ان الشرط ما كان مقارنا مع تمام العمل والجزء ما كان غير مقارن بمعنى ان الشرط يجب ان يكون زمان واحد جامعا لوجودها كالاستقبال والطهارة فانها مقارنان للصلوة بالمعنى المذكور بخلاف الحمد والسورة والركوع والسجود فان وجوداتها الخارجية متباينة بحسب الازمان وح فان جعلنا التهيئة المعتبرة فى مفهوم العبادة هى المذاعى كانت من الشرط لكونه مقارنا لتمام العمل وان جعلناها عبارة عن الاخطار كانت من الاجزاء الا ان الاستدامة الحكمية الحاصلة منها من جهة كونها مصاحبة لتمام الافعال تكون من الشروط **وثالثها** ان الشرط ما كان صفة وحالة والجزء ما كان فعلا لان العبادة لما كانت مركبة من الافعال فلا جرم تكون اجزائها كذلك واما ان الشرط لا يكون الا حالة فواضح بناء لان شرط العمل لا بد ان يكون مقارنا ولا يتصور المقارنة الا فى الحالة اذ الفعل وجوده لا يجتمع فينعدم قبل وجود الفعل الاخر ومن هنا قلنا ان النية على تقدير كونها الاخطار فلا بد ان تكون جزءا لكون الاخطار من الافعال وقد ذكر لظهارة الشئ يمكن ان يكون مطلوبا من جهتين كما اذا كان فعلا موجبا لحدوث حالة مستمرة ابدا كالنية من حيث نفسه جزء لكونه فعلا مطلوبا شرعا وحالة مستمرة من حيث انها حالة مستمرة مطلوبة كذلك وهى المعبر عنها بالاستدامة الحكمية شرط

المقام الثانى فى تمييز الاجزاء عن الشرائط بحسب المصداق فنقول اما النية فقد ظهر حالها واما الوضوء فلا اشكال فى خروجه عن القسمين اما عن الجزء فلعدم اندراجه تحت العناوين المأخوذة فى الصلوة بجواز تخلل الفاصل بينهما بجواز فعل مبطل فيها نعم الحالة الحاصلة منه اعنى الطهارة شرط لكونها من الاحوال المقارنة لتمام العمل لا من الافعال الغير المستمرة وكذا لا اشكال فى اكثر ما اعتبر شرعا فى الصلوة وغيرها كالحمد والسورة والركوع والسجود وطهر الثوب والبدن ومحل السجود واما الاشكال والخلاف فى مثل القيام والاستقبال ونحوهما من الافعال المستمرة المقارنة مع غيرها من الافعال والاذكار **وجه الاشكال** ان العدد الشائع من الادلة مطلوبيتها فى الصلوة والمطلوبية تجامع الجزئية والشرطية لان كلا من الجزء والشرط مطلوب وبالدفع بان هذه الامور افعال مطلوبة فلو كانت شروطا كان الطلب المتعلق بها غيريا مقصودا به حصول الحالة المقارنة وقد علم فى محله ان مقتضى اطلاق الاوامر الطلب المأمور به كونه نفسيا ولا بد هيهنا لبيان هذا ضربا آخر من الطلب التقريبى فى كونه غيريا بالقياس الى اصل العبادة بمعنى كون المطلوب جزءا لها **وفيه نظر** لان الجزء والشرط سيان فى كون مطلوبيتهما بحال ما كان المشروط والكل هذا اذا كان المراد من الاطلاق دليل الشئ المشكوك فى اعتباره شرطا او جزءا ولو كان المراد اطلاق دليل الجزء الذى هو الشرط على تقدير كونه شرطا فالشئ المشكوك فيه شرطا كان صحيحا لان اطلاق مادة الجزء بنفى قيده يكون مطلوبا ومسببا عن ذلك الشئ المشكوك الشرطية وقد يتمسك ايضا فى كونها جزء بان هذه الافعال ليس فيها خواص الاجزاء لان حصولها من غير تحصيل يكون به صحتها واجزاء العبادة كذلك لا بد من تحصيلها فلا يبقى سوى الحالة الحاصلة من تلك الافعال وهى ليست من مقولة الفعل فكيف يكون من اجزاء العبادة وقد يجاب عن هذا الطائفة خاصة بان شرطيتها غير معقولة لانها ان كانت شرطا فاما ان تكون شرطا للاجزاء السابقة او اللاحقة وكلاهما باطلان لان الشرط لا بد ان يكون مقارنا بالمشروط الآن بقال ان الشرط هو نفسها بالاضافة او بالعكس لكن الشرط ح ليس نفسها بل التقيد المنتزع منها ومن الاجزاء وهذا التوجيه على الطلاقه غير وجيه كما ان الطائفة خاصة على تقدير كونها شرطا فهى شرط للجزء غير المقارن كسائر الشروط المعتبرة فى جميع الافعال نعم يجب ذلك فيما يجب منها بعد رفع الرأس عن الركوع والسجدة الاولى واما الطائفة فى حالات الذكر وهى المستمرة بالاستمرار فلا **المقام الثالث** فى ذكر بعض القرائن بين الجزء والشرط **فمنها** اعتبار قصد القربة فى الجزء دون الشرط لان جزء العبادة عبادة هذا ويمكن ان التقييد بالشرط يجب فيه ايضا مراعاة شروط العبادة كما ان الصلوة يعتبر فيها قصد القربة مثلا كذلك يعتبر فى صفتها اعنى كونها فى حال الطهارة والستر اذ يكون مع الغير لا تجزى ذمتى للعبادة المأمور بها وانما كان مدعى المتأخر وهو الفعل الخارجى خارجا عنها وقد ان مرجع الجزء الذهنى الى وجوب ايجاد العبادة فى ضمن فرد خاص من هذا واجب شرطى نوصلى لا بشرط فسقوط قصد القربة واتيان الموتوف عليها نفس العبادة الكلية وهذا مثل اختيار المكلف بين الخصوصيات الاعراض مباحة كاختيار الصلوة فى مكان دون مكان فى عدم قدح فى صحة العبادة الكلية المقربة بالقربة

وفيه نظر

فتدبر جیدا ومنها وجوب تحصیل الجزء دون الشرط اذ یکفی حصوله کما فی سائر الواجبات التوصلیة ومنها جریان قاعدة الشک بعد الفراغ فی الاجزاء دون الشروط لانا الاجزاء لما کانت مرتبة فعل کل جزء سابق بها وذهب بالفراغ فی الجزء اللاحق بخلاف الشرط فان محلها قبل الاتیان بالمشروط بان بعد الاتیان به وان کان منقضیا الا ان جریان القاعدة فی نفس العمل مبنی علی جریانها فی الشرط واما بعد التلبس بالمشروط وقبل الفراغ فبالنسبة الی الجزء المأتی به یحکم حکم الشک بعد العمل وبالنسبة الی الاجزاء الباقیة کالشک قبل العمل ثم لو کان الشرط محلا شرعیا والعادی هو الظهر الوجهین قبل التلبس بعض الشروط کالطهارة الحدثیة بالنسبة الی اجزاء الصلوة نظرا الی عدم امکان احرازها قبل کل جزء باعتبار کونها شرطا للاکوان ابقاء امکن الغاء الشک فیها فی الاثناء حتی بالنسبة الی الاجزاء الباقیة ومنها سهولة الخطب فی الاشکال فی الامور التی یجب فعلها فی العبادة کالطهارة والقیام فی الشرط الاستقبالی اذ لا یتفاوت الحال فیها بین کونها اجزاء او شروطا لان الشک الملغی علی کل حال بعنوان الشک فی الغاء بالملغی الخ

علة من جعل الصحیح من الفاظ العبادات موضوعا للاعم

لا بالملغی الباقی عن رتبة المشروط ولو کان شرطا لان محل الکلام علی تقدیر کونه شرطا للفاتحة مثلا محل الفاتحة مضافا الی اخواتها جریان القاعدة فی نفس الفاتحة من جریانها فی القیام وکذا الحال فی الطهارة بالنسبة الی الاستقبال بل قد یقال بوجوب مراعاة الفوریة فی شروط العبادة فی هذا القسم بالنسبة بعد الشارع اتیانها مراعاة شرطیتها بنحو لا یرد ذلک فی مطلق الشروط حتی ازاحرازها قبل وقت العبادة فلا یرجع الیها کلها من الفوریة وغیرها بل یرجع فیها الی ما هو الاصل فی الواجبات التوصلیة واما الفاظ العبادات الثانی ان قد تبین فی المقدمة الثانیة وبعض تنبیهات المسئلة الاولی حال النزاع فی الفاظ المعاملات وتوضیح المقال باعادة الکلام وتلخیصه ونقول ان جریان النزاع یتوقف علی کون المعنی المراد الشرعی منها شیئا قابلا لطریان وصفی الصحة والفساد علیه وحیث فان قلنا ان الفاظ المعاملات مما تصرف فیها الشارع بتشریفها باتقالها عن معانیها اللغویة الی معنی یقبل اتصافها بالصحة کالایجاب والقبول المقرونین بالشروط المقررة کذلک کما علی مذهب المصنف وفی الجملة کما علی مذهبه کما عری فلا اشکال فی جریان النزاع فیها کما لا اشکال فی کون الحال فیها هو الحال فی العبادات فضلا عن عمومیة الادلة المستدل بها علی القولین واخیرا وجماعة من المتاخرین منهم المصنف فیها ان بنی علی هذا القول کان صحیحا بالاعتبار لا اشکال الا الاشکال الذی هو فی اصل ثبوت الحقیقة الشرعیة کما تقدم فی المسئلة السابقة ان قلنا بالعدم فالظاهر انها مخالفة للعبادات حیث ان جریان النزاع لانها علی تقدیر عدم ثبوت الحقیقة الشرعیة فیها یبتنی علی ما اعتبر فی معناها من الشرائط فیکون ما اعتبر فی بعضها من الشرائط شروطا لاصل معناها من الخارج بخلاف کالفاظ العبادات فجریان النزاع فیها علی تقدیر ثبوت الحقیقة الشرعیة وعدم ثبوت العبادات علی تقدیر عدم الثبوت واجدة ایضا للشرط المذکور من الانضمام الی الصحیح الفاسد الشرعیین علی ما سبق فی بیان مذهب الفاضلین وهو ترکب معانی العبادات مما وضعت علی مذهب النقاة وبساطة المعاملات لانها مخترعة بناء علی هذا المذهب لیست بمرکبة والترکیب فاض بقبول الوصفین بخلاف التقیید واما علی مذهب المختار من عدم کون التقیید مجازا فواضح لان اللفظ فی حال التقیید باق علی حسب ما وضع له وقد عرفت الحال فی انضمام المعاملات بحسب الوضع العرفی بالوصفین من التفصیل فی المقدمة الثانیة وان الاولی جریان النزاع ایضا فارجع فیه واما علی القول بکونه مجازا فلان ذلک ایضا لا یستلزم استعمال المطلق فی المقید وهو الفرد فی موارد التقیید انما مبنی هذا القول علی کون المطلق موضوعا للطبیعة الثابتة بدون ملاحظة اخذ حصول القیود سواء کان باستعمال المطلق فی المقید بسبب قرینة التقیید کما فی المحققین القمی وغیره او باستعمال الطبیعة المطلقة مجازا بناء علی هذا المبنی ومن الواضح ان المعاملات علی القول بعدم ثبوت الحقیقة الشرعیة فیها محمولة فی الکتاب والسنة علی الطبیعة المطلقة لا الفرد الجامع للشرائط فالبیع فی قوله تعالی احل الله البیع یراد به البیع الکلی المطلق ولا بأس بتقیده اطلاقه بالقیود المستفادة من الخارج مع عدم ارادة خصوصیة الفرد وهو الجامع للشرائط منه ثم لو کان مرجع القول بالصحة فی المعنی الی ما فی المحقق القمی من کشف القرینة عن استعمال المطلق فی الفرد کان حال المعاملات کحال العبادات فی جریان النزاع علی القول بعدم ثبوت الحقیقة الشرعیة ایضا وتحریر المذهبین علی هذا الاحتمال هو ان یدعی المصحح استعمالها فی خصوص الفرد الجامع لجمیع الشرائط والاعم استعمالها فی المعنی الجامع بینهما وجدا البعض وعدما ذکرنا ظهر ان ما نقل عن الشهیدین من اخبار بعض المحققین الفاظ المعاملات کالعبادات فی ذلک ایضا حیث اجاب عن ذهب جریان اصالة الاباحة فی المعاملات ونهوضها فی اثبات الحکم الوضعی هی المصححة بان مورد الاصل المذکور الافعال المعدودة ومع الشک فی معنی المعاملات یکون الاصل المقدمة علیها مشکوکا لیس علی ما ینبغی ولم یزل ما ذکرته علی ذهن المتشرعة فلا تلتبس بذلک البعید مضافا الی مناقضته للطریقة الجاریة بین کافة العلماء من التمسک بادلة المعاملات فی

المشهد

المشبهة ضرورة مثلا ان الاستدلال بها للقول المذكور كما عرفت ذكره ثمرة وبعض من سلك مسلك التفصيل منها من التفتيش
ينفي عن هذا الاشكال بنقل الشهرة باجماع اختلاف الشرع والعرف في البيع مثلا الى الخطأ في المصداق بعد الاتفاق في اصل
المفهوم تطبيقا لما ذكرناه في لفظ الطهارة والصلاة في شبهة المسئلة الثانية فقال ما حاصله ان البيع اسم للنقل المتعقب بالاتفاق
شرعا وعرفا وهذا المعنى ليس قابلا للطريان فيتفقان عليه لكن المصداق اي مصاديق مفهوم النقل مما حصل به الاختلاف فعند الشرع
والعرف كالاختلاف الذي بين مصاديق الحلو والحامض بعد الاتفاق فيهما بحسب المفهوم وهذا كان في محل الاستدلال
بعمومات البيع اذ المانع ليس الا الخلاف بمعناه شرعا وعرفا وقد ارتفع بما ذكر كما لا يخفى وفيه اولا ان هذا دليل لمقام
من عثر ظهور قائل من الفريقين ان الظاهر ان القائل بمذهب التفصيل في المعاملات انما يدعي كونها اسامي للصحيح الشرعي اعني
الجامع بين مصاديق النقل الشرعي وهو الجامع للشرائط الشرعية لانها اسامي لمفهوم النقل وهو لا يكون في الخارج الا صحيحا
مستلزما للانتقال وبينها من الفرق ما لا يخفى وثانيا ان ظاهر هؤلاء ارجاع جميع اقسام المعاملات الى الصحيح الفاسد
ان نعم اكونها اسامي لخصوص الصحيح شرعا وابن هذا من عدم قابليتها للعروض للفساد عليها شرعا وعرفا وثالثا ان ما ذكر
في وجه الاستدلال غير سديد لانه بعد الاتحاد بحسب المفهوم لا ينهض بمنع الاستدلال بالعمومات عند الشك لان الشك
في الصحة الفساد على هذا الوجه شك في صدق النقل الشرعي مع عدم اتضاح العرف بوجه نظر الى عدم الملازمة بين تحقق النقل عرفا
او تحققه شرعا لثبوت الاختلاف والتفاوت في غير موضع فالتعويل عليه في استكشاف المصداق الشرعي تعويل على غير العلم من
غير دليل وما هو المعروف من ان الحكم في الالفاظ الكتاب والسنة هو العرف عند عدم الحقيقة الشرعية بين لكنه غير مربوط
بالمقام اذ هو في استكشاف معاني الالفاظ لا في تشخيص المصاديق بعد استكشاف المفاهيم فلو شك في مفهوم الغناء مثلا
وجب الرجوع الى العرف واما اذا شك في مصداق كما اذا علم اعتبار عدم القرآن في مفهوم الشك في ان ما يغني بالمغنى قرآن
ام لا فلا معنى للرجوع الى العرف فيه بل المتعين هنا ليس الا الطريق العلمية والشرعية المقررة للموضوع المشكوك لا بين كثيرا ما نجد ارجاع
العلماء الى العرف في تشخيص موضوعات الاحكام ومن ذلك نجد بكثير الشك وكثير المتحير ما يكون كذلك عرفا ومنها
انهم الرجوع الى اهل الخبرة في تعيين المثلي عن القيمي بناء على تعلق الحكم الشرعي بهذين العنوانين في الادلة الشرعية وكذا في تشخيص
القيمة بخصوصاتها التي لا تخفى على الخبير المعارف بها وليس ذلك الا لاجل كون الحكم فيها هو العرف ومن الواضحات ما نحن
فيه من جعلها الامر الموضوع العرف مشكون هذا ما ذا وهذا بوجه اذ القتل ليس مما يمكن العلم به مع الاغتراف عن العرف بالمرة
كما هو كذلك في معرفة مصداق المصداق بعد تبين المفهوم ضرورة ان العلم بمصاديق الماء مثلا بعد معرفة مفهومه امر ممكن
ولو لم يكن في الدنيا عرف اصلا لانا نقول ان مرجعه الراجعة الى اهل الخبرة في الموضوعات الخفية لا مساسها بالمقام
لقضاء الضرورة بوجوب مراجعة الجاهل الى العالم فالرجوع فيه معرفة مصداق مثل المجتهد من الموضوعات الخفية الى اهل الخبرة
بها من باب الشهادة او من باب الظن اجتهاديا كما نحن فيه والرجوع الى العرف في تعيين القيمي من هذا الباب بل ربما يرجع فيها
الى العرف لا بملاحظة شئ اذ لا خبرة لهم من حيث كونهم اهل العرف بل من حيث كونهم اهل الخبرة واما الرجوع اليه في حل كثير المتحير مثلا فانه
انما هو من جهة تبين مفهوم الكثرة لان لها مراتب مختلفة بعضها معلوم الاندراج تحت مفهومها العرفي وبعضها معلوم العدم
وبعضها مشكوك فالرجوع الى العرف لاجل الاحتراز عن المرتبتين الاخيرتين وهذا من اوضح مجاري مقدمة السلب على ما عرفت
لاستكشاف مدلول الالفاظ والظاهر ان الرجوع اليه في تعيين المثلي ايضا من هذا الباب فانما لها مراتب مختلفة ومثل
الرجوع فيه في كثير المتحير مثل الرجوع اليه عند الشك فاندراج ماء السيل مثلا تحت الماء وقد ذكرنا بطلانه فانه
موارد الرجوع الى العرف من حيث تعيين المصداق ومن البين ان الرجوع الى العرف في احراز حقيقة النقل ليس من احد البابين كما
لا يخفى فان قلت لا اشكال في ان المعول عليه في الموضوعات العرفية ليس هو الشرع وانه لا يجب الصدور عنها عن قول المعصوم
او المجتهد بل ربما لا يجدي قولها اذا خالفها نظر المكلف الا من حيث انها خبرة عن المقام فاذا فرضنا اتحاد معنى البيع
شرعا وعرفا فلم يبق شئ سوى تشخيص المصداق الذي ليس بيانه وظيفة الشارع وكان يقوم بر ذلك الوظيفة فاي شئ يبقى
بعد ذلك عن العمل بالعمومات مع انتظام قياس منتج بسبب جعلها كبرى لصغرى وجدانية بان بيع المجهول بيع وكل بيع حلال
قلت نعم لكنه انما يسهل على فرض التوجيه المذكور وان شئت قلت ان الامر لو كان كما ذكر لم يجب من رجوع الاختلاف
بين الشرع والعرف الى المصداق لم يؤثر في الفساد بعد تصادق العرفين حكم الشارع بالفساد والتالي باطل بالضرورة باعتراف الخصم

وغيره من القائلين بوضعها للصحيحة لانهم معترفون بثبوت النهي الشرعي عنها ما حكم الشارع بفسادها وهذا الايجامع الجواب المذكور بل
ربما تقول ورود من الشارع ان هذا الماء طهر شرعا لم يكن ذلك منا من ذهابنا الى ان الماء عند العالم بالنجاسة يرجع ذلك الى
بذلك الاشارة بعدم خروج هذا الماء من حكم الماء والمفروض ان الالتزام بخلاف ذلك من الجميع ان البيع عنده حقيقة في النقل اللازم
والحكم بالفساد في مثل غير معقول كما لا يخفى **والمحصل المقال** ان لفظ البيع مثلا ان قلنا بانه اسم للشرع والعرف لمعنى فلا
اطراد وصفي الصحة والفساد اعني ترتب الاثر وعدمه على الملك عدم صحة الاستدلال بعموماته في المسائل المشتبهة واما قولنا بانه
منقول في الشرع الى خصوص المعنى الجامع للشرائط الواضحة او قلنا بانه اسم عرفا وشرعا لمعنى لا يكون الا صحيحا فالاستدلال به في
الآن يلتزم بما ذكرنا في المقدمة الثانية من ان الشارع اذا حكم بفساد البيع مثلا دل ذلك على خروجه عن احكام البيع ومرجعه
الى الالتزام بحصول النقل والانتقال الواضحين مع عدم الالتزام باحكام الملك تعبدا من الشارع وهذا في غاية الجلالة بل
يمكن دعوى القطع بفسادها لان بيع الخمر عندنا لا يفيد ملكا في الواقع وهو معنى فساده ويعني النواهي المتعلقة به لا التعبد
بالملك لكن الشارع منع جميع انحاء التصرف في الملك الحاصل بسببه وهذا هو الاحتمال الذي ابدينا في المقدمة الثانية كما انه
حطنا المعاملات عن صلاحية الاتصاف بالصحة والفساد فظهر من جميع ما ذكرنا فساد خبرة من واحد من المتاخرين من القول
بمذهب الصحيحي في المعاملات ثم لا يعني الالتزام به بحسب عرف المتشرعة ولعل المراد مما نقلناه عن الشهيدين بقرينة ذكرهما
المعرف بها الايمان والنذر ما ذكرنا من البيان ان الحكم في احدهما من متعلق اليمين والنذر بالصحيح انما هو الوضع لدى عرف المتشرعة
دون الشارع بل قد يبنى بانه ظاهر كل من حلف ولم يقيد العرف بعرف الشارع وبعض من لم يتفطن الى هذا الاحتمال الجيد حكما
من الاجلة الخبير بهذا القول في عرف الشارع انه قال الحق ان الفاظ المعاملات ليست موضوعة بازاء الصحيح والحجة على ذلك
الصحة عرفا وعدم سبق الاسم عن الفاسدة واذا ثبت عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل **اقول** لا يخفى ما فيه
اما اولا فلان اراد بالعرف العام فان اراد بتبادر الصحيح عرفا تبادر الصحيح الواقعي عن النقل المستتبع للانتقال
كما لعله الظاهر من قربه مشربه المحبب عن الانكار الشديد فقياس الفساد بما لا يعلم عدم التفاتهم بما لا يعلم موضعا الا على تقدير
احتمال نقل الشارع لها الى الاعم من الناقل وغيره وهو احتمال لا يلتفت اليه فرد مكرر وان اراد بتبادر الصحيح الشرعي عن الفرد الجامع
للشرائط الواضحة فهو مكابرة جلية اذ من الواضح ان تبادر البيع في العرف العام بقسم الى الصحيح الشرعي وغيره وان اراد بالعرف
عرف المتشرعة فسقوط النقل بما سلم عدم النقل لانها ان الوضع شرعا او لغة او وضع هذا ثم ان هذا القائل ممن يظهر منه في المسئلة
المناسبة عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات حيث قصر في رد قول المنسل بينها وبين العبادات بصريح كلامه هنا ثبوت الحقيقة
الشرعية فهذا مقابل الخبر بين الا ان يرجع الى مقالة المحبب من دعوى الوضع لغة وشرعا للصحيح والله الهادي **ثم اعلم** ان ادلة
المعاملات بين طائفتين كادلة العبادات **احداهما** ما ورد في مقام الامضاء ووجوب ترتيب الاثر على ما هو المتعارف بين الناس
قبل الشرع مثل قولهم تحل البيع واوفوا بالعقود وقولهم الناس مسلطون على اموالهم ونحو قولهم تنبيه بها بالصحيح فتكون بحكم
نوع باطل فلا يظهر منه ما ذكرنا في المرة **وثانيهما** ما ورد في جعل بعض الاحكام وبيان جملة من الفوائد المترتبة على المعاملات
الواضحة بينهم فيكون منافيها منافيا للمعهود مثل قولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا ومن اشترى شيئا فليكل او ليعلف بعين
اسمه ونظائرها والذي يمكن التعويل عليه عموما واطلاقا في مقام الشك انما هو الاولى واما الثانية فهي بجملة ضرورية كون المراد
منها هو الافراد الصحيحة بقرينة الاحكام المذكورة **الثالث** ان الحكم الشرعي ينقسم بملاحظة اختلاف احوال المكلفين
الى ظاهري وظاهري تعبدي الاول الى حكم المختار وناقص كاحكام ذوي الاعذار ومن الحكم المجعول في حال النسيان والثاني ينقسم
الى ظاهري شرعي وظاهري عقلي ثم الظاهري بصوره تارة في الشبهة الحكمية واخرى في الشبهة الموضوعية وهذه الاقسام
تجري في موضوع الحكم الشرعي ايضا فالصلوة واجبة وصلوة ظاهرها الآن جزء بانها في الموضوع ليس على حد جزء بانها في الحكم
لوضوح ان حقيقة الحكم الشرعي موجودة في الصور كلها على الظاهر العقلي بخلاف حقيقة الموضوع فانه في الصور الظاهرية
يحدد مدار الواقع في الصلوة الظاهرية ليس الا كالماء الظاهري والغسل الظاهري وهذا مما لا ينبغي ان يخفى على احد ومن الغرائب
ما تخيله بعض المحققين في المقام حيث ذهب الى ان موضوع حقيقة في الظاهري الشرعي ايضا اذا كانت الشبهة حكمية وان الصلوة
مع الظن الاجتهادي بجزئيتها من قبيل البحث المبني على القول بالصحيح ضرورة كونها صلوة صحيحة متصفة بالصحة في حق الظان وقد
كانت الصحة ظاهرية واما اذا كانت الشبهة موضوعية فتفصل بين ما يدور مدار الظن الشرعية كالغسل على بعض الوجوه فكذلك

وبين ما بعد عدم ذلك الوضع وانه الحكم ظاهرا بما جعل طريقا البرفق البعد عن القول بجزء جزء عن المسمى ثم قال وقد يفصل بين موت
الكشاف القناع بالعلم التفصيلى والاجمالى كالشبهة المصورة وعدم الانكشاف مع عدم انكشاف الخلاف باحد الوجهين بان
يحصل الطمأنينة وانشافها بالقصر الشرعية بخلاف صورة الانكشاف قلت لعل ما ذكره من العذر ان القاصرة عن طمأنينة العلم الشاق
الاداء والمعقول على هذا التنويب بجميع انواعه الموضوعات مذوات التنويب فيها يرجع الى التنويب بحكم الظاهر ومن الواضح
ان لا فرق فى ذلك بين الموضوع المستنبط الشرعى وبين الموضوع العرفى الخارجى فهل يذهب الى ان البول المظنون المانعة
مندرج تحت اسم البول ولا فرق بين ذلك وبين القول بان الصلوة الفاقدة للجزء الواقعى المحكوم بالفساد الواقعى يكون تحت اسمها
على مذهب التصويب الذى ظن المجتهد الى بما عتبار اجزائها وعدم مدخلية المفقود فى ماهيتها ودعوى ان مجرد الاطمئنان بالقصر
ولو ظاهرا لم يكن يجب ان يكون العمل عبادة شرعية بنفسه ولفظ الاسم مدفوعة بان القصر الظاهرى مرجعها الى ثبوت حكم الصلوة الواقعية
ظاهرا لما ليس بصلوة واقعا وابن هذا من الاندراج تحت مدلول اللفظ على ذلك المذهب نعم ما ذكره فى الوجه الثانى قوى تخرج الجملة
لما عرفت من سريان الوضع الى كل ما يحصل به الخاصية المقصودة من تشريع الصلوة مع بقاء معظم الاجزاء على هذا المذهب كذا
بخلاف ما ذكره فى الشروط التى يعتبر شرطها مدار الطرق الشرعية كالشروط العلمية وما يجرى مجراها بالنسبة الى الطرق الشرعية كالبينة
على القول بها دون الطرق العلمية وقد اشرنا اليه فيما سبق فى بعض المقدمات واما فى غيرها من الشروط الواقعية فلا يجرى لما ذكره
لانا اذا قلنا بان الصلوة اسم للصحيح الواقعى المفروض اعتبار الطهارة الحدثية فيها واقعا فكيف يحمل صحيحة صدقها على الفاقدة
اذا قام اصل او امارة على عدم اعتبارها فيها فالتفصيل المذكور فى غاية الميل عن الاستقامة بل الانصاف ان ما صدر عن
الشهيد فى محله معلوم الفساد عن الحق كما يتضح عن ذلك التعبير بعدم الخروج عن شاكلته والله الهادى **الرابع** قد عرفت فى بيان
ثمرة المسئلة ان ما هيات العبادات على القول بوضعها للصحيح امور مجملة لا يمكن احرازها عند طرو الشك فى الجزء والشرط
واعلم ان الشك فيهما قد يكون فى الشبهة الحكمية وقد يكون فى الشبهة الموضوعية فان كان الاول فالمرجع فيه هى البراءة او الاشتغال
على اختلاف المذاهب فيه كما سبق الاشارة اليه هناك ضرورة عدم توقف استعمال الاصلين على احراز العنوان وان كان الشك
بنحو كلى الامر من حيث لزوم التوقف وعدم الحكم بالصحة عند عروض الشك والالتزام بما فى غاية البعد والاشكال اذ القائل
لزوم ترتيب آثار الصلوة على الصلوة الواقعة من المسلم وضعا وتكليفا فلو نذر شيئا من صلى صلوة صحيحة حصل البر باعطائه للمسلم
الذى يصلى ولو مع الشك فى حصول بعض الشروط وعدمه ولو التزم بعدم البر ولزوم التفتيش حتى يحصل العلم بحصول جميع اجزاء
والشرائط الخفية كالبيعة ونحوها فيها فهو مع فساده لا يجرى فى مثل صلوة الامام ع اذا احتمل فقدانها بعض الشرائط لاستقرار
السيرة وجريان الطريقة على معاملة القصر مع صلوة الامام ع من غير تفتيش وتفحص بل لو ادعى الاجماع على ذلك لا يمكن وقد
صنف غير واحد من اهل التحقيق والنظر رفع الاشكال مجيبا عن المحقق الحلى ره حين انتصر بذلك لخطائه بان اسئلة القصر انما تعرض
باثبات القصر الواقعية فيحكم بعدم الصلوة واقعا عند الشك فى الاجزاء والشرائط ولو مع اختلاف العلم باختلاف راى الفاعل
والحامل فى الاجزاء والشرائط فضلا عن الشك وغير خفى ما عرفت سابقا من ان نهوض الاصل المذكور باثبات القصر الواقعية مع عدم
سلامة بقول مطلق عن الاشكال خصوصا مع التسالم بما بينه الزامين ثباتا كليا لا يجدى فى المقام لما تقرر من ان الاصول لا يثبت بها
العناوين والموضوعات المتعلقة بها الاحكام وانما تنفع بها اثبات صرف الاحكام فاسئلة القصر انما يثبت بها صفة القصر وانما
من حيث احراز الموصوف وهو غير نافع فى الشبهات الموضوعية لان متعلق النذر انما هو الصلوة القصر لا مجرد العمل الصحيح
عنوان الصلوة لا يثبت ذلك الاصل وكذا الكلام فى الاحكام الثابتة لصلوة الجماعة فانها متفرعة على مفاد صلوة الامام ع فلا بد
فيها من احراز الوصف والموصوف معا والذى يمكن ان يقال فى دفع الاشكال امور **الاول** ان يدعى نهوض ذلك الاصل باثبات
الموضوع تارة مطلقا واخرى بخصوص بعض الموارد كصلوة الامام ع كما عرفت بناء على ان عمدة مستند الاصل المذكور هى
السيرة والاجماع فمقدار مدلولهما ومعاقدهما بذلك مما لا مناقشة عليه لا يبعد دعوى ثبوتهما على حمل صلوة الامام ع على الصحيحة
المجملة **والثانى** ان يلاحظ اصل القصر فى اقدام المسلم على الصلوة ويحمل اصل الاقدام على الوجه الصحيح فانه يجدى فى اثبات
اصل العنوان كان الاقدام الصحيح على عمل هو الاتيان به **الثالث** ان يلاحظ ذلك فى اقدام المسلم وشانه بناء على استناد ذلك
الاصل الى ما دل على وجوب حمل امور المسلمين على احسنها اذ الاصلاح ينفع فى احراز العنوان ايضا لانه فضيلة ذلك فتراه اذا
راى المسلم يعين بين الاتيان بما عليه من الواجب وعدمه حمل على الوجه الاحسن وهو الاتيان فاذا شك فى قراءة الامام ع

هوزة

في استعمال المشترك في اكثر من معنى

الشورة مثلا وعدمها حملنا امره على التعذر ويحكم بالقرائن وهكذا اذا شك في لفظ انه من الاجزاء او القرائن فانه يثبت بذلك جميع ما شك فيه ويترتب عنوان العشرة اذ للقرينة اثر الشهرة موضوعية بمعنى كونها بعد بين ماهية العشرة والاثر فالشك انما هو في الوجود بعد العلم بحقيقتها بمقتضى الادلة وهكذا الكلام في مثل النذر والحلف واقعاتها بل بعضها لا اشكال ولا خلاف معتدا به في وقوع الاشتراك وضعا واستعمالا في لسان العرب وخصوص الكتاب والسنة وقد سبق الكلام في بيان حده وتميزه عن نظائره من مذكور المعنى كالمنقول وغيره وقد اختلفوا في كيفية استعماله فمنهم من ذهب الى كونه بعد ثبوته استعماله في المعنيين فصاعدا كان حقيقة او مجازا مطلقا ومنهم من اجاز ذلك وصححه وهو ظاهر الاكثر ومنهم من قال بالحقيقة مطلقا وقائل بالمجاز كذلك وقائل بالتفصيل كما يأتي **واعلم** ان ارادة المعنيين سواء احدهما ان يطلق المشترك ويراد به المعنيان مستقلين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للنفي والاثبات كقولك اقرأ العينين ترمدا حاضنة وظهر بذلك على سبيل التوزيع حتى كانك ذكرته مرتين **وثانيها** ان يراد به المشترك كقولك اكرم هذا الرجل من هو مستقى بهذا الاسم وهذا الاشكال فيه مختص بالجمع وتوعد لا تعم عموم الاشتراك الذي لا خلاف في جوازه **وثالثها** ان يراد به احدهما على سبيل التردد كقولنا بنفي الجون زيدا احد الملوكين والمستعمل فيه في هذا الفرض كل واحد من المعنيين مرة فانه على ان يكون التردد بقرينة المقام والمدلول اللفظ يكون المستعمل فيه على هذا الوجه مختصا بالمعنى الحرفي اعني التردد وهذا بخلاف المستعمل فيه في الفرض السابق فانه امر كلي وهو المستقى فافترق الفرضان بينهما والمعروف من صاحب المفتاح انه ذهب الى كون استعمال المشترك على هذا الوجه حقيقة وربما ذكر من وجوه ارادة المعنى الحرفي ظهور اسناده الآتي بوجه ما ارادة احد المعنيين اي هذا المفهوم وهو بهذا مفهوم كلي لا اثر لوضع اسناده على ما به على غير واحد نظرا الى عدم وضع المشترك لذلك المفهوم الكلي والا لكان مشتركا معنويا وهو خلف بمكان من البعد من كونه احد المرادين مما سوى ذلك كان احتمال كونه حقيقة اقرب الا ان فيه ذلك الذي نبهنا عليها من لزوم معنى لا سمح فرفا لا يعبأ بما ذكره بعض المتأخرين من كلام من عدم دلالة على هذا القول كما يظهر لمن راجع البه ان تحمل كلامه على المذهب المشهور على ان يكون المراد بعدم مجازا المشترك عن معنيه الذي صح بالنسبة الى كل منهما مرة تارة بعد ارادة المتكلم ممكن **ورابعها** ان يراد به مجموع المعنيين من حيث المجموع وهذا انما يتصور اذا كان المعنيان جزئين تركب حقيقي او اعتباري كما لو فرضنا ان الواضع لاحظ تركيب بين معانيها اسما وهذا انما لا اشكال في جوازه مع مراعاة المناسبة المعتبرة لاستعمال الجزء في الكل خلافا لبعض المتأخرين من السادة حيث صرح بان سبيله سبيل الاول وكلامه فيه اذا لم يكن المعنيان جزئين تركب حقيقي او اعتباري تكافلنا بعدم استعمال المشترك كذلك في الاستعمالات السابقة كالاول والفرق بينه وبين الاول هو الفرق بين الكل المجموعي والافرادي كذا في الفرائد **وفيه نظر** يعرف مما ذكرنا من ان هذا القسم من الاستعمال لا يتصور الا فيما اذا كان المعنيان جزئين تركب حقيقي او اعتباري فالكل المجموعي لا تركيب بين اجزائه لا حقيقة ولا اعتبارا اذ المجعول فيه ملحوظا بالنسبة الى تعلق الحكم بالافراد على خلاف تعلق الحكم بالافراد في العام بناء على ما هو الصواب عندنا في الفرق بين العام المجموعي والافرادي من ان الاول يدل على كون العموم موضوعا للحكم ومستندا اليه حقيقة ولذلك راينا كل العلماء يجرون مجرى قولنا ان الماء اما الكل او البعض والثاني على كونه من المداليل الآلية في اثبات الحكم لها وتعلقه بها **والحاصل** انا نعلم المجموعي والافرادي ملحوظ كل منهما صفة العموم وانما بينهما بعض الفرق بخلاف المشترك المستعمل في المعنيين فان العموم ليس فيه ملحوظا اصلا سواء كان من قبيل الاول او الثاني بخلاف الفرق بين هذا القسم من الاستعمال والاول كالفرق بين الكل المجموعي والافرادي غير واضح وكيف كان فهذا القسم من الاستعمال انما خارج عن المتنازع فيه فهو خصوص الضرب الاول من الاستعمال كما صرح به صاحب المعالم ومن تأخر عنه من المحققين وذكر بعض الاجلة انه غير مطرد ولا منعكس لعدة العبرة بكون كل واحد من المعنيين مناطا للحكم بكون كل واحد مستقلا بالارادة سواء كان مستقلا في تعلق الحكم بها تمام لا فتخرج محل النزاع على هذا الوجه بخلل اطرادا وعكسا **قلت** قد عرفت ان استعمال المشترك في المعنيين بمنزلة تكرار اللفظ واردته المعنيين المختلفين وفي صورة التكرار يكون كل واحد مستقلا في النفي والاثبات لاحالة والذي اوقع في الغلط توهم تعلق الحكم بالمجموع في بعض الامثلة كما في قولنا بنفي بيعا ذا كان الطلوب نفيا بانيا هما معا وقولك لزيد هذا الدرهم اذا كان المستحق لزيد ان معا فليس كل واحد مستقلا في النفي والاثبات وانما تعلق الحكم فيلزم تخصيص من محل الخلاف وهو بديهي البطلان وكذا اذا كان الحكم ثابتا لكل واحد مستقلا مع عدة استقلال كل الارادة من اللفظ باذ كان المستعمل فيه هو المجموع من حيث المجموع وغير لمح الواضح كان الحكم في المثالين اتيا ثابتا لكل واحد على وجه

الاستقلال

الاستقلال اذ الامر مستعمل في الطلب الغيري بحكم القرينة في المثال الاول وكلاهما مستعمل في الاخصاص الذاتي في المثال الثاني كما هو الواضح ان كلا من الطلب والاختصاص المذكورين ثابت لكل واحد من زيد وعمرو والفصل انما هو من الخلط بين الثبوت والثابت حيث ان القضاء انما هو في الاول وانت خبير بان ثبوت الحكمين لكل واحد من المعنيين في المثالين ثبوت تام بالاستقلال وانما القضاء في اصل الحكم الثابت اعني الطلب والملكية واما الحكم انه هو غير وارد لان اللفظ على تقدير استعماله في مجموع المعنيين من حيث المجموع حسب ما فرضناه في اللفظ المشترك بين اجزاء المركب الحقيقي او الاعتباري يكون متعلق النفي والاثبات معنى واحدا بسيطا او مركبا خارجيا كمفهوم الشخصين وحينئذ يخرج متعلق النفي المشتمل عليها ذلك الكلام باجزائه مستقلا كما يظهر بالتامل **فان قلت** اذا قيل زيد يرفع الحجر وعمرو ان الزيدين يرفعانه فالحكم فيه وهو الرفع قائم بالمجموع لا بكل واحد مع ان ذلك داخل في محل النزاع اذ كما ان ارادة الزيدين من زيد على الوجه الاول **قلت** انما يريد بلفظ زيد في المثال ما هو مفاد التثنية مع هذا الاستعمال مسكوتا عن الحكم وهو الرفع قائما بالمجموع نظرا الى حقيقة استعمال التثنية في هذا المقام كحقيقة في صورة قيام الحكم بكل واحد بخلاف المثال الثاني فيخرج عن ذلك لان ذكر المشترك على المعنيين بناء على جواز استعماله فيهما ليس كذلك اذ التثنية والجمع على ايضا ضد افادة التعدد فيهما استعمالا مع صريح خلافهما وليس هو مما يدل عليه المشترك فانه كان لا دلالة المدلول الذي هو المعنيان **والحاصل** ان القول بان المشترك المستعمل في المعنيين يجري مجرى التثنية والجمع في الدلالة على التعدد وعدمه ضعيف بل الحقيق ان استفادة المعنيين من المشترك بعد قيام القرينة على العمل بجعل الى دلالة اثنين مستقلين مفردين كما في صورة تكرار اللفظ مع اختلاف المعنى وليس فيه دلالة على التعدد لانه خارج عن جميع المعاني وح فان اريد بزيد في المثال ما يراد من لفظ التثنية مع تنزيل الرفع الى ما اريد به من المعنيين سواء كان قائما بالمجموع او بالاحاد كما هو الشان في اسماء العدد والكل المجموعي واما اذا اريد بالمعنيان على وجه الاستقلال فهو الاستقلال في صورة تكرار اللفظ وتعدد الاستعمال فالظاهر بل المعلوم عدم خطور ذلك الا في صورة قيام كل واحد نعم يجوز التنزيل بعد التوسع في الرفع وارادة مجرد التحريك من لفظ التوسع في قولك زيد وعمرو بكرا اذا المراد بالفعل هنا ليس معناه الحقيقي لان المفروض انما قام بمجموع زيد وعمرو لا بكل واحد وكذا يتنزيل كل واحد كما يقتضيه ظاهر العبارة الا ان يراد الاجتماع والمعية بالعاطف فيتوجه ظاهر لفظ الفعل على حاله والا فلا بد من حمل الفعل على بعض المتعلقات فلو اريد بالفعل معناه الحقيقي لم يرد بالاجتماع والمعية كان هذا القول كذبا كما هو واضح وح فلو قيل قام زيد وعمرو وان زيدا من زيد معنيان تعين ان يكون المراد بالفعل بعض المتعلقات اذ ليس هناك شيء يدل على الاجتماع والمعية ومن الواضح ان الفعل بهذا المعنى منسوب الى كل واحد من المعنيين فضح قول المصنف فخرج محل النزاع حيث ذكروا انه اذا استعمل المشترك في المعنيين بارادتين مستقلتين بحيث يكون كل واحد منهما الملحوظ في القول الاثبات ومتعلقا للحكم ضرورة ثبوت الملازمة بين الاستقلال في الارادة مع الخطور مما يدل على اعتبار امر زائد كالاستقلال في الحكم والمعية بين الاستقلال في النفي والاثبات **فان قلت** اذا استعمل المشترك في مجموع المعنيين كالتثنية واسماء العدد ونحوها مما يفيد معنا والكل المجموعي فعمل هو خارج عن محل النزاع او داخل فان زعمت انه خارج انتقض التحديد المذكور طردا فان الحكم في مثل قام بعلق على كل واحد مستقلا كما اعترفت به فيما في التثنية وان زعمت انه داخل انتقض عكسا لان الحكم في مثل قام يتعلق بالمجموع من حيث المجموع باعترافك **قلت** انه خارج عن محل النزاع لان الكلام فيما استعمل المشترك في نفس المعاني كما في صورة التكرار ومعاد التثنية والجمع ولعل المجموعي مشتمل على زيادات المفرد اذ مع شيء زيد فولك بلزم اختلال التحديد بطردا فيراد لا اتزيخرج بالقيد الاول اعني الاستقلال بالارادة وثانيا ان مثل هذا الاستعمال باعتبار بعده عن مجاري استعمالات المشترك غير ملتفت اليه في كلمات القوم فاسئل واحدا عن التصريح بما يخرجه عن محل الكلام ببعده عن الاستعمالات الجارية حتى لا يكاد الاهتداء اليه الا استعمالا ولو على القول بوجوب حمل المشترك المجرد عن القرينة على جميع المعاني لان الحمل على هذا الوجه لا يقتضيه الوضع ولا القرينة اما الاول فواضح مما قررنا ان المشترك لم يوضع لمجموع المعاني كلفظ العشرة ولفظ المجموع بل لمفردات المعاني واما الثاني فلان غاية ما يقتضيه القرينة عليه هو عدم ثبوت الحكم للاحاد وهو لا يكون دليلا على استعمال المشترك في المجموع لامكان التعري ح فلفظ الحكم المشتمل عليه الكلام على وجه يعم بعموم كل واحد كما بيناه في مثل قولك رفع زيد الحجر اذا اريد بزيد اثنان فذلك التصريح يخرج عن مجاري الاستعمال اذ مقام البعد المزبور مقام البعد المخرج نظيره ما يقال في المطلق من ان وجود العبد في المكلف يجزي بجزيه التقييد في مع الاطلاق ثم ان تخريج محل النزاع على الوجه الذي قررناه لا يباعده ظاهر هذا القوم حيث ان المشترك المستعمل في المعنيين بعد وفي عداد العام حتى ان غير واحد منهم كالعضدي وبعض من تبعه ذكر هذه المسئلة في مبحث العام والخاص

ثم الناقل الصادق فاما الاول فمجاری الاستعمال شاهدة بخطئه واما الثانی فلانا قد بینا ان المشترک له من الفاظ العموم علی القول بجواز استعماله فی المعنیین فلعله اخبرنا فیما ذکرنا ان المقصود بالبحث فی باب العموم والخصوص تخریج موارد ورود البیان الحکم الجمیع الافراد سواء کان العموم مدلولا علیه باللفظ او بالعقل وبغیرهما ولذا یجعلون النکرة المنفیة من العام مع انها غیر مراد بلفظ من الفاظ الکلا بل مستفاد من حکم العقل مع ملاحظة المقام هذا وبقی شیء وهو ان صاحب المعالم اذا عثر فی محل النزاع ان یکون المعنیان مما امکن استعمال اللفظ فیهما فاختلفت توجیهه فقیل ان المراد بالامکان العرفی بمعنی کون الاستعمال علی وجه مانوس بالاستعمال الا العرفیة فاورد علیه بان منشأ الاستعمال لا یمنع عن جوازه ولا یوجب اخراجه عن محل النزاع والا لزم ذلک النزاع فی المسئلة راسا لان استعمال المشترک فی المعنیین غیر مانوس فی العرف والعادة سلمنا وقبلنا ان المراد الامکان العقلی بان یکون المعنیان مما امکن اجتماعهما فی نفس الامر لا ان یکونا متضادین ومنافیین وقبلنا ان المراد بالامکان ارادتهما عقلا سواء کانا اجتماعهما ممکنا فی نفس الامر کما اورد علیه بمثل الاول وقبلنا ان المراد الامکان بحسب القرر والقواعد العربیة بان لا یکون علی احد المعنیین مرفوعا وعلی الاخر منصوبا وکانهم لم یطلعوا علی ما ذکر الشیخ فی المسئلة من التفصیل بین الحال وبرفع الاضطراب فان الشیخ فی بعدما اختار القول بالجواز وفرع علیه حمل المشترک المجرد عن القرینة علی جمیع المعانی کالعام ذکر ان هذا انما هو مع امکان الحمل علیهما وفی بلیغة الکلام لهما فاحترز به عن مثل الامر بالقیام الی الایجاب والتحریم وابن هما من جمله ذلک فبعد الحمل النزاع فی حاصل الجواز فانا لما ارادنا القول بالجواز نفرع علیه حمل المشترک علی جمیع المعانی اذا لم یکن هناک قرینة ما تصرف عن ارادة الجمیع عقلا او شرعا او عادة وهذا التقیید صحیح وانکان التصریح به یجری مجری التوضیح فکل من صاحب المعالم والمخالفین فی تفسیر الامکان مؤاخذ من وجه لا یخفی علی المتامل ثم ان ثمرة الخلاف علی ما صرح به بعض اعلام هوانا لو جوزنا استعمال المشترک فی المعنیین حملنا علیه الکلام اذا منع الحمل علی الاستعمال الوحدانی ولو منعنا عنه طرحنا الخطاب المشتمل علیه اذا کان مجملا مثلا وقد یناقش ذلک بان ارادة الجمع والطرح عن الالفاظ مطلقا ومجردة عن القرائن المعینة فی المقام لیس مما یصلح للطرح اذ غایة ما یلزم من طرح اللفظ عن افادة مجازیة اهمال اللسان وهو لیس من عیوب الروایة الا ان یحمل اللفظ بعد التعدد مع قیام القرائن علی الجواز والقول بالاستعمال لان یحمل الجواز لانها فی العام والظن بالعدم الی نقیضه ومع الظن بالوجوب طرح الدلیل المتعلق اللفظی اذا کان فیه مخالفة بعض القواعد العربیة کنصب الفاعل ولو لجمع فیه سائر شرائط القبول وهو محل تامل ومنع ولو سلم فلا جمع فی المقام بینه لانه اذا انحصر المانع من حمل المشترک علی جمیع المعانی امکن ارجاعه الی بعض الوجوه الجائزة فی الحکم کعموم الاشتراک فلا یکاد یظهر الخلاف فی اصل الجواز الشامل للحقیقة والمجاز ثمرة اصولیة اذا تقرر ذلک **فنقول** ان المسئلة من المواضع الراجعة الی علم اللغة فلا بد فیها من الانتهاء الی طریق ثبوتها اذ الاستعمال علی الوجه المزبور امر ممکن لا نجد فی عقولنا ما یحیل ذلک نعم ما تمسک به المحقق القمی (المحقق) من انا لم نجد فی طرق الوضع ما یدل علی حضر مضافا الی شهادة غیر واحد من اهل النبع والاستقراء بعدم وجوده فی لسان العرب نظما ونثرا ربما یناقش فیه بمنع الوجدان والاعتماد والتسلیم عن التعبیر عن معان مختلفة بلفظ واحد فی سائر اللغات المطلوب فیها الایجاز وکما نمنع ابتناء ذلک کما ینبغی علی ابانة المستدل بها علی الوقوع فیها بعد الفحص عنها وقد علیها المتفحص من منع الکلیة لامکان حمل اللفظ فیها علی عمومها الاشتراکی وعموم المجاز ان التمسک بها بنوعیها علی انها اصول حتی لا تصلح للمنع بها فی المقام نظرا الی کون المسئلة علیه محضة غیر مترتب علیها شیء من الاثار الفعلیة کما عرفت وقد استدل للجواز تارة بوجود المقتضی وهو التبادر والعلامیة وانتفاء المانع والجواب عنه بوجوه **منها** ما ذکره بعض المحققین من السیادة بان المانع هو شرط الواضع کون الاستعمال حقیقة وعند الجواب علی تقدیر تسلیم عدم الاستعمال حقیقة کان مجازا وهو عندی لیس علی ما ینبغی لانا نظن القول باستناد عدم استعمال الحروف والمبهمات وما یجری مجراها فی عموم الوضع وخصوص الموضوع له فی خصوص المعانی الکلیة علی القول بانها الموضوع لها الی منع الواضع وقد عرفت ما فیه من وجوه البشاعة فیما تقدم فی مباحث الاوضاع مضافا الی ما فی المقام من التسامح الزائد فان الکاشف الفاحش لان شرط الواضع الانقراض ان یرجع الی اعتبار بعد الوحدة فی الموضوع له فهو ممنوع لکن الخطب فی اثباته وعدمه فیه وان یرجع الی الزام متاخر بجعل الاستعمال وضعا فکان کالوضع لفظ المعنی ثم منع اصل الاستعمال فذلک المعنی ممنوع من البین ان ثبت الواضع فی هذا المنع غیر لانه والخروج عن ابن خروج عن نون اللغة اذ اللازم انما هو المتابعة فی مقررات الراجعة الی احوال الموضوع له والموضوع له ذات المعنی وهی هو الذی یوجب تغیر اللفظ عن وضعه کونه غلطا **ومنها** ما استدل المانع علی المنع من الجواز استعماله فیهما لکان ذلک بطریق الحقیقة اذ المفروض انه موضوع لکل من المعنیین وان الاستعمال بعد فی کل منهما وانما کان بطریق الحقیقة لزم کونه مرادا لاحدهما خاصة غیر مراد لصاحبه وبیان الملازمة ما قرره صاحب المعالم وهذا اصله من الحصول ولو بعد

بناء التهذيب على كونه مجازا وهو على تقدير مختار بعضي الاستحالة المطلقة ومذهب صاحب المعالم رحمه الله ان معظم استعمالات الاستثناء حقيقة لا مجازا وقد ان جواز الاستعمال مجازا مع محافظة معنى المشترك ومراعاة قيد الوحدة التي بناء الاستدلال على اعتبارها في المستحيل امر مستحيل ودعوى انه مستفاد من القرائن نظرا الى ان التراخي في مقام ارادة ذات المعنيين من المشترك عند استعماله في المعنيين اكثر واظهر السقوط لا تدل عليه المستدل على اعتبار قيد الوحدة في معاني المشترك كما هو خبر انه استعمال الجمع بينهما في استعمال واحد ولو سلم التجوز فلو سلم امكن الجمع على تقدير الحقيقة ايضا الا ان يقال ان الكلام انما هو في ارادة ذات المعنيين غاية الامر كون التعبير عن هذا باستعمال اللفظ في المعنيين مبنيا على ضرب من المسامحة وهو سهل **وثانيها** انه لو جاز لكان اما حقيقة او مجازا والاقسام الاستعمال التجوز في الوجهين لكن التالي باطل بتسليمنا بطلان الاستعمال على وجه الحقيقة فلوجوه **احدها** ان الوحدة معتبرة في المستعمل من الجمع بين المعنيين بدليل انا بعد الوحدة نخرج الاستعمال عن كونه حقيقة وهذا صريح مذهب صاحب المعالم رحمه الله ومعتبر غير خفي ان الوحدة من عوارض الاستعمال واعتبارها في الموضوع له شرطا او شطرا يستلزم التدوين في كل من الوضع والاستعمال على الاخر تأمل صفاة الى شهادة التبادر وسائر العلائم بحلاته **والجواب** انه ممنوع دعوى تبادر الوحدة من لفظ المشترك عند الاطلاق قد اعطاه بعض المحققين نحو الجملة وغيرا **اولا** منع اطراد التبادر من المشترك لاحد المعاني مع قطع النظر عن الارادة اذ الذهن مع قطع النظر عنها ينتقل الى جميع المعاني كما سبق في بحث التبادر **وثانيا** ان التبادر ممنوع انما هو ذات احد المعاني بحيث يؤخذ من وصف الوحدة شطرا او شرطا وهذا لا يستلزم تبادر الوحدة حتى يعتبر في الموضوع له غاية الامر انه لا يتبادر مع ذات احد المعاني معنى آخر وان يتبادر من هذا من تبادر الوحدة واستشعر الحال ملاحظة تبادر المعنى الموضوع له في غير المشترك فهل ينتقل الذهن منه الى نفس المعنى الموضوع له فان التبادر من ذات ان هو الجواب الخاطئ لا يشرط على من شرط صغر الوحدة غاية الامر انه لا يتبادر منه مفهوم الغرس بل هذا يتبادر الجوان الخاطئ وحدة هذه فان كل شيء يتبادر من شيء وحدة **وثالثا** ان التبادر انما يكشف عن الوضع حيث انا نعلم انتفاء القرائن عنه وجدانا لعدم الاستعمال في اكثر من معنى واحد مثلا والا وهذا لا يصلح مستندا لاثبات الوضع ولقد اجاد سلطان المحققين رحمه الله حيث صرح بان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا بشرط الانضمام وربما يلتزم شرط الوحدة بالاصل وفساده مما مضى عند من له خبرة بمجاري الاصول **ورابعها** ما ذكره المحقق القمي من ان الوضع لما كان في حال الوحدة وان لم يكن شرطها فلا يجوز بكون المقصد من الوضع استعمالها الا في حال الانضمام نقدا بالغرض الموضوع ومقتضيات الوضع وكل استعمال غير محفوظ فيه وظائف الواضع خارج عن فانون اللغة داخل في الاغلاط فلا يكون حقيقة ولا مجازا هذا توضيح ما اطالوا في تحقيق المقام وأورد عليه بان حال الوحدة ان يجب الى اعتبارها في الموضوع له شرطا او شطرا فهو اي معنى شرط الوحدة وقد ذكره والا فلا يقتضي المنع عن الاستعمال عند عدمها الا ترى ان الاعلام مع وضعها في حال يعتبر الانضمام والعوارض المغيرة في مسمياتها عند ذكرها وهذا الايراد وارد على ظاهرها بينهم من كلام المحقق القمي لكن المورد انتهض بهذا الوجه لاثبات اعتبار الوحدة في نفس الوضع دون الموضوع له كما يشير اليه والفرق بين المقامين مما لا يرجع الى محصل **وثالثها** ما ذكره بعض المحققين من ان الوحدة وان استحال ان يكون شطرا للموضوع له وكان مرجع القول بوضع الالفاظ في حال الانفراد بها الا ان اعتبارها قيدا في الوضع مما لا بأس به عند العرف في بادي الرأي بل قد جرى عليه بعض الاعلام في تبادر المعنى الواحد وكذا اعتبارها قيدا للموضوع له لا جزءا منه وفيها بالمآل يرجع الامر فيما الى تعيين اللفظ بازاء المعنى بان يكون ذلك المعنى تمام المراد من اللفظ لا ان يكون المقصود من الوضع افادة اللفظ للمعنى في الجملة سواء اريد معه غيره ام لا واستدل على ذلك بوجهين الاول التبادر والثاني ما ذكره المحقق القمي من ان وضع اللفظ انما كان في حال الانفراد فاذا لم يقم دليل على اعتباره في نفس الوضع فمقتضى الاصل في مثل البناء على الاعتبار وانتفاء الوضع مع عدم هذه خلت سترا حقيق بالمقام مشتملا على بعض ما هو وارد في افادة المرام بهذا الطائل من الكلام وانت خبير بانه يتحتم بلا ضرورة **اما اولا** فلان مسار لزوم كون الوحدة قيدا للموضوع له لكونها قيدا للوضع لا لكون جزء للموضوع له تماما لا سبيل الى وجه معقول في الاعلام اذ لا يجدي الاستحالة التي اعترف بها على تقدير كونها جزء للموضوع له ولا يجوز على تقدير كونها قيدا له بل الانصاف ان مراد صاحب المعالم رحمه الله من اعتبار الوحدة في الموضوع له اعتبارها شرطا او انكان يحوم على ظاهر بعض كلماته ينفي عنه بشيء لكنه ليس مما يجدي الا اشتراط كل البعد فلا وجه لتشديد النكير عليه الا انكار ما هو صريح كلامه على ما مر **واما ثانيا** فلان حال الانفراد لو اثر في جعلها قيدا للوضع لا اثر في جعلها جزء للموضوع له والنقض بالاعلام بان هناك اثرا كما يظهر بالتامل **واما ثالثا** فلان التقييد انما يعرض ما من شانه الاطلاق ومن الواضح ان الوضع ضلا من الواضح في حال كونه جزءا حقيقيا من جميع الوجوه والاطلاق في شيء غير معقول حتى يحتاج الى التقييد فافهم **واما رابعا** فلان هذه الوجوه

وجهان

الوضع

فی استعمال المشترک فی اکثر من معنی

الوضع کما یجیء لسلبها الی الاستعمال اذ من جملة مختاراته حضور جمیع الواضع وتنبیه الاستعمال بعد التنبیه بشبه المضحکات من الکلمات **واما خامسا** فلانا نزاد ایضا بکونها بعد الوضع کونها عرضة داعیا الیها کما یظهر من کلامه فحینئذ یظهر فساد ما افاده حیث قلنا ان ما بعد داعی الواضع وصیرورته الی الاستعمال هو ان المستعمل الی المستعمل فیه لیست بلا نسبة لغة ومعنی الا بوجب خروج الکلام وانا الی غیر ذلک فضلا البیان حتی تکلم بشر **واما سادسا** فلان تنبیه الوضع بالوحدة خلافهما بقضیة الوجدان فی حال الوضع لانا لو وضعنا لفظا للمعنی لم یخطر بالبال ما عدا المعنی الموضوع له واعتبار الوحدة بای وجه کان یشهد علی خلافه ملاحظة سائر المعانی لکونها من الامور المتسبة ومن الواضح عدم التفاوت بین وضع المشترک الذی هو غیر ذلک خصوصا المشترک الذی حصل الاشتراک فیه من اشیاء وانت بعد ما ذکرنا ظهر لک ما فی کلام اجلة الفاضل من تحقیق المقام بما لا مزید علیه بقی شیء وهو ان ظاهر بعض هذه الفقرة **التحقیق** فی ابطال کون الاستعمال فی المعنیین حقیقة هو ان الحقیقة هی الکلمة المستعملة فیما وضعت له مع ملاحظة ما تقتضیه قواعد النجاة بین اهل اللسان الواجدة لکیفیة الاستعمال وان لم یحط بالمستعمل فیه لوضوح ان بناء الحقائق علی مجاری العادات ولذا لم یجز استعمال اللفظ الموضوع بلا فاصلة قبل شروع النقاد وبعد العرف **وتوضیح ذلک** ان الاستعمال علی الوجه الصحیح حقیقة او مجازا امر ذو ظهور یرجع بعضها الی اللفظ وبعضها الی المعنی وبعضها الی الاستعمال والاولان یجب تلقیهما من الواضع بالرجوع الی طریق الاوضاع فالمتکلم عن اللفظ الموضوع او المعنی الملحوظ للواضع بقدر یخصه یجب خروج الاستعمال عن حد التغلط الواحد الغلط واما الاجنبی فلیعرف انما اتاه لیس براجع الی الواضع فلا یعتد بخبره شرعا وعرفا مع عدم مساعدة اهل اللسان علی المرجع فیه الی الطریق المجاز فی العرف فالاستعمال الباطل امر لغوی لا بد فیه من القصد وعن امضاء اهل اللسان فلو کان الاستعمال خارجا عما هو المأنوس الماضی عند اهل التخاطب بذلک اللفظ المستعمل لم یکن ذلک الاستعمال صحیحا ولم یکن عند ذلک من اللفظ الموضوع به فقد ثبت بالاستقراء ثبوتها فی غیر واحد من اهل اللغة والتتبع محافظة اهل اللسان علی عدم الجمع بین المعنیین فی کلام واحد فضلا عن التوقیف فضلا عما لیس کذلک من الکلام والی هذا یمکن ارجاع مخالفة الفخر ره اذا لاحظناه بلحاظ الاصطلاح ثم ان فضیلة هذا الوجه فضلا عن الاستعمال اذا کان مستندا الی عرف الوضع فلو فرض عدم استناده الی ملاحظة العلاقة وعدم العبرة کان صحیحا بناء علی ما اشرنا الیه فضلا عن المجاز وانما یجوز الاستعمال علی وجه المجاز فلوجوه ثلاثة **الاول والثانی** ما تقدم من الادلة الناهضة لانا للدلیلین الاولین علی عدم بنی منعهما بهذا **والثالث** انتفاء جمیع العلائق المعهودة فی المجاز عدا ما توهم من وجود علاقة الکل والجزء وقد ظهر مما مر فی الاولین علی عدا ما عدا بعد الوحدة فی الموضوع له **قلت** قد سبق فی الاطراد ان علائق المجاز امور غیر منضبطة طردا وعکسا وقد عرفت العلم بالصدق فی مسألة لا یخ عن مجاز فلا دلیل علی ان شرط المجاز ان یکون الاستعمال فی غیر المعنی الموضوع له وبعد ما ثبت عدا ما عدا بعد الوحدة یکون الاستعمال فی المعنیین استعمالا فی الموضوع له مع ان علاقة المجاز انما کانت بین المعنیین کما بین حال المعنی الموضوع له کما فی المقام بناء علی عدم تأتی الحال فی الانضمام والانفراد فی تغییر الموضوع له واعتقاد الهادی **بدعة** فقد عرفت خلافا للمجوزین من حیث کون

غير موجودة في الخارج ولهذا اعترض الامام على ما عزى الى البيان استعمال اللفظ في المعنيين عند التثنية لم يوجد له شاهد اصلا الا ان يقال الحاجة هنا الى القرينة لان الشائع والى المستعمل مجازا لا يصار اليه الا بقرينة فحيث لم يكن عليه قرينة حمل على تكرار اللفظ بمقتضى وضع العلامة **فان قلت** ما الفرق بين المستعمل بهذا الاسم على ما اعترف به مجاز مع ان الظاهر الاتفاق على كون زيدان وزيدون مثلا حقيقة **قلت** مع الاتفاق على ذلك مع ندرة وجوده في الخارج ولذا لان تثنية الاعلام وجمعها استعمالان غالبان من باب المشاركة استراح بعض المحققين من التزام ما لا بد منه من كونه مجازا بدعوى ثبوت الرخصة من الواضع في ادراج مدخول العلامتين الى المستعمل في الاعلام وان تخير بعضهم كما يظهر بالتامل حال وضائع الاعلام وبعدها من الترخيص المزبور **واما ثانيا** فلان ما ذكر لو كان صحيحا لاقتضى كونه على وجه الحقيقة في المفرد ايضا على ما بني عليه من عدها اعتبارا وحدة حال التثنية مجريا له في سائر القرائن الدالة على ارادة التعدد فالفرق بين خصوص العلامتين وبين سائرها يكون قرينة على ارادة المعنيين من المشترك لا يحصل الوحدة بحيث ان العلامة كالعاطف لم تكرار اللفظ دون المعنى فزيد ان يجري مجرى زيد وزيد في افادة التعدد مستفادا من المجموع لا من لفظ المكرر بان يكون العلامة بمنزلة القرينة وكلامنا خارجا حتى يلجأ الى تاويل المفرد الى معنى قابل للتعدد كالمعنى وهذا لا يشترك سائر القرائن الدالة على ارادة المعنيين كما لا يخفى مدفوعة بان استعمال العلامة في تكرار المعنى وتعدده في غير المحلى الاعلام مثل رجلين على وجه الحقيقة امر ثابت بالضرورة والجامع بين تكرار اللفظ وتكرار المعنى على وجه يصلح للقبول بالنظر الموضوع له غير واضح الا مفهوم احد الامرين من اللفظ والمعنى وهو ايضا غير صالح لانه مفهوم انتزاعي عن موارد الاستعمال ومنها ليس استعمال غير علامة التثنية في الاستغراق الذائرة فهو مما يقضي البداهة بعدم ملاحظة الواضع اياه حال وضع العلامة وعلى تقدير تسليم الملاحظة فالموضوع له انما هي الخصوصيات المتعددة على ما هو الشان في وضع الحروف لخصوصيات من عموم الوضع وخصوص الموضوع له فلا بد من القول باشتراك العلامتين بين تكرار اللفظ وتكرار المعنى لفظا بالتفصيل او بالاجمال وكلاهما خلاف الاصل مع ما عرفت من ندرة موارد استعمالها في تكرار اللفظ في الاعلام ومن امكان تاويل هذه الموارد ايضا الى تكرار المعنى او ادراج مدخول المفرد الى المستعمل وامكان مجازا لان المجاز عن محذور الكثرة للاعلام فلا يرد في الاستعمال ما ذكر فحال الاعلام كما مر غير مرة يأخذ حكم ما يناسبها من الحالات لا يبعد عن بناء العلم على جنسه مثل التو

ونحوه بخلاف الالتزام بتعدد الوضع تفصيلا او اجمالا بملاحظة ذلك المفهوم الانتزاعي لان الالتزام بذلك في غاية البعد عن الاعتبار سيما في الطرف المجاز من الاشتراك بشهادة اكثر الموارد التي ما ذكرناها منها مع ما في الاحتمال الثاني من الالتزام بالاشتراك الاجمالي مما لا يخفى ومن التحكم والترجيح على الواضع بما لا داعي له يخصه لان العدد وان من الاشتراك الى الالتزام بعموم الوضع وخصوص الموضوع له انما يساوي البتة في الخصوصيات المتعددة منطقها الكثرتها لا الجامع المحصور بين الاثنين كما في المقام **فان قلت** لعل مناط العلم بنوع الحسنا استعمال العلامة في تكرار اللفظ ويقول ان معاد ما في عين الاعلام كرجلين بعد ذلك فلا فرق عنده بين زيدين ورجلين **قلت** ان معاد العلامة تكرار لفظ المفرد في الموضعين **قلت** به عليه **اولا** انه خلاف المتبادر من رجلين فربان من منها من هذا الرجل لا تكرار لفظ رجل ولعل ذلك معاد من الطلب بحيث لو فرض من الاعلام ما يعد تكرار اللفظ فانما نسلم ذلك عند تحوفها للاعلام **وثانيا** ان القول بان القول باستعمال الكل حين تحوين العلامة في المفرد انما يراد به بعد الكل لم يعهد كونه كالتاكيد لان الكل على كليته عبر فالمقصد من تعدد لفظ واحد فلا يستقيم معنى العاطف بينهما لان الشيء لا يعطف على نفسه فما قيل اكرم زيدا رجلا كان المراد بالمعطوف عليه الفرد لا عالة بقرينة استحالة عطف الشيء على نفسه من الوضع ان الالتزام بذلك واضح شرح المقام لان المستفاد من مدخول العلامة ليس بحسب الطبيعة القابلة للتعدد والوحدة وعدا غير معقول على تقدير يجري ان العلامة يجري العطف اللفظي **وثالثا** انه لو سلم ما ذكر من ان العلامة بازاء تكرار مجرد اللفظ بطلوا هو المشهور والمعروف في كتب الادب بخلافها من انها تدل على تعدد مدخولها اذا المراد بتعدد المعنى كما اللفظي **ورابعا** ان الاستقراء قاض بفساد ما ذكروا لان حال علامة التثنية والجمع بحسب الاكمال سائر ما يدل على احداد الاجناس ومن الواضح ان التنوين واللام وسائر الحروف او ما يجري مجراها كالتشديد والتضعيف تدل على معنى زائد في معنى المدخول واستثناء علامة التثنية والجمع عن ذلك والقول بعدم دلالتها على معنى زائد على ما لجنيها من الرمز المشار بها الى اللفظ دون المعنى كلفظ اللفظ كاذب يظهر من جميع ذلك ان الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ في التثنية والجمع ساقط في الرأي المستقيم فلا بد فيما ورد من الاستعمال الامر من ذلك مثل الشيخين والشهيدين والثمنين والقمرين والحسنين والعبدين والقرشيين ونحوها من تثنية الاعلام وجمعها من التاويل الى المستقيم كما ان هذا التاويل ثابت في غير موضع انفاقه واما القول بانه من باب التشبيه والاستخدام كاسماء القبيلة فهو بحسب احتمال في مقابل القول بانه حقيقة وابداء احتمالات ونحوها استدل به صاحب المعالم من الاستعمال

من الفاظ الاشياء ونحوه

المورد الجرد وانما هو موضوع لنفس اعادة لفظ المدخول على ان يكون الالف والنون مثلا من منع

فى اسمعا المشترك فى اكثر من معنى

ه الادلة مقتضى القول بالتاويل الى المستحيل لجاز ان تشبيه الاعلام مطردة فى الكل قد تحققنا بانا ان
الحمار دليل الطهارة والحقيقة لا توجد فى لصاحب العامة والاذرا وسى وغيره واحد من ائمة العربية كابن الانباري فى اللفظ فيجوز تشبيه
الاعلام ومقتضى جوازه جواز تشبيه المشترك باعتبار معنييه لانه لا فرق بين الاعلام وسائر المشتركات كما علمت ثم الاستدلال
كلامه رجع الى محصل تكرار ما ذكرنا وما ذكره من حصول اللبس فى تشبيه المشترك ممنوع لان الاعلام وهو غيرها وان منع مساعدة وضع التشبيه
على الجواز لان هذا اللبس نظير اللبس الناشئ فى الاشتراك فلا يليق من يقضى الاستعمالات باقامة القرائن فضلا ان تحصل ان علامة التشبيه
موضوعة للاشتين المتفقين فى اللفظ ان يعين اشارة الى اشتين متفقين فى لفظ زيد كان يقال ابنه بهذا المعنى كان كل متفق فى المعنى
متفق فى اللفظ ايضا موضوعا على نسق واحد وكذا سائر الاشتراك فلا محاذ وهذا هو المطلوب فان قلت ان ما ذكرنا من الدليل على الجواز
الانفراد المعنوى فى التشبيه والجمع جار على احتمال كون المجموع المركب من اللفظ والمعنى موضوعا بوضع واحد نظير قول بعض المحققين فى
المشتقات كما مر فى نفس الوضع مع تركب كان من المتعدد والشروط ومنافاة الحصر فيها ان العموم فى الادب وسائر المتشابهات محققة وتكلفا
بادية لا يخفى على من له ادنى تتبع كيف والاوضاع ثم ان مقتضى جواز الاستعمال حقيقة حمل على الجميع عند عدم القرينة كما هو غير فى الشيخ فى
مواضع كثيرة من العدة وان كان الكلام المعد لتحقيق الحال لا يليق المقام ما ذكره لنفى قوله فان تشبيه المراد باللفظ الواحد المعانى المختلفة انما
يستقيم لو حصل له ذلك ان نقول لا يخ اللفظ من ان يكون متناولا للاشياء على الحقيقة ويفيد جميعها معنى واحدا ويفيد فى كل واحد
عنها خلافا فيفيده فى الاخرى فان كان الاول فلا خلاف بين اهل العلم انه يجوز ان يراد باللفظ ذلك كله وان كان القسم الثانى فمنع منه
العلماء فى ذلك فذهب ابو هاشم وابو عبد الله من تبعهما الى انه لا يجوز ان يراد بالعينين المختلفتين بلفظ واحد فى قولك الجعفر والجعفر
والكاشر والصريح مثل ذلك الى ان قال وذهب ابو الحسن عبد الجبار بن احمد الى ترجيحات بعتبر العبارة ويعتبرها هو صار شبه عبارة
عنه فان كانت مشتركة بين الشيئين المختلفين ومعنى اراد احدهما لم يصح ان يريد الآخر وبحسب ذلك فسر قطع بريد ان لم يمنع من ذلك جواز
ان يراد بالعينين معا لانه اذا كان المخاطب يصح ان يريد بكل واحد منهما بالعبارة ولا مانع يمنع من ان يريدهما جميعا فيجب ان يصح ان
يريدهما معا قال قد علمنا ان القائل اذا قال لصاحبه نكح ما نكح ابوك يصح ان يريد بذلك العقد والوطى واراد ان لاحد الامرين
لا يمنع من اراده الآخر واما قوله انه لا يجوز ان يريد بلفظ الامر والنهى بدليل ان ما يصح ان يعلم امر ما يريده المامور به بعينه وما يصح
ان يعلم نهى ما يريده المنهى عنه بعينه لا يصح ان يعلم امرا ونهيا بعينه لان ما يصح ان يعلم امرا هو ارادة المامور به بعينه وما يصح
ان يعلم نهيا هو ارادة المنهى عنه بعينه فل

على ارادة بعض المعاني قرينة اذا لم تكن تلك القرينة صارفة للفظ عما عداه لان المقتضي لارادة الباقي بقي موجودا والمانع وهو القرينة مفقود بخلاف الثاني فان مبناه على العموم من باب الحكم ولا مرجح لاحد بقاع القرينة على البعض لكفاية ذلك في اخراج الكلام عن الاهمال ومن هنا يظهر ان القطع الناشئ بعد الاتكال على الثاني **وكيف كان** فلا شهة بين المجوزين الحكم بالاجمال مع عدم القرينة لا الحمل على الجميع وهو الحق في الادلة الشرعية لعدم جواز التعويل على امثال هذه القرينة في الحمل على الكل بسبب ندرة استعمال اللفظ المشترك في المعنيين فالظن النوعي الذي هو الباعث على الاعتماد على الاصول اللفظية بما عدى المقام على خلافها ثم بعد كلام الشيخ والحق ما ذكره الشيخ لانا اذا فرضنا تجرد اللفظ عن ما يعين احد المعاني من القرائن الحالية والمقالية وقلنا بجواز استعمال المشترك في جميع معانيه وان ندر بحيث يجري مجرى العام وكان المقام مقام البيان لا مقام الاهمال والاجمال تعين الحمل على الجميع لوجود المقتضي وهو الوضع وانتفاء المانع لكن الظاهر ان بناء الاصحاب في باب الوصايا والاقارير على خلاف ذلك حيث يحكمون بعتق ما يتمكن منها مما يطلق احدهما على معنيين مختلفين الا ان يحمل كلامهم على ما اذا علم بشهادة الحال او بغيرها ارادة احد المعاني وقد ذكرنا في الواو وعلى والباء شيء لها العموم والعقل وان نزل بعض او منع بناء عند على هذا المسلك ويمكن ان يقال بان المولى اسم جنس الرابط الموجودة بين المعتق والعتق كالاخوة فشمولها لهما شمول الجنس للافراد ولعل نظر الشيخ لها بالاخوة في ذلك المسلك بقرينة هذا الاحتمال وبقية الكلام في المقدمة كان فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القائل بالجواز مجازا لا يتمشى له القول بارادة الجميع بها الا على القول بعدم جعل القرينة المعينة للمراد مع المعارضة في المقام بالغلبة والاستيلاء والحاكمين عليها والمانعين عن جريانها فافهم **والعجب** ان العلامة مع ذهابه الى التجوز في المسئلة قال في مسئلة تعارض العرفين بوجوب الحمل على الجميع وقد سبق بعض الكلام في ذلك هناك ولو حمل على كلامه على الخطاب الشفاهي لتم ما ذكره لان عدم ذكر قرينة التعيين عند اختلاف العرف دليل بقرينة الحكم على ارادة الكل ولو كان مجازا كما لا يخفى وانما العادي **بل بعض** الكلام في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كالكلام فيما سبق وقد عرفت فيما نقلناه عن العدة ترجيح المانعين والمجوزين بذلك والكلام في المرة مثل ما مر والمختار المختار ولكن قد يحصل القائل الذي عولنا عليه في المسئلة السابقة هنا لان الاستعمال في المعنى المجازي لا يجب ان يعمل الباحث من اهل اللسان حق يستدل بعدم الوصول على كونه غلطا عندهم كما في الخطابيات بل الا قد يحتمل في مثل هذا ما ذكرنا في المقام حيث لا نقول ان اللفظ في الاستعمال الواحد والاستعمال في طريقة المحاورات يدل على عدم صلاحية اللفظ الواحد للتعبير عن المعنيين المختلفين عند اهل اللسان فاللفظ الواحد عندهم قاصر عن افادة المعنيين فضلا عن افادتهما شيئا من عدم المعاهدة والتعارف سواء كان المقتضي للتعبير هو الوضع او العلاقة ومقتضى الموظفين في اللغات الاقتصار على ما علم من طريقتهم جواز وضع اللفظ الى المعنى الجديد في المستعمل فيه اذا الاستعمال سواء كان الخروج عن الطريقة بتغيير اللفظ او المعنى وكيفية الاستعمال ولا يذهب عليك ان هذا ليس رجوعا الى القول باشتراط نقل الاحاد في المجاز بل الى اشتراط صلاحية اللفظ للاستعمال زيادة على اصل الوضع او العلاقة لان الحقيقة ان الصحة للاستعمال يحتاج بعد احراز الامرين الى امر ثالث وهو المعاهدة والتعارف فكل من الوضع والعلاقة شرط في صحة الاستعمال والتعارف شرط آخر ولعل ما ذكرنا هو مراد المحقق القمي في المقام لان منع وجود العلاقة المصححة للاستعمال في المقام كما في استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيين واضح الفساد اذ العلاقة المصححة للاستعمال لا يعقل خروجها عن الصلاحية بمجرد عدم ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المجازي وليس المقام من باب استعمال الكلي في الكل حتى يمنع اطرادها بدعوى اختصاصها بالمركبات الخارجية كما لا يخفى وقد يستدل في المقام بما ذكرنا بالاولوية لان الوضع انوى سببا للاستعمال فمع عدم صلاحية الجمع بين المعنيين في استعمال واحد تكون العلاقة المناسبة اولى بعدم الصلاحية **وفيه نظر** فلا يستدل به على المنع هنا ولو قيل بالجواز هناك بما مر بح به علماء البيان في الفرق بين المجاز والكناية من ان المجاز لما لزم فيه القرينة المعاندة لارادة المعنى الحقيقي فيه والكناية ولما لم يلزم معاندة الشيء معاندة لملزومه **واجابوا عنه** في حواشي المعالم بان اللازم في المجاز هو القرينة المعاندة لارادة المعنى الحقيقي صغرى وسنخا لا بدلا عن ارادة المعنى المجازي كما مر وذا لا يخفى الشبهة ان ذا لا يكفي في صحة استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل مجازا وبه جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي فما كان ارادة الحقيقي بقاء وهذا يدل على ان قرينة المجاز لا يجب ان تكون معاندة لارادة المعنى الحقيقي بجميع انحاء الارادة وانما يجب بعض الاجزاء عن الآخر بانحاء خاصة لا الكل لانه مع خلافه ما هو الظاهر لا شاهد ومن المعاندة معاندتها لارادة المعنى الحقيقي بقيد المستعمل فيه على وجه التبادر يمكن ان يقال كلام على الاستغناء لان المناسبة المعتبرة وهي ما يدرك بمعنى واحد فيرجع محصل القرينة الى ان الاستعمال الموجه ان لم يكن مقرونا بالقرينة فهو الحقيقي وان كان مقرونا بها فان كانت مانعة من ارادة المعنى الحقيقي بدلا عن المعنى المجازي فهو المجاز وان لم تكن كذلك بان كان

المقام مسانخا لارادة خصوص المعنى الحقيقي مع الكناية فان قلت مع جواز حمل اللفظ على المعنى الحقيقي لا يكون كناية لانها لا يتأتى الا مع القرينة المانعة عن ذلك على ان الاصل اينما قلت ٣ مسانخة بين القرينة على ارادة غير المعنى الحقيقي وصلاحية المقام لارادته لان قول القائل زيد كثير الرماد يمكن حمله على الحقيقة ولو مع العلم بانتفاء ارادة الآدم وهو الجود بخلاف المجاز مثل جرى الميزاب فانه لا يحمل على الحقيقة ممتنع جدا هذا لو كان الامتناع قائما حال المعاندة على المعنى المذكور مسانخا للمقام السليم لاقتضاء ارادة المعنى الحقيقي منفرغا عن الامتناع وعليه فصور وجود القرينة معاندة لذلك اما ان تكون دالة على ارادة المعنى المجازي مستلزما بتخلل الذهن الى ارادة خصوص المعنى الحقيقي بمقتضى اصالة الحقيقة ومن البين ان التعبير عن هذا المقصود بانه لا بد في المجاز من القرينة المعاندة بشهادة الفحص عن المقول وتطبيق الاكل من الامتحان حول التعبير عنه بان بناء المجاز من قرينة معضدة للمعنى المجازي مسوغا للذهن من الامتحان الى خصوص المعنى الحقيقي فتعبير عن ذلك بانه لا بد في المجاز من القرينة المعاندة للحقيقة او المعاندة لارادة مستلزما بذكر المجاز مما اجنبي عن قولهم البيان والخفي ان الارادة في المقام على تقدير الاطلاق في كلامهم والاغضاء عما قلنا من المهتدي على المراد الذي هو غير الاستعمال فتكون المجاز مسلزما للقرينة معاندة مرادهم بارادة المعنى في هذا المقام اعني وقوع القرينة بين المجاز والكناية معنى اخر غير استعمال اللفظ في المعنى وهو كون المعنى مقصودا بالافادة والتشبيه بينه وبين استعمال اللفظ في المعنى عموم من وجه كما سبق منا توضيحه في تعريف الحقيقة والمجاز فاسنا معنا وعلى هذا فلا مانع من مساعدة المعاندة للمحفوظية في قرينة المجاز على وجه الاطلاق ومرجعه الى اشتراط المجاز بعدم سوق الكلام لافادة المعنى الحقيقي بخلاف الكناية فانه لا يتصور فيها الا ان يكون الكلام مسوقا لافادة غير المعنى الموضوع له سواء قصد افادة المتكلم ايضا او لم يقصد هذا تمام الكلام في توضيح هذا المرام بطلب ما حققناه فيما سبق وهذا مما لا محيد عنه الا ان النافع في المقام مساعدة اهل اللسان لهذا التخصيص من الاستعمال لاجماع اهل العربية لانا لم نكلف الا بما هو المجاري في محاورات العرف والعادة فان شهد اتباع الوجدان بوجوه مثل هذه الكلمات اهل اللسان سقط طبع علماء البيان بلزوم القرينة المعاندة في المجاز وان شهد بالعدم كان القول على طبقه على نقيض مرجحهم الامر بالاعتماد ومن هنا ظهر فصل ما بين المقام وبين استعمال المشترك في المعنيين مثلا من جهة الجواز في الثاني كما مر لعدم العثور بعد التتبع على مساعدة اهل اللغة نظما ونثرا وبالجواز في الاول لشهادة وجوده في مواضع **احدها** الكناية على ما صرح به المدقق الشيرازي حيث تخيل اثرمن بابي استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي نظرا الى عدم لزوم القرينة المعاندة لارادة المعنى الحقيقي بالفاظهم فيها فجوزوا استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره على سبيل الكناية من غير تعاند **قال** والقول بان الكناية من قبيل المجاز وان اصل هذا الاستعمال بان يكون حقيقة وكناية جائز بان يكون حقيقة ومجازا غير جائز بمعنى انه لا يصح ان استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره جائز لكن لا يبقى مجازا واما يتركب كناية لان القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي معتبرة في مفهوم الاول دون الثاني فالحقيقي هذا الا وغير معتبرة في الثاني فلا مانع من اجتماعهما فيكون النزاع لفظيا غير مفيد انما البحث المفيد هو جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي وغيره وعدم جوازه انتهى وبظهر ذلك من كلام بعض الاجلاء حيث صرح بان مراد علماء البيان بالمجاز المشروط بالقرينة المعاندة ما يقابل الكناية على ما هو مصطلحهم كما مر تحقيقه في مستطرفات هذه الاصول **قلت** لا اشكال في ان القائلين بعدم الجواز وهم الاكثر قائلون بردها مطلقا كناية وبمجازا فليس هذا النحو من الاستعمال عندهم بجميع مفاده مع ان الكناية بجميع اقسامها مما لا ينكر وقوعها عند العوام فكيف الخواص حتى ما كان منها فاقدا للقرينة المعاندة وما الحامل على ارادة المعنى الموضوع له فكيف يكون من باب ان المعول عليه التعهد والالزام المسلم على كونها ومنازعها عند العرب خصوص الفظ منهم فالحق هو خروج الكناية باقسامها عن استعمال اللفظ الموضوع له وغيره لان الاقوال في هذه المسئلة **احدها** انها ارادة المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي **وثانيها** انها ارادة المعنى المجازي ومعنى جواز ارادة المعنى الحقيقي نقلها الدقي الشيرازي في شرح الشرح ولا اشكال في عدم كون الكناية على هذين التفسيرين من المتنازع فيه كما اعترف به وبنى عليه خروج الكناية عما نحن فيه **وثالثها** انها ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا كما يظهر ذلك من المفتاح حيث قال المراد بالكلمة المستعملة اما معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها والاول هو الحقيقة والثاني هو المجاز والثالث هو الكناية وقد سبق منا توضيح المرام بمثل هذه العبارة وانما الارادة في باب الكناية ليس معناها استعمال اللفظ في المعنى رجع الى ما اخترناه واما تمام المجاز بجنده مجليا من غشاوة الحجاب الزواقه الهادي **وثانيها** المجاز المركب على ما زعم بعض الاجلاء قال المجاز في المركبات على القول بثبوت وضع لها مغاير لاوضاع المفردات يستلزم القول بجواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وفي المعنيين المجازيين وليست من غفلة القوم وعدم تفطنهم بذلك بيان الاستلزام على ما زعمه ان القول بالمجاز في المركب مستدعٍ لكونه موضوعا للغير بازاء مجموع المركبات كما هو المستفاد من اصحابها ومجموع المعنى

الى المائدة والمشتركة هو رأى بعض نظار المحققين والمتأخرين كالرجل في مثل قولك ان تقدم رجلا وتؤخر اخرى فهذه وان امر
وقائهما كون المفردات مستعملة في معانيها الحقيقية واختصار المجموع بالمركب كما علم المتأمل الى والحق الشريف على القولين ان المركبات
مستعملة في المعنيين اما الحقيقي والمجازي كما على الثاني والمجازيين كما على الاول **قلت** ويدل لما ذكره اولا التبادر حتى الانسباق الى
الفطن **أما اولا** فلما عرفت في اقسام المجاز من ان المجاز في المركب على القول بمفاردة وضع المفردات كما هو الحق عندنا
على ما تقدم ليس مجازا في الكلمة المستعملة في خبرها وضمنا لفظ بل مجازا عقليا راجعا الى التصرف في الامر العقلي الذي بسببه ان كون
حقيقة لغوية دلالة المجاز عليه نظير دلالة على الزيادة والنقصان براء بمجرد كون الشيء على خبر وضعه الذي ينبغي ان يكون عليه كما
البين انتفاء المتنافيين فيما كان من قبيل استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره فلا مساس لمثل ابنة الربيع البطل بالمقام **وأما ثانيا**
فلان الهيئة على القول بوضعها والمادة بجريان مجرى اللفظين المنفصلين نظير الهيئة والمادة في المشتقات فكما ان الحق اصالة من المانعين
في المشتق منع عن الجزء في هيئة المشتق مع بناء المادة على حقيقتها او بالعكس كذلك وكان ذلك استعمالا لا لفظا في المعنى الحقيقي
المجازي لكان كل مشتق مركب من قبيل استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيين كما مر فيما ذكرنا بين القول بان المشتقات موضوعة
بوضع واحد كما هو خيرة فئة على ما سبق والقول بمغايرة وضاع الهيئات لاوضاع المواد وتعددهما كما هو الحق الذي استقر المتأخرون
عليه بوجوه واضحة اقلها الهادي **وثالثها** التضمين المتعارف الشايع في لسان العرب وهو اشتمال بكلمة معنى لاخرى كما في قولهم لم يرد
لا تاكل اموالهم الى اموالكم وفصلوا من خبر فان يكفروه فلا تعزموا عقدة النكاح ولا يتمعون الى الملأ الاعلى وامثاله بعلم المتأمل من
المصلح والذين يؤلون من نسائهم حيث اشربا الاكل معنى الضم والكف ان معنى الجحان والعزم معنى النهي والشجاع معنى الاصغاء والعلم
معنى التضمين والاجلاء معنى الاشباع وبقي تمام الكلام على الحق المشرب اذ الظاهر انه ليس من باب المجاز بل من باب استعمال اللفظ
في المعنى الموضوع له وغيره **وتوضيح** هذا المعنى هو ان الوجوه بل الاقوال في التضمين ثلثة وان كان الحكي عن ابن جني اضعافها
ان الاشبه **احدها** انه من باب التأويل وارجاع كلمة الى اخرى كما قيل في قوله حتى في عطف وهذا هو المجاز لبعد الاول
ثانيها انه من باب التقدير والاضمار كما قدرنا وما احلا لابعد بقولك في قوله تغلب كفيه على ما اعني اي يغلب كفيه وما دعاك
هذا ارجع ما ذكر الفتا زاني في بحثه حاشية الكشاف وقد رجح ابن جني ايضا حكى عنوان مذاهب الناس في التضمين دائرة بين هذا
وثالثها ما اختاره المحقق الشريف في بحثه على الكشاف وارتضاه بعض السادة المحققين فانه بعد الاعتراف بان اللفظ مستعمل
في معناه الاصلي يكون هو المقصود اصالة الكن يضم اليه بقرينة معنى اخر بنا سبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ اخر فلا
يكون من باب الكناية ولا من باب الاضمار بل من باب اللفظة التي تضم بمعناها الحقيقي معنى اخر بنا سبه **قلت** انما عدكون تركيبه
مواضع اذ الكناية كلام سيق لاجل اداء خبر الموضوع له اصالة لا سواء قصد معها افادة الموضوع له ايضا ام لا والمعنى المشرب هو المقصود
بالنفخ حين مقصود بالتضمين الاعلى وجه التبعية فتم وانما عدكونه من باب الاضمار وخواجة ظاهر من اجل ما عرفت من تعلق القصد
بافادة المعنى المشرب بنفسه اذ المقصد بما يتوقف صحة الكلام شرعا على التقدير مقصود بالاصالة كما لا يخفى واما الاشكال في عدكونه
من باب الاستعمال المشايع فيه ولم يتعرض له المحقق الشريف كلا ثم كلا حتى ذلك المحقق بذلك واشار هو المحقق الشريف اليه
اشارة فرد في محل الكلام بين كون المعنيين مقصودين بالاصالة او كان احدهما مقصودا كذلك والاخر مقصودا بالتبع لعموم الادلة
والاطلاق ضرورة ان التبعية والاصالة اعراض راجعان الى الاغراض الداعية الى ايجاد الكلام فلا يضر بطلقها بالمراد من الكلام المستعمل اذ لا
بأس في كون التابع متعلقا للنفي والاثبات الذي هو محل النزاع على ما بنينا عليه فيما لا يكون فيه شراب الطيب معنى النداء مثلا
واراد هما من لفظ واحد بقرينة موجودة في الكلام استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي الآن يقال ان المقصود بالتبعية كون المعنى
المجازي ملحوظا في المعنى المستعمل فيه بدلا لجزء فيخرج عن الاستعمال المشايع فيه لان العبد والعبد ليس كل واحد موضوعا للنفي
والاثبات بل النسبة الموجودة في الكلام قائمة بالمعبد على وجه يكون العبد داخلا والعبد خارجا والذي يقضي من ذلك اشتمال
كون المعنى المجازي له مرادا للمتكلمين وجها من وجوه معنى الحقيقي وجها لا من احوال مثل الذات امرا بالنسبة الى المتغايرين فقد
يكون بعنوان المسند وقد يكون بعنوان اخر وكذا الكل من اوال الاجزاء فقد يكون في الخارج منضما الى الكل من اوال الاكليل وقد يكون
وهكذا الى الاحوال الامثل ولذا لا يصح تضمين احد المتباينين في الاخر فتبين الحاصل ان التضمين هو اطلاق الكلي وارادة الخصوصية
منه بقرينة وهي الجائية الموجودة في الكلام ونحوه **ومن الواضح** خروج استعمال الكلي في الفرد على هذا النهج عما نحن فيه حتى لو
التزمنا بان الخصوصية مرادة في موارد التضمين ايضا بدعة من اللفظ ولذا صح تعلق المجاز بها والمقصود اخراج التضمين عن باب استعمال

اللفظ فی المعنیین ولو کان مجازا بان یکون هذا الاستعمال مثل استعمال الصیغة بجموع المعنیین علی ان یکون المستعمل فیه کلا منهما جزء بین حقیقیین او احدهما بین الذی لم یظهر من جوازه وعدمه لنا وضع لما ظهر من شبوه بعض المصنفین بین الکل المجموعی والافرادی عدم الجواز ومعلوم انه خارج عن محط الحال لان الکلی اذا اخذ لوحظ حصوله فی ضمن جمیع افراده الخاصة او لا حصوله فی ضمن بعضها لا بعینه وعلی التقدیرین فالمستعمل فیه لیس الا امرا واحدا وهو الطبیعة المرسلة وهی لا تتثنی ولا تجمع ولا تتعدد بتعدد افرادها وهذا واضح لا سترة علیه وامر بعضها البطون القرآنیة علی ما خلق بکثیر من الاخبار ظاهرها بطون ان ذلک من باب استعمال اللفظ فی المعنیین الحقیقیین الجامعین والمختلفین واجیب عنه بوجوه **منها** ما ذکره المحقق القمی فی جامع شتاته القرآنیة بانا لم نجد بعد جواز استعمال اللفظ فی المعنیین حتی الجواز بالنسبة الی الظاهر اصطلاحات اهل اللسان وحاورهم سیما فی المفردات فلا بد فی ذلک بعد مراعاة القرآن وتکثر معانیها لان الموانع لا اصطلاحات اهل اللسان تتبع لغات القرآن ولیس فیها ما یکون من باب الاستعمال المشایع فیه لان شدة مراعاة القرآنیة انما هو بالنسبة الی الخاصة لا شدة من ظاهر الاصطلاحات والعامة کذلک **ومنها** ما ذکره بعض الاجلة من انه یجوز ان یکون بطون القرآن بلوغ الظاهر وان لم یبق هناک معنی اخر لکن الفرق بینهما ان یکون نحو مراده بالخاصة والظاهر ان المراد بکون البطون بلوغ الظاهر هو الالتزام کسائر الالتزامات وان لم یجز عد هذا الملازمة بینهما انها منا **ومنها** ما ذکره ایضا من جواز کون البطون مدلولا علیها بالکنایة والتنبیه کما فی الکتابة وهو لا یبانی استعمالها فی معانیها الظاهرة **ومنها** ما ذکره ایضا من احتمال ان یکون القرآن عبارة عن الالفاظ المؤلفة دون استعمالها فیجوز ان یراد بها ما یصلح لما فوق المعنی الواحد وهو خارج من محل البحث **ومنها** ما ذکره ایضا من احتمال کون الاستعمال مقیدا علی حسب مقتضی البطون ویرجح ذلک الاخبار الدالة علی ان الکل مراد باستعمال واحد قلت **واما** ما ذکره المحقق القمی فلم یحصل منه رشحة الطریق وجهه واهمل الفائدة فی هذا الفرق من التعبیر بهذه العبارة الرکیکة ممکن ومن جملتها ان القرآن کلام منزل لافهام بحسب مقامات اهل اللسان ورموز واشارات الی معان اخر معلومة لمن ارسل الیهم فرجعت الی کلام مقصود بالافادة یجری علیه ما یجری فی سائر کلمات البشر وهو المراد بالتنزیل ومن حیث انه رموز واشارات یجری علیه الاجمال والعلامات وهو المراد بالتاویل واما الوجوه الباقیة فکل شئ **اما الاول** فلان کون البطون بطونا للظواهر بالمعنی الذی مضی ان تم فی البعض فلا یتم فی الجمیع اذ من جملتها تفسیر البحرین فی قوله تعالی مرج البحرین یلتقیان یخرج منهما اللؤلؤ والمرجان بعلی وفاطمة علیهما السلام وتفسیر اللؤلؤ والمرجان بالحسنین علیهما السلام وکما لا معنی لتعمیم هذا البطن وبین ظاهرها یستفاد من الایة خارجا ولا تعرض هنا لاحتمال شئونها دافعا وطورا معقولا من ادراکها مدفوع بانا لم نجد الذهن کما اشیر الیه الا بحسب الادراک العقلی فی انزال المعقول عن مرتبة بالعقل واما التلازم الخارجی فلا سبیل لنا به فی امثال المقام کما لا یخفی ومن ذلک یظهر الکلام فی الوجه الثانی مضافا الی ما فیه من تشبیه الکنایة والتنبیه بالکنایة فانها تتخالج عن الاصطلاح المهم الآن براد بالایماء والتنبیه فی المقام غیرها من المصطلح علیها عن الکنایة الحاصلة من اخراج الکلام عن بعض الاحوال **واما الثالث** فلا معنی محصل له لان الدال علی المعانی هو الالفاظ المستعملة دون الاستعمال نعم قد تقدم فی مبحث الحقیقة ان الاغراض الداعیة الی ایجاد الکلام هی استعمال الالفاظ الموضوعة فقد یکون فائدة امور خارجة عن مدالیل الالفاظ من غیر قصد الی افادة المدالیل ایضا وعلی هذا فالمقصود بافادة اللازم وبعض اقسام التفسیر الآتی ذلک الکلام مسوق لبیان البطون القرآنیة **واما الرابع** فهو ایضا مدفوع لان مدالیل الخطابات البطون بحیث لو شاء الله ان یجمع معانی القرآن معجزة من ماء بیده فعله نعم من المنشایعات ان القوة السامعة الخطابات تختلف بحسب مراتبها فی الضعف والقوة ویجب دفعها الی خزان العلم صلوات الله علیهم اجمعین فلا یرد نقضا بما یشاهد علیه النظر الاستقرائی وهو ان اهل اللسان ربما منعوا عن استعمال اللفظ فی المعنیین مع امکان استفادة البطون الی اوضاع الفاظ القرآن الغیر المعهودة واستفادة المعانی الظاهریة الخفیة بما عدها الاوضاع اللغویة الی نقلها عن الاوضاع السابقة المعهودة بین الله ثم وبین الائمة والملائکة اهل خلق البشر وخلق لغاتهم وهذا وان کان منوطا علی تعدد الاستعمال ایضا کما لا یخفی الا ان الالتزام به علی هذا الوجه بحسب ما شیع بین اهل القرآن وما نطقت به الاخبار من العرض الی العرش لیس کالالتزام بتعدده فی زمان نزول القرآن الی النبی فافهم **تنبیه** یجری فی جواز استعمال اللفظ فی المعنیین الحقیقیین او الحقیقی والمجازی او المجازیین وعدم استعمال المشترک المعنوی فی الفردین او الافراد وکذا الجمع بین الحقیقة والمجاز فی کلام واحد مثل ان یلاحظ المتکلم ثبوت الحکم للموضوع من جهتین مختلفتین ولذلک نبهنا القول باستفادة قاعدة الطهارة وقاعدة الاستصحاب من نحو قوله کل شئ طاهر حتی تعلم انه قذر وقلنا ان الجهة المطلوبة فی هذه القضیة انما هی الحالة السابقة التی هی الملاک المطلوب فی قاعدة الاستصحاب ثم یجئ معها ان تکون الجهة هی الشک فی الطهارة التی هی المناط المطلوب فی قاعدة الطهارة وهکذا الکلام فی کل قضیة صالحة لان تستفاد منها قاعدتان علی البدلیة دون الاجتماع مثل قوله ثم من کان علی یقین

مثلك فليمض على بيننا لانه يصلح دليلا على الاستظهار على اصالة الحقيقة في الاستعمال مطلقا ومن اراد توضيح هذا المقال فليلتمسه بما كتبته شفاها ثم ظاهر العالم في الاستصحاب فان لهم في فهم الاخبار الواردة فيه تحقيقات منها تحقيق هذا المرام في الرواية المتقدمة الى غير ذلك مما ينبغي التنبيه عليه تتميما لكلام الشيخ في العبارة المتقدمة من الخلاف بين اهل العلم في جواز ارادة الاشياء من المشترك المعنوي على سبيل الاستغراق فهم خصوصية الاشياء الى غير ذلك من قرائن الاحوال والاقوال والله الهادي

القول في المشتق

والكلام في ذلك احكاما بل بعدا ومن الموضوعات اللغوية المشتق والاشتقاق لغة اخذ شيء من شيء وانقطاع فرع من اصل بها الى آخر من الوادي واخذ شيء منه فالمشتق هو الشيء الماخوذ منه وامّا في مصطلح العلماء فالخلاف اعتبارها بانقسام باعتباره الى الصغير صغير واكبر وبعبارة الاقلّ الموافقة في الحروف والاصول والترتيب المعنوي المجمل والمراد بالموافقة في الحروف اشتمال الفرع لحروف الاصل وبالمرة بقولنا في المجمل بوجود معنى الاصل في الفرع بلا زيادة ونقصان كما في مثل الماخوذ من مثل ادم مع زيادة كما في ضرب مثلا مع نحو هما ادم مع نقصه كالمصدر الماخوذ من الفعل على مذهب الكوفيين ويندرج في هذا الاطلاق نسبة المصدر من الافعال والاسماء والمصنّا كالمفعل من الفعل وبعبارة الثاني خصوص الموافقة في الحروف دون الترتيب والموافقة في المعنى المناسبة بينهما ولو مثل جذب وجبذ الخفيفين في المعنى ومثال كفى وتقلك المتناسبين فيه فالصغير امّ مطلقا من الاصغر وقد يعبر بالصغير عن الترتيب فيقال بينهما نسبة الصغير والثالث المناسبة في اللفظ والمعنى دون الموافقة فيهما كلم وثلب بمعنى ومعنى ولو اعتبر فيه عدم الموافقة كانت النسبة بينه وبينهما تباينا كليا وجه التسمية في الكل ظاهر وهذا الاطلاق يدور في لسان علماء الادب والاصول المذكورة كلها فلا بأس فاشتراك نحو الامر عن الفرع امرا مضى يدور على الدوران ومن هنا اختلف البصريون والكوفيون في كون المصدر اصلا والفعل كذلك وعرف الحاجبية بأنه اصلا يحوذ الاصول مع الموافقة في المعنى وهو مبني على الاقلّ اذ المراد بالموافقة في الحروف موافقتها من حيث الترتيب والاتيان والثاني اي ايضا لو كان المراد بالموافقة في المعنى ما يعم المناسبة على المقدمتين فالاكبر غير مشمول للعبارة ولو اخذ بظاهر الموافقة واطلاقها لم ينطبق على شيء من الاقسام الثلثة اما الاقلّ فلاشتراطه بكون الموافقة في الحروف على وجه محفوظ غير الترتيب لاطلاقها واما على الثاني فلصدقها حينئذ والموافقة في المعنى غير كما عرفت واما على الثالث فهو واضح فتبصر ان هذا الترتيب دون على ما ذهب بعض الناظرين فيه ونقضوا عنه الخطب الشريف بان المراد بالاصل الموضوع الابتدائي لا المشتق منه ونقضوا غيره بوجوه اخر كما جدك في الكلم غير ذي سابر مما ذكروه في المقام كاشتقاق ضرط بمثل ضرب عنه بمعنى اعرض اذا لاحظناه بالقياس الى ضرب بعض الحدث المعروف سوى الاشتقاق به من الاهم ومنها الضمائر مما يغاير المصدر من الافعال والاسماء على اختلاف انواعها ومنها خصوص الاسماء المتضاغرة من المصادر كاسماء الفاعل والمفعول وصيغ المبالغة والصفة المشبهة واسماء الزمان والمكان والآلة وغالبها يجري من اطلاقات المشتق في هذا العلم هو الاخير كما ان الغالب في اطلاقاته عند النحاة هو الثاني واعلم انه لابد في الاشتقاق من مغايرة الفرع للاصل حركة او حروفا زيادة او نقصا بسيطا او مركبا ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا وما فوق الجميع خمسة عشر اذ بعضها بسيط وهي زيادة الحرف ونقصان احدهما وهذه اربعة والباقي مركبة ثنائية وهي ستة زيادة الحركة والحرف ونقصانها وهذان اثنان زيادة الحركة ونقصان الحرف والعكس وهما ايضا اثنان زيادة الحركة ونقصانها وزيادة الحرف ونقصانها وهذان ايضا اثنان وهي تمام الستة او ثلاثية وهي اربعة زيادة الحركة والحرف ونقصان الحركة او نقصان الحرف وهذان اثنان نقصان الحركة والحرف وزيادة الحركة او زيادة الحرف وهذه تمام الاربعة واربعة عشر وهذه واحدة زيادة الحركة ونقصانها وزيادة الحرف ونقصانه وقد استقصى امثلة الكل في المهذب المبني اذا تحقق ذلك فنقول المشتق ابحاث بالنظر الى الاطلاقات الاخيرة الاول اشتهر في الاشتقاق الشرط اجراء الوصف عليه قيام مبدء الاشتقاق بذلك الشيء كما عليه الاشاعرة مثل الامام والامكي والحاجبي وغيرهم ام يجوز الاشتقاق مع عدم القيام بل ايضا سواء قام بذاته كما في لابن وتامر ام بغيره كما في المتكلم اذا طلق على الله تعالى مع قيام الكلام بالشجرة كما عليه المعتزلة والمعتزلة ومحل النزاع في المبادي فما كان من قبيل الاوصاف والافعال دائما الاعيان فلا مسرح للنزاع فيها كان الخلاف فيها يرجع الى الخلاف في صحة الاشتقاق منها وعدمها وهذا مما لا معول للاشتقاق على صحته في الجملة كما في لابن وتامر وهذا من المسلمات عند الاشاعرة ابدا على ما صرح به غير واحد من اهل الخبرة بآرائهم ثم ان هذا الاختلاف غير متفرع عليه شيء من القرائن الاصولية ثم ذكر بعضهم ان الاشاعرة حاولوا بما اختاروه في المسئلة اثبات مسئلتين كلاميتين احديهما زيادة صفات الواجب على الذات من غير فرق بين الاربعة الثبوتية وبين غيرها لما ثبت ضرورة بالادلة الاربعة من جواز اجراء هذه الاوصاف عليه تعالى نحو الاجراء على غيره فلابد من الالتزام بمغايرة المبدء للذات وجودا وزيادته عليها فضاء بحق الاشتقاق

وثانيهما بون الكلام النفسي حتى يصح اطلاق المتكلم عليه تعالى حقيقة لان القول بعدمه مبني على ان الكلام في اللفظي لا يستقيم على القول بالاشتراك في هذه المسئلة نظرا الى استحالة قيام الالفاظ الحادثة التي هي عبارة عن الاصوات المتتالية القائمة بالهواء وهو المبدء في التكلم بالذات المقتضية فدعاهم القول بذلك الى القول بتعدد القدماء فالكلام عندنا في موضعين احدهما الاصل والثاني الفرع **اما الاول** فحاصل القول فيه ان الاشاعرة استدلوا على الاشتراك بالاستقراء المفيد للعلم او الظن الكافي في المقام على المشهور واجاب عنه المعتزلة ومنعوا بمثل ما بدء عندنا وبه موجود واهتدى كل واحد الى اتمام ما بناه بنفيه او اثباته للموصوف كالقيام والضرب والخلق فانه قائم بالجواهر وبغيره كالعرض والعلم غير قائم بشيء الا بنفسه للدلالة على العطف الهائم في علم الكلام على صفة الصفات الثبوتية وفصل الاشاعرة من هذه المقولة بوجوه لا يخلو جلها اكثرها عن تعسف وعوان التسبر والاستقراء في مدلول المشتقات على كثرتها واختلافها انما يفيد ظن ارتباط بين الدلالة والمبدء علاقة بينهما بنحو من انحاء المناسبة وضرب من ضروب العلائق فقد تكون تلك علاقة الحال والمحل كما في المشتقات المنتزعة من الملكات والتلبسات والاحوال والاعراض نحو ابيض واسود وقائم وقاعد ونائم ومستيقظ ونحوها وقد تكون علاقة الفعل والفاعل كما في المشتقات المنتزعة من الصناعات والمتعدية وقد تكون علاقة التسبيب كالمدد والدة واشباهها وقد تكون علاقة الملكية في لابن وتامر على احد الوجهين وقد تكون على غير هذه الوجوه من وجوه اخر كما في لابن وتامر ايضا في وجه اخر وعدد نحو الاشاعرة الاستقراء ان كانت مطلقة فهو منتف قطعا وان كانت ناقصة فهو ايضا ممنوع لانا نمنع استقراءها في مثل لابن وتامر وغيرهما مما يكون المبدء فيه من الاعيان لا من الافعال والصفات وان كانت حاصلة منه بالمصادرة والمتعدية كما صرح به غير واحد فضلا ان يستقرأ نظرا لان المشتق على وضع واحد في جميع المواد والفعل بمعتدة الوضع واشتراك لفظين او اكثر على قيام المبدء بالموصوف في الافعال والاحوال دون الاعيان مدفوع بالاصل او الاصول بل الوجدان نعم لا يصح الاشتقاق واجراء الوصف على الشيء مع قيام المبدء بالغير على وجه لا يكون مرتبطا بذلك الشيء مطلقا فان اراد الحاجبي وسائر الاشاعرة من عدم اشتقاق واسم الفاعل لما صدر عن فعل حصل في الغير هذا المعنى فهو غير منكر لكون العدلية والمعتزلة غير قائلين به لانهم انما يقولون بصحة الاشتقاق حيث وجد المناسبة والا فلا وان اراد انه لا بد واعتبره في اسناد ما من الاسناد غير ما هو ثم قيام الفعل او الوصف بغير الفاعل او الموصوف الذي فرضه الاشاعرة وانكروه غير معقول لان قيام الفعل بالفاعل عبارة عن صدوره عنه واتصافه بوجوده وجسم فعل اخر يصح للقيام بالمعنى المذكور فيكون الكلام موجودا في الهواء او الشجرة لا بانه قائم بالمتكلم لان القائم بالهواء هو الكلام الاسمي والمأخوذ في الوصف الجاري على المتكلم هو الكلام الفعلي ومن الواضح ان المعتبر في الخبر انما هو بالمعنى الثاني لا الاول الذي يراد بالمبدء حين الاشتقاق فالنزاع في صدق المتكلم على الله تعالى مع وجود الكلام في الشجرة مما لا يعقل

واما الثاني اعني الفرع فالظاهر صحة ما ذهب اليه وعدد من تبعه على الاصل المشار اليه لكن القول باشتراط قيام الوصف بالذات اتحادهما وكون المغايرة بينهما اعتبارية لان العينية آكد في مقام التوصيف والاشتقاق فان نعموا ان الاشتقاق واجراء الوصف على الشيء يدل على مغايرتهما ذاتا فهذا كلام اخر باتي في ان مدلول المشتق مركب او بسيط فان قلنا بالبساطة كما عليه المحققون يسقط الزعم كما لا يخفى وان قيل بالتركيب فيمكن التفصي عنه بما ياتي في البحث الثالث فيحمل القرة الاولى على ما عرفته كما ان الاتحاد على الله تعالى على زيادة مبناه على الذات المقدسة مع ان هذه الكلمة على تقدير ثبوتها لا يعول عليها في اثبات مسئلة كلامية اذ المنع فيها اقرب من ان يلتفت اليه كما في الفروع واما مسئلة الكلام النفسي فاثباتها بهذه المسئلة دوري لان صدق المتكلم على الله تعالى انما كان باعتبار الكلام اللفظي كما عليه العدلية لم يثبت فذلك باشتراط قيام الوصف بالموصوف في الموصوف لان الكلام اللفظي ان اخذ بمعناه المصدري كان ضلا من الافعال وان اخذ بمعناه الاسمي كان عينا من الاعيان وانكان باعتبار الكلام النفسي فهو مبني على اثبات الكلام النفسي فاثباتها بهذه المسئلة الاشتراط المذكور مصادرة واضح كما لا يخفى والحق ان ذكر الامرين ذكرهما باجتهاده كما يؤيده خلو كلمات من عثرت بكلامه هنا كالحاجبي والمحقق الشريف والفاضل الشيرازي عنهما وهو اجتهاد في غير محله والله الهادي **البحث الثاني** في ان مذهب الاشتقاق في الشيء واجراء الوصف عليه من المعنى القائم به ام لا ذهبت الاشاعرة الى الاول وبنوا عليه بطلان قول المعتزلة والعدلية بانا نقطع بمجاز الكلام في الاجسام وليس قائما بها فانه لو كان كما قالوا لصح اطلاق المتكلم على الجسم المخلوق فيه الكلام بناء على الملازمة التي ادعوها واصح العدلية والمعتزلة بعدم الاشتقاق من انواع الروائح القائمة بمحالها فعلم ان القيام المجدي في الاشتقاق ما يكون على نحو خاص لا مطلق القيام الفاعل من المشتق لا بد ان يكون بالصدور والمشتق بالوقوع ذي الجوامد بالمجاهدة بالجملة القيام في كل شيء بحسبه فقيام الكلام بالهواء ليس بالاشتقاق

اطلاق الفاعل كما يصح على المشتق مع قيام المبدء به وجعله منه

الفاعل منه لامكون قيام متعدد ولا لاشتقاق المفعول لعدم كونه قيام وقوع به ولبس من الحاصل للمصدر قيام الا وصاف بمحالها كالسواد والبياض واما قيام الكلام بالشجرة والحصول للضرب والجمع والبعير فلم يتوجه بعض اهل العصر الى كونه بمعنى الاشتقاق وانما الحامل للمتكلم على ذلك حيث فسر لا يخرج عن توجيه احد الامكان بما ذكره من الاشكال الاشكال ثم ان المصنف صرح بان المشتق ينقسم الى مطرد كما سبق نحوه وغير مطرد كالقاعدة والعهوى والقبران كلاهما من الخواص التي من الثاني ومن هنا ظهر وجه النقض على الاشاعرة وهذا تمام

البحث الثالث في ان مدلول المشتق هل هو مركب او بسيط ومقتضى ما ذكره في حده وتفسيره بما دل على ذات ما معين او ما دل على شيء له المشتق منه هو التركيب وكلامه على ذات وسيأتي تفسير بينهما الا ان المحقق الشريف قد توقف النظر حاشية على شرح المطالع وتبعه من اخرنا الشيخ والتبريزي في منهوم المشتق فالشارح في توجيه كون التعريف بالفصل الخاص تعريفا بالمركب محافظة لحدا التعريف بتنبيه امور معلومة من الانقاض وهكذا ان معنى المشتق له شيء المشتق منه **وقال** المحقق الشريف رده عليه ان مفهوم الشيء لا يعتبر في معنى الناطق مثلا والا كان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انعكس ماده الامكان الخاص ضرورة ان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وشيء الشيء لغة ضرورة فذكر الشيء في تفسير المشتق بيانا لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه فان قيل المشتق منه داخل في مفهوم مضروبة وكذا شيء له المفروض الذي حسب التركيب مركبا قلنا ليس شيء منهما محكوما على ما قصد بغير بالمشتق فلا يصلح معرفا لو ان احد منهما محمولا عليه كالثابت للمشتق منه سلما ما دام الكلام في مفهوم مرد ان الشيء لبس داخلا فيه فان اعتبر محمولا اخر لزم اعتبار مفهوم ثالث الى ما لا يتناهى هذا ينتهي

اقول ظاهر قوله فلنا جوابا عما اورده من السؤال الاخير تركيب معنى المشتق في غير مقام الضحك وكذا تربط بذلك بعض الاجلة فتحقق من بعدها ان السائل بالتزام تركيب معنى المشتق من جهة اخرى غير الدلالة على ذات ثابت للمبدء ومجاب بوجيه قول المحقق الشريف فذكر الشيء في تفسير المشتق بيان لما يرجع اليه الضمير في قوله في السؤال المشتق منه داخل في مفهوم مضروبة الخ الا ان الداخل فيما فرض بعد تركيب معنى المشتق من تلك الجهة انما هو ضرورة اتحاد معنا والمشتق ذات في صورة الحمل على الذات القائم بها الثبات وغيره مع عدم استفادة التركيب على الوجه المذكور في صورة الحمل لان مدلول المشتق على هذا التقدير يكون كمدلول الفعل في الكلام على المبدء والتقدير عبر الزمان فيكون معنى قام القيام المنتسب الى الذات ومن البين عدم صلاحية هذا المعنى للحمل على الشيء كما صرح به المحقق فانما هو لاجل تركيب مدلول المشتق من الجهتين ثم قد بنا فيق فيما استدل به على تفسير من الجهة الاولى بما يشهد البيهة حاشية الحاشية وبقاء المقتضى المذكور بالقبول من اخرنا والشق الثاني ووضع اطلاق الامكان الخاص ضرورة لان المعتبر في مفهوم الخاصة مثلا هو الانسان المقيد بالضحك المطلق وشيء ليس ضروريا لكن فيه بعد المساعدة على ثبت البيهات المذكور من جهة المادة لبعض ما ذكر في الجملة الوجدان والذوق لا يشهدان بتركيب معنى المشتق كالاسود والابيض ان المتبادر منها بعض هذا ذهن الذات غير مشروح **توضيح** ان الشيء اذا كان له عنوان معتد به فالالفاظ الدالة على ذلك العنوان انما تدل فيها من غير احتياج الى ثبوت ذلك الشيء له مدلول ذلك الالفاظ مثلا اذا اجتمع في موجود ذهني او خارجي عنوان الجسمية وعنوان السواد فلفظ كل واحد من الجسم والاسود انما يدل على ما وضع له من العنوان الخاص من دون دلالة بالمطابقة او التضمن على ثبوت ذلك الشيء وهذا في مدلول لفظ الجسم واضح حتى انا لا نذهب فيما ذهب اليه تركيب معنى الجسم من جوهر ذكما شيء ما يسلم الجسمية واما لفظ الاسود بحيث كان العنوان الملحوظ في وضعه عرضا متقوما بجوهر في الوجود منا ذلك منشأ توهم الفرق بينه وبين الالفاظ الجامدة من حيث الدلالة على التركيب لكن هذا الفرق لا ينافي ما هو المشهور من تغاير المشتق للمشتق منه وعليه يبتني بعض هذا صد البحث الاتي لان هذا يجري في مجرى التعهد دون التفسير كما ان الانسان حيوان ناطق مع ضاء الضرورة بينا طرد مدلول لفظ الانسان وعدم انتقالها على التفسير بخلاف الحد المذكور فاحفظ واغتنم بتفصيل فيما يأتي انشاء الله تعالى وبالله العاصم

البحث الرابع في ان هل يشترط في صدق المشتق بقاء المبدء ام لا فيه قولان منا هذا والتكلم في هذه المسئلة اعظم شيء للاصولي نفعا وقبل الخوض في ذكر المختار والاستدلال ينبغي التكلم في اطراف المسئلة تحريرا لمحل النزاع وتهيم ذلك برسم امور **الاول** ان المراد بالمشتق المتنازع فيه هو ما دل على ذات باعتبار معنى فخرج الافعال والمصادر المزيدة والجوامد كالاول اما بدل على نسبة المعنى الى الذات لا المعنى والا الذات وانكانا مدلولا عليهما الا ان الدال على النسبة بدل على المنتسبين بالضرورة كالدال التزامي والثاني انما بدل على المعنى خاصة والثالث انما بدل على الذات دون المعنى وخرج بما ذكرنا اسماء الفاعل والمفعول والزمان والمكان والآلة وان كان في عموم النزاع لبعض هذه المذكورات خلاف بنا في المراد بالذات

في شرط بقاء المبدأ في صدق المشتق

هذا ما يهم

منا ما بهم الجوهر والعرض بقيا والحدا الاحصا فالجامد يجري على الاعراض كما يقال الحركة سريعة وسواد شديد ونحو ذلك بخلاف مبدئ ومنتهى
ثم اعلم ان ههنا ثلاثة تفريعات للمشتق بما ذكرلابأس في بيانها مع مدلوله وعدم اشتماله على النسبة كالاضافة اذ المراد بكلامه على الذات
باعتبار المعنوية كما مر عليها حال معنوية بعنوان خارج عنها قائم بها الاد لالة على الذات وبقيام المعنوية والقرن بينهما جلي فانكار
النسبة ما خوذة في مدلوله على الثاني دون الاول وهذا بخلاف الجامد فانه يدل على الذات من غير تقييد بتلك الحالة وبما ذكرنا
ظهر عدم انتقاض الحد بالمبادي ايضا مع مشاركتها للمشتقات في الدلالة على معنى قائم بغيره وذلك لان الملحوظ في المبدأ مدلوله
كالمتلبس مفهوم القائم بالغير بخلاف المشتق فان الملحوظ فيه المعروض حال قيام العرض به وقد يعرف بين المصدر والمشتق والفرق
بما يعرف به بين الاعيان والاحداث فالاجزاء العقلية كالحيوان بالنسبة الى الانسان قال المحقق الشريف في حاشيته على شرح المطالع ما
حاصله ان الحيوان اذا لوحظ بشرط لا اي بشرط تفريده واستبداده من حيث الوجود فلا يعقل ان يحمل على الانسان واذا لوحظ بشرط شئ
اي بشرط الاتحاد مع الناطق فلا يعقل ايضا ان يكون محمولا على الانسان لانتفاء هذه الملاحظة عن الانسان واذا لوحظ لا بشرط شئ
كان جنسا محمولا عليه وعلى الناطق بنفسه ثم ان المصدر هو الحدث الملحوظ بشرط لا والمشتق هو الملحوظ لا بشرط وكذا العرض والعرضي
وهو بناء في تفريقهم المشتق بما عرضنا ي الدال على الشئ باعتبار معنى ويمكن الجمع بينهما بجعل هذا التفريق بمنزلة الحد بتحليل
المعقول وهو لا بأس في وضع المشتق لهذا الحد الملحوظ على وجه لا بشرط وكيف كان فيهنا اشكالان احدهما ان وجود العرض مغاير
لوجود الجوهر المعروض فعلى القول بان الاسود مدلوله هو عند البياض يكف يحمل على الجسم مع ان الحمل يقتضي اتحادا في الوجود والجواب
عن ذلك بان الاتحاد المحتاج اليه هو الاتحاد في الاشارة العقلية بان يكون الاشارة العقلية باحدهما عين الاشارة بالآخر
وان كان وجودهما متغايرين والحال في العارض والعروض كذلك فيصح الحمل وهو معنى قولنا الجسم ابيض لا بوزان الملحوظ في معنى
المشتق ذلك فلا جرم يكون مركبا لكنه لا يقدح على ان المعروض والمنتسب الى العارض اجزاء التقييدية داخلة في مدلول المشتق وهي غير
ناظرة لانا نقول ان نريد بذلك ان المشتق استفادتها من صريح اللفظ وكذلك دلالته عليها بالوضع كما في المركبات والاضافات فما ذكرنا
غير مستلزم لذلك وان نريد بها انحلال معنى المشتق بالنظر التحليلي العقلي الى معروض ما ينسب به العارض فهذا لا بأس به اذا تميز من
البسائط لان الاجزاء التقييدية للمعاني لا بأس في جعلها جنسا بتفاهم منها عرفا لان لفظ الانسان مثلا معناه الحي الذي هو
مخصوص من غير ملاحظة امر آخر في الحي الا ان فصل وتنسب بينهما فهو بسيط بحسب ملاحظة الواضع وان كان في لحاظ
المحلل العقلي مركبا ولعل ما حققه المحقق الشريف من ان ملحوظ معنى المشتق لا بشرط ما ذكرنا ومن هنا يسقط ايراده على شارح المطالع
لان التركيب العقلي يكون في صدق المعنى النظري على الغير بالفصل والخاصة ولا يتوقف على كونها قائمة بالموضوع على ما مر
من قلب ترتيب المقام فائدة من مزالق الاقدام الثاني انه قد تقدم معنى المشتق ومعنى بساطة المبدأ فهل النزاع هنا يتفرع على القول
بالتركيب اذ على تقدير البساطة فليست النسبة مدلولة لها حتى نتكلم في اتحادهما مع زمان الصدور وعدمه او هو غير
متفرع عليه بل يجري وعلى البساطة ايضا وكان شيخنا قدس سره مال الى الاول ووجهه ظاهر لكن ندعي بان البساطة بالمعنى الذي
ذكرنا لا تنافي جريان النزاع المذكور اذ المناط ان يكون مدلول اللفظ منتزعا في نظر المحلل الى قائم ومنتسب بينهما سواء كان
الانتزاع على هذا الوجه ملحوظا في وضع حتى يكون مركبا ام لا يكون فيكفي لقطع مدلولا في نظر المحلل الى معروض وعارض
امكن اجراء هذا النزاع فيه بان يقال هل يشترط في صدق ذلك اللفظ حال دخول المعروض بذلك العارض ام لا الا ان احتمال هذا
الاشتراط مع بكون مثل احتمال عدم تحقق صدق الجوامد على تقدير تعقل النزاع فيه وسيأتي انه مقابل للبديهة وهذا الفساد
بعض ما دعم الوجدان الثالث ان ظاهر كلمات الكل او الجل في محل المسئلة اختصاص النزاع بالمشتق فلا يجري في الجوامد وان
كان مشاركا للمشتق في الدلالة على ذات باعتبار معنى كالزوج والزوجة لدلالتهما على ذات الرجل والمرأة بعنوان
الزوجية ام لا كالحجر والماء والارض والهواء وهو ظاهر الفاضل الباغنوي وصريح ظاهر المحقق الخوئي الا ان الحكم من الفرق بين الاولين
مما يؤذن بجريانه في القسم الاول منها ايضا قال في محكي الايضاح في باب الرضاع في مسئلة من كان له زوجتان كبيرة وصغيرة
ارضعت احداهما الصغيرة ما هذا لفظه يحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول باعتبار الكبيرتين بالاجماع واما المرضعة الاخيرة ففي تحريمها خلاف
فاختار والدي المصنف قدس سره تحريمها الان هذه يصدق عليها انها ام زوجته لانه لا يشترط في المشتق بقاء المعنى المشتق
منه فكذا هنا ولان عنوان الموضوع لا يشترط حدوثه حال الحكم بل الوصف قبل كونه يدخل تحت قولهم واما تهم دخلت بكم فكذا هنا
وفيه ما مر فان ظاهر قوله فكذا هنا وان كان مؤيدا باختصاص النزاع بالمشتق وجريانه في غيره بحسب المناط الا ان قوله ولان عنوان

الموضوع

الموضوع الخ ظاهر في كون من القواعد المسلمة عند الكل او الجل وهو لا يكون الا بعد قول القائلين بعدم اشتراط البناء وعند هذه المسئلة القواعد ابقم وجدنا قليل واضح ثم صريح صاحبك في هذه المسئلة ابناء القولين في مسئلة الضرب على القولين وهذه المسئلة واضح منه ما ذكره بعد البناء المذكور حيث قال واعلم انه يستفاد مما ذكروه في هذا الضرب انه لا فرق بين كون في زمان زوجية الكبير بن وبعد فرقتهما بطلاق وغيره لبقاء معنى الزوجية فيهما انتهى وجه الفساد هذا انه لا يكفي في تحريم الصغيرة بقاء معنى الزوجية بل لا بد من بقاء التمتع اذ الحرمة محمولة على بنت الزوجة وهي الربيبة لحكم بتحريمها فيما اذا ارضع الكبيرتان اياها بعد الدخول على دعوى صدق بنت الزوجة بعد انقضاء الزوجية فتدبر بل مما يظهر من قول الفقهاء ان الموضوع الخ مبنيا شرط ما في العنوان في القسم الثاني من الجوامد بقي ان كل من قال بتحريم المرضعة الثانية كالمحقق والعلامة وابن ادريس لكن المتأخر قال بعدم توقف الصدق على البقاء في مثل الابن والشاة اذا قول بالتحريم مع ذهابه عن عنوانه لا مستند الا دعوى الصدق مع الانتفاء ومن هنا يظهر ضعف القول بالتحريم وسقوطه لا بناءه على اشكال الا في المسئلة هذا ما يتم القول بالاشتراط وعلى تقدير القول بالعدم فانما يتجه في المشتقات التي يجري النزاع في الجوامد بخلاف المحقق من وجهين لا تك عرفت ان مدلول الجوامد هي نفس الذات وكما معنى لصدق الذات مع زوال القابلية فدعوى صدق الماء مثلا على الهواء المتغلب عنه الماء دعوى صدق الموجود على المعدوم اذ الفرق بين لفظ الماء موضوع لعنوان مخصوص من مائية الجسم المعتصر وهذا العنوان بعد انقلابه الى عنوان اخر لم يوضع لفظ الماء بازائه بكيف يكون من مصاديقه بعد ان صدق ذلك العنوان المحفوظ في حال الرضع وصدق عليه في حال صدق الشيء على جنسه او نفسه كما يقال عين زيد زيد وغير الموجود موجود وهكذا ودعوى انه كما يحمل مدلول المشتق على الباقي الذات وصحيح فهي في النزاع كذلك مدلول الجامد مثل الرجل فان معناه يحمل الى ذات ثبت له الرجولية فهي في هذا النزاع وصحة القول بان صدق الرجل لا يتوقف على بقاء معنى الرجولية نظير القول به في المشتق مدفوعة بان الوصف المتحقق المفهوم الجامد كالرجولية في المثال والمحجر في مدلول لفظ المحجر معنى انتزاعي من وضع لفظ الجامد لذلك العنوان بحيث لو لم يكن ذلك اللفظ موضوعا لذلك العنوان لم يكن ذلك الوصف منعقلا فلو لا وضع الرجل المذكر من الانسان لم يتعقل من لفظ الانسان معنى الرجولية فمع زوال ذلك العنوان لم يكن معنى لبقاء

اعتضاء من محل النزاع باسم الفاعل الذى يكون بمعنى الحدوث دون مثل المؤمن والكافر والابيض والاسود والحر والعبد وشبهه
الانكار عليه مع مساعدة الفاعل بمعنى الثبوت للمتلبس المشتهر فى وجهى الخروج والدخول تحت النزاع ومن الفعل الماضى بقى
الفاعل بالمعنى المشتهر فيمكن انكاره على الفضائلة غير متمكن عليه لان الناظر فى كلامهم الخوض بقواعد التعبير بما يجده
مساعدا عليه لا الاحتمال ثم انه قد صرح قبل المسئلة بان اسم المفعول حقيقة فى الذات التى وقع عليها المبدء فى الحال
مجازة فى الذات التى يقع عليها المبدء فى الاستقبال وقد يطلق ويراد به ما يعم الحال والماضى وقد يختص بالحال فان اراد
بالحال الحال المتلبس بالمبدء على ما هو الاخير من كلامه فلا وجه لتخصيص البحث باسم الفاعل واذا اراد به الحال الزمانى فى المقابل للاستقبال
والماضى كما هو الظاهر من المقابلة كان سواء من جهة ان القائم لا حق فيها بان من كلامه ذلك فلا يكون بعد اعتبار الزمان فى مدلول
المشتقات هذا وعما يدل على دخول اسم المفعول فى محل النزاع زيادة على تصريح المحققين النحوية ما نقل عن غير واحد من الفقهاء من
بناء كراهة الوضوء والغسل بالماء المشمس بعد برده على عدم اشتراط بقاء المبدء فى صدق المشتق وكذا كراهة غسل الميت
بالماء المسخن بعد برودته فان كان التفريع الاخير نظرا الى ان المسخن اسم مفعول مؤداه التفعيل ومبدء الاشتقاق فيه هو التسخين
لا التسخن نعم صدق مسخن وكاد يبدأ التسخين مما ينقضى وبعدم يزول الفاعل المسخن الاشتغال بالتسخين لاسيما لزيادة الفعل التى
مع انعدام الفاعل على المؤثر دواما ما يبقى بعده فهو اثر التسخين اعنى التسخن والبرودة على حد سواء من حيث انقضاء المبدء فيهما
فلا وجه لتفريق بعدم تخصيص الاكراهة بحالة البرودة ويمكن الجواب عن ذلك بوجهين **احدهما** ان الكاشف عن بقاء التسخين الذى
هو الفعل لما كان هى التسخن هو معها معاملة المبدء الذى هو التسخين وذلك لان التسخن لا يكون الا مع بقاء علة التسخين
واشتغال فاعله بالتسخين لان التسخن من الممكنات المفتقرة فى وجودها الى العلة ومع فرض عدم المسخن الذى هو
فاعل التسخين يستحيل وجوده لانه لو امكن بقاء الاثر بوجود المؤثر مع انعدامه لجاز بقاء العالم بعد انعدام الصانع
بقاء الشئ مع عدم علته المبقية محال بالضرورة واما الحاجة الى بقاء المؤثر لا الاثر لامكان
بقاء العلة مع كونه معلولا للفعل القائم لا بعدم بانعدام لا نقول بقاء الاثر انما هو موجود ممكن يحتاج فى وجوده حدوثا وبقاء
الى العلة فلا يلزم التعليل القائل فى مقامها على امتناع كون العلة لامكانه محدثة فعلة التسخن لا بد ان تكون موجودة
حين وجود هذا الاثر اعنى التسخن وهذه العلة ليست الا التسخين لان الاثر انما يعلل من الاثر والاثر من الفاعل فتضيف البرودة ان
المسخن وجودا الى التسخين متى كانت التسخن موجودة وما ذكرنا من كون النقش معلولا لفعل الفاعل واشتباه وخلط بين معلولى
الاستعداد وبين المؤثر لان فعل الفاعل علة معدة كوجود البناء لبناء واما العلة المؤثرة فهى ثوابى بقوم بها التاثير عقيب
المعدات فى كل ممكن بحسبه **وثانيهما** ان بناء العرف على الفرق بين اسم الفاعل والمفعول فى المشتق منه غالبا اذا كان لاثر يبقى
بعد الانقضاء حيث يريدون بالاول نفس الفعل وفى الثانى نفس الاثر الحاصل منه فيقولون من شان من يقوم به حدث
الثبات المستمر والمشوب ما كان فيه الثبات هو الغالب والمصبوغ فيما دام الاول مباشرا للصبغ وبالثانى ما فيه اثر من الاول
وح فكون المسخن من باب التفعيل لا يقتضى كون المراد بالمبدء التسخين فيما اسم فاعله المسخن بل الماء يسمى الى تقل ثم من الاثار
المترتبة من يحمل على الاثر اعنى التسخن فيتم التفريع كما لا يخفى قلت ورجع هذا الجواب الى دعوى قرينة عامة على كون المراد بالمشتق
منه غير معناه وليس مجازا ولم نر استند فى ذلك الى ما قام الاجماع بل العقل على عدم نقل الكراهة بحالة التسخين كان لا
يتم التفريع اذ بعد ملاحظة هذه القرينة يتعين حمل المادة فيه على التسخن ولقائل ان يقول ح ان الثابت بالاجماع والعقل انما هو
ثبوت الكراهة بعد التسخين اعم من ان يكون المراد بالمبدء التسخن مجازا فيما والامر بين المتعرف فى الهيئة بحمله على خصوص
ما انقضى عنه المبدء او الاعم منه ومن المتلبس على احتمال بعيد وبين المتعرف فى المادة بحملها على المعنى المجازى مع تسليم الهيئة
فى المتلبس فليس احد الامرين اولى من الاخر فالتفريع ايضا ساقط فليتدبر ومن التفريعات الباطلة ما اشتمل عليه الوافية رد
شرحها حيث جعلا من جملة ما يظهر فيه ثمرة المسئلة قول القائل وقف على سكان بلد كذا فيظهر الثمرة فيمن سكن مدة ثم خرج عنها
معرضا عنها فانه لعدم العود اليها فعلى القول بصدق المشتق على ما انقضى كون سكونه وتوطنه السابق والاقامات تصير ان
البناء والاقتضاء على ما اعتبر عليها عرفا بملاحظة بالقياس الى حال الاطلاق الذى هو زمان تلبسه بالحكم الموجود فى الكلام وهو
انشاء الوقف واجراء الصيغة فى المثال المذكور فمن كان ساكنا فى حال الصيغة فهو المتلبس سواء خرج بعد ذلك وانقضى عنه المبدء
ام لا لان زوال المبدء بعدهما والاطلاق لا يضر اذ لم يقل احد باشتراط دوام المبدء فى صدق المشتق ومثال ما انقضى فى المثال
المذكور بعدهما ان يكون متقضى ساكنا قبل الوقف وغير ساكن فى حال الصيغة فمن سواد القرية واما الساكن فى حال الخارج بعده فلا

يجعل من قبيل ما اقتضى ويمكن حمل كلامهما على ما ذكرنا فالتفريع حينئذ على هذا ان كان الوقف على الاخص من وجه والجنس والاكان من قبيل الوقف على العقراء والعلماء ونحوهما من المتباينين الكلية وذلك بملاحظ التلبس المبدء والانقضاء بالاضافة الى زمان الاجراء والعمل لان المشبه به الانشاء هو زمان ظهور واثاره وهو زمان النهي بملاحظة من الاشتقاق ذي العنوان والملاك بملاحظة زمان الملاك وعلى هذا يكون التفريع صحيحا على الوجهين كما لا يخفى ثم يمكن القول بخروج ما عدا الموقوف عليهم من بقية العناوين عن محل النزاع لعدم جريان الحكم فيها من جهة الاسماء والموضوعية او من جهة شهادة الحال او القرائن الخارجية او بالانصراف من المقام فلا بد من النظر في تمييز المصاديق بعضها من بعض **الخامس** ان بعض المبادي مما لا اشكال في دلالته على الاثبات لكونه من الامور المتدرجة التي توجد شيئا فشيئا كجميع افعال المبدء الواضح مصاديقه بعد التكلم والبيع والصلح ومن الواضح ان الاشتقاق بمثل ذلك يستعمل عقلا فانه يلتزم بمقارنة وضع المشتق لغير الموصوف في جميع الحمول باشتراط البقاء واما الاشتقاق من الذات بالمبدء او يلتزم بالتجوز فيه واما في الهيئة باستعمالها فيما انقضى او في المادة بارادة بعض الاجزاء فيقال في مثل البايع والمتكلم ان الهيئة مستعملة فيما انقضى عن المبدء مجازا او يقال بان المراد بالكلام والبيع بعض اجزائه وهو الجزء الاول تكلما ما بان عند تلبسه بالمبدء مضافا الى ما في الاول من انه قائل فعلا ومتلبس باشتراط البقاء وان كلهم بعد اشتقاق المشتق لفظا بحسب اختلاف المبادي فيه يحصل الجامع برجوع التوسع الى النسبة الملحوظة في حمل المشتق بان الانشاء بالمبدء الى الذات واشتقاقها بها امر عرفي فقد يقع النسبة والانشاء معا اشتقاقا للذات ببعض المبدء وتظير ذلك في النسبة الناشئة المتحرج بها في الكلام مانع قولنا العاقل بايت العسكر اذا رأى بعضهم قولنا ضربت زيدا اذا ضربه واسرد بعضهم من هذا القبيل الذي يصلح ان يعده كالمعترك وجعل به الخطب كثير من المشتقات على القول باشتراط البقاء وبسط جملة من التفاصيل الآتية المبتنية على ملاحظة حصول بعض الاشكال **السادس** انه قد ظهر مما بنينا عليه ان لفظ المشتق ان المبدء فلا يكون الحمل به بمعناه الجامد بملاحظ التلبس والانتساب بالمبدء الى الذات لانه حينئذ من قبيل الحمل الذاتي ومن هنا يتضح اتجاه ايراد الخفري على العاصمي حيث فصل في المسئلة بين ما اذا كان الانتساب بالذات بالمبدء كما يجب يكون عدم الانتساب به منعدما في حين الانتساب ولم يكن الذات معرضا عن المبدء واجنبا منه وبين ما اذا كان الانتساب بالذات بالمبدء فاختار في الاول عدم اشتراط البقاء وتصدق في الحقيقي باشتراط ذلك ان مستنده بعض اطلاق الكاتب والخياط واما الحمل على الذوات المعهودة في حال انقضاء تلك المبادي بل مع طريان ما ينافي كالنوم ونحوه على محالها وعلى ما يريده ان المراد بهذه المبادي ملكات الافعال المعهودة ولو بمجاز الانتساب فانقضاؤها انما يكون بزوال الملكة وهو كما ترى لا يجب في صحة عدم الاطلاق ولعله استشعر الى هذا الايراد **واجاب عنه** بان دعوى وضع هذه الالفاظ للملكات مما يأباه صحة الاطلاق وفيه ان دعوى الوضع مستندة كما ذكر انه يكفي مجوزا للاستعمال ولو مجازا الا ان يقال بعدم مساعدة الوجدان وعلائم المجاز لكون الاطلاقات المذكورة مبنية على بعض وجوه المجاز ولو في الجملة فالاولى ان يقال ان الانتساب بالمبدء والبقاء قد يتوسع فيهما بالرجوع الى العرف والعادة كما ارضحنا في الامر السابق ومن جملة ذلك حكم العرف بانتساب الذات بالكتابة اذا كان لها ملكتها واستعدادها فلا يجوز نسخ لاقى الهيئة ولا في المادة ولا في النسبة كما في الامثلة المشار اليها مثل قولنا القائل بايت العسكر ولا حاجز اليه الى تجشم بعض تحفلي الشادة من التزام نقل بعض التراكيب عرفا عما كان عليه لغة كما منا عليه في بعض المعمولات العرفية مع ما فيه من الالتزام بالمجاز بلا حاجة لما في النقل العرفي من سبق الاستعمال المجازي ولك ان تقول ان الكتابة والخياطة وامثالهما مشتركة عرفا بين الافعال المعهودة وملكاتها كتبيا لما ادعاه الفاضل من ابقاء الطبع السليم ويعول في ذلك على جملة من علائم الوضع كعدم سخرية الذهن عند تصور جميع القرائن بنفيها ولعله مما لا ينكر فيسلم منكرا من اهل النظر ان نقول انا اطلاق الكاتب على من له ملكة الكتابة عرفا مبني على التنزيل والمسامحة البالغة حد الاشتراك الشائع مثل ما عرفت في الفاظ العبادات على مذهب الصحيحي الا ان القول به في المقام يستلزم المجاز الشائع بلا حاجة كما لا يخفى فالاظهر ما نسب الى الاطلاقات العرفية على وجه الحقيقة الاعتماد عليها ابتداء **السابع** ان مدعى اجماع اهل العربية على عدم دلالة الاسماء ملحقة المشتقات على شئ من الازمنة الثلثة دعاها بنوهم او توهم منافاة ذلك لما عليه اجماع الاصوليين من كون المشتق حقيقة في الذات المتلبسة بالمبدء في الحال واما اختلفوا في الذات المتلبسة بها في الماضي كان مبنى اجماع الاصوليين مدة الزمان على الزمان في الجملة اما الحال الخامسة او الاعم منه ومن الماضي على ان سيدنا في المعالج حاول التوفيق بينهما بحمل اجماع اهل العربية على عدم الدلالة المطابقية وحمل اجماع الاصوليين على الدلالة الالتزامية وهو الظاهر من بعض ما ذكره بعض من تأخر منه حيث قال ان الزمان خارج عن مدلول المشتق وضعا وقيد الحدث فاعل مثلا انما وضع لطبيعي على الذات المتلبسة بمبدء الحامر اعني المأخوذ باعتبار نوع من الاشتقاق لا الاعم منه

ما بعده وعليه كان دلالة المشتق على زمان الانقضاء على التزام ساقط لان المتفق عليه عند علماء الاصول كون المشتق حقيقة في المتلبس وان هذا من لوازم زمان الحال والاتم والذي اوجب هذا التعب الشباهة المراد بلفظ الحال في المقام حيث ظن ان المراد بالحال الزمان في المقابل للاخوين من الماضي والمستقبل مع ان من الواضح البديهي ان المراد به المعنى المقابل الزمان نظير ما يراد به عند تقسيم العموم الى عموم الازمان والاحوال فان زمان اطلاق المشتق على الذات المتصفة بالمبدء حقيقة ابدا تارة في الذات الفاقدة لهذا جدا شرعا لخلاف ومن هنا يظهر ان ما مر منا بقولنا من ان الزمان الذي يقتضيه البقاء والانقضاء هو زمان التلبس اعني زمان نسبة الحكم المشتمل على الكلام دفعا على من زعم ان المقيس عليه هو زمان التكلم مستدلا بانكار صحة بل بما يوهم بعض ما يخالف المقصود حيث يقبل من مثل ذلك دلالة المشتق على الزمان ببعض وجوه الدلالة وهو واضح الفساد اذ المشتق من حيث الدلالة على الزمان وعدمها كالجامد فما يعتبر عنوان المسئلة هو ما سمعت العلامة والعضدي وغيرهم وما سيأتي عن الكل هو ان المشتق هل هو موضوع في الذات الفاني عنه المبدء ام يختص بالذات المتصف به فعلا ام يعم ايضا بشبهة الحال في المشتق من جهة كون المراد منه المتلبس او المنقضي وما بالتلبس بالمبدء بقسميه احدهما بالاخر وبطرق المستعمل فيه المتلبس او مستعمل فيه المنقضي وهكذا فلا يدل من الدلالة عليه بحسب علامة فنقول ان المعتبر فيه زمان التلبس هو التلبس بالمبدء في زمان النسبة الموجودة في القضية اللفظية فان كان المشتق المستعمل فيه قابلا للنسبة واجدا للمبدء في الزمان المذكور كان ذلك استعمالا له في المتلبس بالمبدء كذلك فلا بد ايضا كان واجدا كان استعمالا له في المنقضي ومع صيرورته واجدا في المستقبل كان استعمالا فيهما سيأتي سواء كان النسبة ناقصة او تامة خبرية او انشائية على اختلاف انحائها واما زمان النطق والتكلم الذي هو شايع الوقوع اذ ظاهر الواقع في عدة وكثير من العلماء وصحيح بعض فلا عبرة به فيدخل في الاقوال اعني المتلبس مثل اكرم او اكرمني او اكرمكم لانه ما كان الانشاء حال الاكرام لا حال النطق فيدخل في الثاني والثالث على تقدير العكس بان يكون الانشاء حال النطق لا حال الاكرام فما يكون من الاستعمال هذا بان يخبر عن اكرمه او اكرمكم او اكرمني فيما انقضى ولما تلحق به مما سيأتي بيانه وما فاته هذا من قبيل الاستعمال فيما انقضى ولما تلحق به مما سيأتي بيانه وهذا

المحفوظ في مجازاتها الى المناسبة الملحوظة بين الزمانين فالظاهر ان المجاز بالمشارفة ما كان العلاقة فيه هو الاقل ثم يكون الفرق بينهما بارجاع المشارفة الى المجاز الادعائي بتنزيل القوة القريبة منزلة الفعلية **التاسع** ان المسئلة من دوران الامر بين الحقيقة والمجاز والاشتراك المعنوي الانفاقي ظاهر اما على اتحاد وضع المشترك واثر المتلبس او الاعم فقد ذكرنا في غير موضع منها مسئلة التعميم في الاصل الاتفاقي مثل المقام غير مسألة على المشترك من القولين فليس للقائل بالاشتراك ان يستند الى اصالة العدم عند ملاحظة الخصوصية حين وضع المشترك ولا للقائل بعدم الاشتراك ان يعتمد على عدم اصالة الوضع الى غير المتلبس لسقوط كل منهما بقولهم اما الثاني فواضح واما الاول فلان اصالة العدم ملاحظة الخصوصية معارضة باصالة العدم ملاحظة العموم فيتساقطان ولبس اندراج احد طرفي الشك في الآخر مما يوجب مزيد ملاحظة غير الملاحظ المتعلقة بالمندرج فيه واما الاصل العملي فقد يبنى على القول بالاشتراط والمراد به الاخذ بمقتضى الحقيقة في مقام العمل والبناء بها فعلى القول بحكم غير الكلي في ما اجتمعا على ثبوت الحكم للمتلبس حقيقة اما لاختصاص الوضع به او لانه راجح تحت الموضوع له مبني على سقوطه بالشبهة ان ذات لا يسع للعلم في زمن الحال واما غير الاصل من الامارات فقد اشرنا كما بنينا عليه رجحان الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز اذا دار الامر بينهما كما في المقام لاجل الغلبة وقد اسبقنا ابقاء في غير موضع خصوصا في البحث عن اصالة الحقيقة ان هذه الغلبة لا اصل لها اذ ليس الغالب في كل معنيين يكون بينهما جامع قريب او بعيد ان يكون لفظ مشتركا بينهما ومعنى والا لكان الحضا بين اقل لها مجازا ناقل مما ليس له مجاز مع ان اللفظ الذي لا يجوز غير صالحا ناد او معدوم بل كلما تفحصنا عن ذلك فلم نتمكن من تحصيل مثال له الا لفظ الجلالة على اشكال فيه بما وجه الملازمة بين مجازات كل لفظ تندرج مع حقيقته تحت جامع كالحال الذي من الموارد الخارجة عن الغلبة نعم قد ابتنينا بنا معتبر موضعين وذلك انهما رجحنا الاشتراك المعنوي **احدهما** ما اذا علم كون الملحوظ في وضع اللفظ الطبيعة لا بما هي وشك في ملاحظة تقييدها بخصوصية تندرج ملاحظتها بالاصل بلا اشكال بناء على التعويل على الاصول ذاتيا نا الاوضاع مثل لفظ الخمر فانه موضوع للخمر اعني المسكر مع الشك في ملاحظة العنبية في اصل الستر ومثل الغناء ان المعنى الملحوظ في وضعه هو رجع الصوت مع الشك في تقييده بالطرب وكالتيمم فانه اسم لما يلطخ من الارض مع الشك في مدخلية القصد في السكون فيه قيدا واما في مثل الوجوب الندب فلا مسرح لاصالة العدم ملاحظة الالزام في مدلول لفظ الامر حتى يكون مشتركا بينهما معنى لعلم بان الملحوظ في وضع الامر ليس الا احد المفهومين من الوجوب والرجحان وليس كونه موضوعا للوجوب مبنيا على ملاحظة زائدة كما لا يخفى **والثاني** ما اذا استعمل اللفظ في الفرد المشترك فان الوجه فيه هو البناء على كونه موضوعا والا لكان من عموم المجاز المشارفة ولكان ما الزم يستعمل فان البناء على عدم الوضع فيه لا يستلزم ان يكون مجازا مرجحا نادرة مضافا الى اسخفية هذا النوع من الوضع عادة او ندرة لان الاستعمال في الخصوصيات مع كثرتها تكون مجازات بلا حقيقة هذا كله بناء على ما الحرناه في المسئلة من الاتفاق على عدم الاشتراك اللفظي واما على ما زعمه المحقق القمي من كون الوضع بخصوص المتلبس انما هو واما التزاع في وضع اخر المشترك بازاء ما يعم المتلبس والمنقضي فساعدة الاصل المعول بالاشتراط واعتضاده الهادي لنا تخفف هذه الامور **فنقول** الاقوال في المسئلة اثنان **احدهما** الاشتراط وعليه عامة الاشعري كالرازي والآمدي والحاجبي والعضدي **والثاني** العدم وهو مذهب المعتزلة وفقهاء العدلية واما متاخرو المتاخرين فقد ساعدنا اخيارهم على القول الاول ونعم المساعدة والدليل عليه التبادر وعدم صحة السلب كما لا يخفى لا يقال لم لا يجوز التبادر من مثل الفاضرب الضارب واطلع الساري واجلد الزاني للفظ المتلبس بالمبادي حين يطلق الافعال المذكورة **قلت** نعم لكن التبادر من مثل قولهم اكرم العلماء واضف الشعراء واهن الفساق ونحوها المتلبس في زمان الا لاجل استناد التبادر في الاول الى ما في تلك الامثلة من القرائن القطعية او الظنية لان الفعل لا يراد منه الا فرد من افراد المتلبس وهكذا المباني وهو معنى مشاركة القسم الاول لهذا ولا اعتداد لاهل العلم حين الاكرام بغير المتلبس من هذا الوضع **والحاصل** ان صرف النظر الى حال المشتق مع الاغماض عن التركيب فيه ما قلنا ومن هنا غلب استعمال الفاعل في المتلبس في المنقضي لغلبة مباشرة الفاعل حين الفعل من الاحكام وذهاب كثير منها كقولهم رجم فلانا حتى مات ونحو ذلك مما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر لك سقوط ما احدثه بعض المتاخرين الاتين من المتعدي وغيره قيدا اخر على محل السلب وحاصله انا نريد بحل السلب محل ثبوت وان اريد محل معهد بالحال غير مجد لان علامة المجاز صحة السلب المطلق **واجيب** بانا نقيده بالحال في القضية السالبة كقولهم الميس بضارب الآن اذا انقضى عنه الضرب انما يلاحظ بالقياس الى السالبة وان السالبة فانما الى الحال المعتبر بالحال لا غير المعتبر وهو واضح ان الغير المعتبر يستلزم نفي الحال في ضرورة ثبوت الملازمة بين الخاص والعام و

ابجا برعه

اجاب عنه المصنف بانه لو ادعى صدقه على اطلاقه لمنعناه او على اطلاقنا في هذه الحواشي لمنعنا الملازمة بين هذه الدعوى وبين مرامها بحاصل ما ذكره المحقق الشريف والفاضل الباغنوي في توضيح مرامنا لخصم ان ادعى صدقه النفي على الاطلاق لمنعنا قوله هذا اليس بضارب بلا تقييده بالحال اذا كان الضرب منقضيا فهو ممنوع وان ادعى صدقه على الاطلاق في الجملة فهو مسلم لثبوت الملازمة بينه وبين السلب المقيد بالحال لكنه لا يجدي كان دليل المجاز هو الضرب الاول من صدر السلب لا مطلق السلب لو ذا الجملة قلت وعندي ان هذه الكلمات وسائر ما اوردته في المقام من النقض والابرام ساقطة لان صدر السلب المجازي هو الاعم على تقدير واحد فهل يجوز تقييد سلب الانسان عن الحجر بالحال والاستقبال وغير ذلك ومنشأها هو ما ذكر في اذهان كثير من العوام والخواص من اشتمال المشتق على نسبة ثبوتية خبرية مضمرة غير صريحة حتى يحتمل ان قولنا ما ضارب يجري مجرى قولنا ما من شأنه الضرب وقولنا ما ضارب يجري مجرى قولنا ما من شأنه الضرب فيعلو اسلوب النفي عن الذات بملاحظة الحال والماضي معا الى ثالث مقيد بالحال والماضي وهلم جرا وقد ظهر مما ذكرنا معنى المشتق وشأن هذه الهوشة وظهر ان صدر السلب في المشتق بعد انقضاء المبدء ليس الا كجري الماء بعد انقلاب هواء وان تغير بكمال فضاحة التقييد بالحال وبغيره من الازمنة في قولنا مشيرا الى الهواء هذا ليس بماء في الحال وكيفكان فنرد على المستدل اولا ان منع صدق زيد ليس بضارب لغة ونحوا مع انقضاء المبدء مكابرة محضة والحر الذي مشى على الوجدان وثانيا ان ما اعترف به من صدر السلب مقيدا بالحال يكفينا في اثبات المراد سواء لوحظ التقييد بالقياس الى السلب فقط او الى المسلوب كان القائل بعدم اشتراط بقاء المبدء يدعي صدق ضارب على الماضي والمستقبل والحال فظهر صدق زيد على ضارب في جميع ازمنة التلبس كيف وهل الدعوى الا ذلك والخطب الا فيمن يدعي وضع صيغة ما على العدد المشترك بين الذات المتلبسة والمنقضي عنها المبدء كيف يرضى بصدق زيد ليس بضارب الآن على من ضرب قبل هذا الكلام نعم يجوز سلب الضارب عن الذات المنقضي عنها المبدء اذا قيدناه بقيد خارج الحال كما يجوز اثبات الذات بملاحظة بعض ما يقال انه ليس بضارب بحسب ما عنوي من المتلبس وضارب بضارب بغير كما هو الشأن في جميع اسماء الاجناس المندرجة تحتها الانواع والاصناف فانه يجوز سلب اسم الجنس عن كل صنف بعد التقييد بصفة اخرى وهذا لا يجدي في المقام ثم ان بعض اكابر المحققين اجاب عن اصل الاشكال بجواز اثبات مجاز المشتق فيما يتعلق بصدر السلب ايضا لما عرفت في النقل عن الاقدمين واجماعهم لعين ما ذكرته بنا فالمنقضي عنه الفعل بالفعل كما لا يخفى على المتدرب هذا وقد يستدل ايضا بما اشار اليه المحقق الشريف في الآية والآية واستضاء المحقق الغزنوي بنيرها على ما في حاشية المحقق الشريف والباغنوي هو ان صدق الابيض حقيقة على الجسم بعد عروض البياض له كما بدء هو الثاني للاشتراط ملزوم للحال وهو اجتماع الضدين وملزوم الحال محال بيان الملازمة ان صدق الابيض على الجسم المتصف الخارج مع مفهوم الاسود لا يكون الا مع وجوده مفهوما بعينه في ذلك الجسم واتحاده معه في الوجود ضرورة توقف الصدق الحقيقي على وجود مفهوم اللفظ في المصداق ومن الواضح تضاد مفهوم ابيض مع مفهوم اسود واستحالة تضادهما في موضوع واحد فان اخذ وبعبارة اخرى ان مفهوم ابيض بعد عروض التواد لكان فانيا كان الصدق مجازيا والا لزم تضاد في المتضادين قلت وهذا الاشكال انما يتوجه لو قيدنا الفعل الا ان مفهوم ابيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق ليس مفادا المفهوم اسود بل النسبة بينهما على هذا القول حسب التخالف بطريق العموم من وجه لا نسبة التضاد كما لا يخفى فجهة العارض للتواد بناء على هذا القول مادة لاجتماع المفهومين فلا اشكال تحقيق القول الاخر انه وجوه منها دعوى التبادر وتضادهما فانه ظهر مما مر ضعفها فان المدعى ان كان تبادر الصدق المشترك فمع مساعدة المبدء مسلم الا نمنع بعد تسليم التبادر وان كان تبادر خصوص المنقضي عنه المبدء في مثل ما ضارب وما قاتل وما قائل فنمنع ما عرفت انفا من ظهوره واستناده الى قرينة المقام بعد ما عرفت من ان وضع المشتق لخصوص المنقضي لظهور عدم تبادر الفرد على تقدير الوضع للكلي الجامع وهو مدفوع بالاجماع المحقق والانفاق المحصل الظاهر اذ لم يجد ولا يحكى قائل بهذا وان صرح المحقق الغزنوي بان النزاع في الاشتراك اللفظي بين المتلبس خاصة والصدق الجامع بينه وبين المنقضي ومنها عدم صحة السلب في مثل مضروب ومقتول ومنصور وامثالها وقد عرفت خروجه من اثر موضع النزاع من صحة السلب وعدمه الا قل الا ان باب المسامحة والتنزيل مما لا اشتباه واسع مدى المدى فيحمل عليه الحكم بخروج المورد عن مفهوم اللفظ هذا على تقدير تسليم عدم صحة السلب حقيقة في الموارد من دون تصرف في المبدء وان تنزلنا عن تسليم عدم صحة السلب في موارده بان المراد بالمبدء امر اعم ولو مجازا كما في المصنعات فيخرج عن موارده ايضا لان المنقضي انما هو المتلبس الحدث لا الملكة فان قلت ان ما ذكرته من صحة السلب عدمها انما يجري الا قل مما هو من المبادي

الا قل

الثلاثة ويجري الثاني ما بقي من المبادي المتعذرة فالأرجح هو القول بالتفصيل بينهما كما اختاره بعض فضلاء لحق الامارتين

قلت هذا جيد لو كان عدم حضر التسليم في جميع الشفعات المتعذرة مطردا ومن البين انه ليس كذلك لجواز سلب المطلوب عما انتفى عنه الطلب فلو عولنا على عدم حضر التسليم فلا بد من التفصيل في الشفعات المتعذرة ايضا وهو مع وضوح فساده مما لم يقل به احد حتى هنا **ومنها** اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على زيد ضارب امس والاصل في الاطلاق الحقيقة فلفظ ضارب في المثال المذكور اطلاق اسم الفاعل عليه حقيقة عند النحاة واجماعهم حجة وفيهما بعد الابتناء على اصلين فاسدين من اصالة الحقيقة في الاستعمال وكون اجماع النحاة حجة مع معارضته لعلائم الوضع والاستقراء ان الاصل المزبور بنى عنها بقرينة اجماعهم في وضع الوزن فانه اعني زيد ضارب غدا مع ان مسماه اسم الفاعل عليه حقيقة مبني على اصطلاح النحاة لانا سم الفاعل عندهم اسم لما هو على زنة فاعل لوا يهامهم معنى المفعول فصلا عن غير المتلبس كما في عبشر راشد كذا عن التفتازاني مع توضيح وتأييد وان خبر يستند لو سبطا اصطلاح النحاة في ان بين اصدق اسم الفاعل حقيقة على مثل زيد ضارب امس بحسب اللغة انما المراد بضارب في المثال هو مباشر الضرب في الماضي مجازا وكونه مجازا لا ينافي كونه فاعلا حقيقة كما لو استعمل صيغة افعل في الوجوب فانه مصداق حقيقة لمادة الامر ولو على القول بكونها للندب الا ان يتعلق بالمطلوب لفظ اسم فيكون لفظ ضارب اسم فاعل حقيقة في المثال المذكور فيحتاج الى المقدمة المتوسطة وهي منع تلوس لفظ الاسم هنا في ذلك وانكان ظاهرا في الحقيقة لان التجوز في ضارب باسناد الفاعل ولو مع جعله اعتبار الزمان في مفهومه فهذا قرينة على ان لفظ اسم اطلق فيه على المجاز دون الحقيقة ويدفعان تشبيه ما ذكر كونه المستعمل فيه لفظا مجازا بالاكون المستعمل مجازا ادعاء **والتحقيق** في الجواب ان المراد بضارب امس هو الذات المتلبس بالضرب في الزمان الماضي وهذا معنى الاستعمال في حال التلبس كما اشرنا اليه سابقا حيث ذكرنا ان المناط في مسائل المشتق حقيقة هو تلبس الذات بالمبدء في زمان التسمية لا في زمان التكلم وهو العمدة في الباب فاستدلال الامامية على اشتراط العصمة في غير واحد من الاخبار بقوله لا ينال عهدي الظالمين على عدم لياقة من عبد صنما او وثنا بمنصب الامامة هو الخلاف المزبور بين النحويين على المثالين والشبهة على جوازهم هو الخلاف المزبور لان دلالة الاية على ذلك تتوقف على كون المشتق وهو الظالم موضوعا للاعم من المتلبس كما لا يخفى **واجيب عنها** بسندنا في الفاتيح بضعف السند والدلالة ولعل ضعف السند هنا غير واضح للامامية ان يصدوا بشهادة ما بينهم من المضامين الناطقة بالحق الشاهدة بالصدق مع تجاوزها عن حد الاشتهار واما ضعف الدلالة لتوجيههم على ما تبين عليه بعض المحققين انه غاية ما ثبت منها اطلاق الظالم في الاية وارادة ما يعم المتلبس والمنقضي والاطلاق اعم من الحقيقة **قلت** ليس المقام من هذا الباب بل ان مساق هذه الاخبار ارادة الامامة الاستدلال والاستشهاد بالاية فلا بد ان يكون الاستدلال لها على تقدير كون الاية على تقدير صدق المشتق حقيقة مع انقضاء المبدء او قرينة الاية بقرينة واضحة على ارادة ما يعم المتلبس والمنقضي من لفظ الظالم مجازا وسياق الاستدلال اب عن الاحتمال الثاني كما لا يخفى على المتامل بالاساليب بين شخصا الاستدلام ظلم وجعل المتعلقات المراد بالعهد اما الامامة الفعلية وهي الرياسة العامة بعد انقضاء النبوة او الجعل او التقرير الثابتين له عليه وقضاء قبل خلق العالم فان كانا الاول تعين حمل الظالم في الاية على المتلبس والمنقضي ولو مجازا الان مساق الاية بيان تعظيم منصب الامامة وذكر شرفها وعظم خطرها وعظم محلها وجلالة قدرها وكراهتها عند الله ثم وكما يجامع ذلك كون المراد به خصوص المتلبس بالظلم كذلك يجامع كون المراد به الاعم منه ومن المنقضي نعم ان ذلك انما يستقيم ان يكون شرط الامامة الفعلية عدم الظلم بكبر وصغره في حينها ولو مع الظلم قبلها بسنوات قليلة لان جميع المناصب الشرعية وما يشبهها كالامامة والشهادة مشروطة بعدم الظلم حينها فلا تنهض للامامة التي هي سمو النبوة على غيرها وان كان الثاني كان المعنى لا ينال عهدي الظالمين من سبق له علم الله ثم ظلم في وجوده فهو خارج عن عهدي الامامة سواء تاب بعد ظلمه ام لا لان التوبة انما تجدي اذا كانت سابقة على التقدير المسبوق بالتقدير **قلت** وعلى هذا يكون المراد بالظالم المتلبس بالاعم لان التلبس بالظلم في زمن التقدير الذي هو زمن الاطلاق عبارة عمن تعلق علم الله ثم بظلمه بعد وجوده فتسقط الاية عن الدلالة على وضع المشتق للاعم لكن لا يدل من جعل قوله ولا ينال بمعنى لا ينبغي ان يكون المعنى ما نال عهدي اي شرعي وجعل للامامة الظالمين في على الان بمنال ان الاية بهذا الوجه لا تدل على منع الكفر السابق على الامامة لان الحكم بعدم الموضوع فيتفرع عليه انتفاء بانتفاء تقدير الله ثم امامة الظالم لا تنقضي عندها مع بلد الكفر بالاسلام مع صيرورته موضوعا للخروج من ذلك بظهور سقوط ما ذكر من عدم فائدة التوبة بعد كون الشخص في برهة من الزمان ظالما لعدم تعلق مشية الله ثم بامامة الظالم ملغى بوجود المسقوط ان المنع انما هو تعلق المشية والتقدير بالتوبة واما

لشبه الموضوع بسببها للوجه لا خلاف الحكم فهو امر لازم للتنزيه لا مانع فالاولى في الجواب عن هذه الاخبار والتعويل على الوجه الاول
اعني شهادة المسان بكون المراد بالظلم الاعم والثبات بتجنيبها بان الظلم من المبادي للتنزيه فذكرها يستلزم
لازمه على ارادة العموم العام بالصيرورة وهو ان المراد بالظلم هنا هو الكبير بشهادة استدلال الامام عليه بمكن دفعها بارجاع الامر
الى الفحوى بالمطلوب هنا ثمان في المسئلة اقوالا شاذة غير معروفين بين الاكثر ولذا طوينا الكلام عنها اكتفاء فنذكرها بانها اقوال
على الفصل بالنفي والاثبات المطلقين فلا طايل بذكرها مع وضوح فسادها من اول وهلة ثم اذكر ما اغبر التفصيل بين الحكم وعلته في الحكم بها
باتحادها بعدم الاشتراط في الاول مستندة بانها الزنا والتنزيه والاشتراط في الثاني للادلة المتقدمة مدفوعة بالاستدلال بالآيتين
هو ان يثبت حكم الزنا والتنزيه بعد انتفاء الفصل من جلد المشركات وكلا مستند لسوى الآيتين فلولا عدم اشتراط البغاء في
الحكم على الكافرة لكان الاستدلال بهما محتاجا الى الغير وهي منفية في الآيتين واحتمال استفادته من الخارج منافي لظاهر
من الاستناد الى نفس الآيتين وارد على المحقق القمي بوجوه واضحة المنشأ في انظار القاصرين فلعلها عثرات نشأت من ظنها
العلم فان مفاسدها تما يشهق عن الاحاطة بها فانظر الرقم وكفى لادمن جملتها ما ذكره اخيرا بانا لو على المحقق في الزمان المحقق
منه في الغمام من ثبوت حكم الجلد والقطع لم ينتفي عند زمان الزنا والتنزيه بحكم الاستصحاب الا بارتفاع ذلك كون القطع
الجلد من الاحكام الظاهرة الثابتة بالاصول وهو كما ترى واقعها الهادي **والتحقيق في الجواب** بعد ما عرفت من ان
كون المبدء من العناوين والتسالم الترتب عاما على تعلق الحكم بالذات بعد الانتفاء هو ان الآيتين مسوقتان لبيان ما يستحق الزانية
والسارق بفعلها من الحد فمتى ما ثبت الزنا ثبت جلده وكذا بالسارق ولا شبهة في ان المراد بهم هو المتلبس
لا غير فيلزم لا يلزم من حدوث الاستحقاق حال التلبس والبقاء تترتب الحكم بالذات الى ان يجيء السقوط ويمكن ارجاع مطالب
المحقق القمي الى ذلك **وتوضيح المرام** ان محل الكلام في المستدل خلطين زمان التنزيه التي يشترط بقاء المبدء فيها وبين زمان
الجلد فان زمان التنزيه هو زمان الجلد في حالات المشتق وهو الذي يستعمل فيها المنقضي لان الجلد لا يثبت الزنا في حال
الاشتغال ولو بعد فراغه وهو سد لابة الزنا المعلق بها المشتق فيه هو زمان تعلق الحكم وهو الوجوب على الزاني وكذا
في ان الحكم انما يتعلق به في حال الاشتغال والتلبس بالزنا والتقييد بحال الاشتغال انما يرجع الى زمان الحكم دون الجلد
فلعمر الله تعلق على الزاني بحال الاشتغال وجوب الجلد المطلق ولا تفاوت بين ان يجلد في حال الاشتغال وبين
ان يخلى عن الوجوب بحال التلبس **ثم** ان هذا القائل ان كان بذهابه اختلاف وضع المشتق باختلاف الحكم عليه به فهو كلام لا
ينبغي ان يصدر عنه بعد اعترافه بالمراد باختلاف الحالين وان الحكم عليه قرينة على ارادة الاعم فهو جيد على ما اعترف به المحقق
القمي لكن قد رأينا اختلاف الحالين على ما ندر بحيث ضبر غالبة لامكان ارادة خصوص المتلبس من الحكوم عليه قرينة في ما
شك لا يجتمع على المنذ تتبع ادلة الهادي **الموضع الرابع** من مواضع الكلام في المبادي اللغوية في الموضوع له وفيه مسائل
بديعة اشتغلوا في ان الالفاظ هل هي وضعت للمعاني الخارجية او للصور الذهنية الى اقوال **ثالثها** الفرق بين الجوامد
فالاول والكلي فالثاني **ورابعها** الوضع للمعاني المعبر عنها من لحاظ تحصيلها في الخارج اطلق من وهذا هو الاقوى في النظر
واعلم ان بين المحققين نقل لهذه المسئلة ثمرات ذكر بعضها **منها** انه لو قيل بوضع الالفاظ للمعاني الذهنية يقتضاه التكلم
بها على العلم بها فلو امر بايجاد شاة فلا بد في صدق الايجاد بها التفات الى مفهوم الشاة ثم الايجاد بها بقصد ايجاد هذا
المفهوم وارد عليه **اولا** بان حضور المعنى في العلم بوضع اللفظ بازائه انما يكون حضورا عاما بكونها شاة فضلا عن وضع اللفظ
بازائه وان لم يعلم بالوضع له وكذا الوان في الجملة فان معنى قصدا لمعنى كونه مقصودا مع علم ما كلف به بالصدق بايجاد ذلك
الطبيعة المعلوم وان لم يكن اندراج ذلك الصدق تحتها معلوما لدى الايجاد ثم لو كان حاضرا من الطبيعة التي كلف بايجادها
حاضرا في الصدق فانها تحصل بعدم تحقق الامتثال على الوجه المذكور **وثانيا** ان الحضور الملحوظ في المكلف به بناء على
الوجه المذكور هو الحضور عند المستعمل دون المكلف فانا في الطبيعة الحاضرة عند تحقق الايجاد سواء كان المكلف عالما
بالحال او لا **اقول** الظاهر ان الايجاد لا يتأتى الا مع التفات على غير وجهها اذ المراد بها ان تعلق التكليف بالماهيات الذهنية
كما هو مقتضى القول بوضع الالفاظ لها يقتضي توقف الامتثال بها على احضارها في الذهن والتفات اليها حين الايجاد بالصدق
اذ الامر بالطبيعة والمقيدة لا مر بالمفهوم الذهني يقتضي الاتيان بمصداقه حال كونها حاضرا في الذهن فيشاء لو لم يعتبر الذهنية لان
كل شئ يجيء الايجاد بالمقيد هو المفهوم يتوقف على ايجاد المصداق والايجاد بالمصداق حين كونه حاضرا بتمام الاحضار

ومنه يعلم ان التكليف بعد ورود العرض سقط لانتفاء الفهم وما ذكره المورد من كفاية تصور مفهوم الشاة وعدم لزوم العلم بالواجب من المقام اذ الكلام مفروض في كيفية الامتثال بعد الفراغ من علم المكلف بالوضع انه لابد من احضار الماهية المأمور بها في الذهن زيادة على اتيان المصداق الخارجي فلا يجزي مجرد الاتيان بالمصداق فضلا عن صورة اعتقاد الخلاف نعم لو كان ملتفتا الى المفهوم المأمور به حين الاتيان بمصداقه المذكور في المثال الامتثال ولو كان شاكا في كونه مصداقا فالتسوية بين اعتقاد الخلاف وبين الشك في الانطباق كما فعله المورد بقدسنا فظهر مما ذكرنا بقولنا نعم الخ بظاهره على وجه لا يرجع الى صورة اعتقاد الخلاف الذي ذكرها قبل غير مستقيم لركاكة احتمال الغفلة التفطن **واما الايراد الثاني** فيمكن المناقشة فيه بان كون المدار في الحضور المأخوذ في المكلف به بناء على الوجه المذكور على الحضور عند المستعمل يحكم واضح بل الظاهر ان المدار فيه على الحضور المأخوذ في الموضوع له وهو اما الحضور عند الواضع او عند من يتعلق له غرض بتعلق التفطن فلا تصور لبطلان الشق الثاني هو ان احضار الذهن مدار الالفاظ لا يقتضي تعلق التكاليف بها على ذهنية انما تتعلق بنفس الماهية ولو كان الملحوظ في حال الوضع الماهية الحاضرة في الذهن بوصف الحضور الذهني ومقتضى ذلك اجزاء الاتيان بالماهية مع الذهول عنها راسا الان يقوم دليل على اشتراط سقوط التكليف بالالتفات وضعها الاكتفاء باداء الاذكار الملفوظة وغيرها بتخيلها بناء على القول المذكور حتى فيما لو كان دليله مثل قوله من ذكر ربه فلان الذكر هو القول بما ان اللفظ والمفروض وضعها للصور الذهنية **ومنها** جواز النظر الى المرآة الاجنبية في الخارج على القول المذكور لعدم وضع لفظ المرئي من النظر اليها باداء حقيقتها الخارجية بل باداء صورتها الذهنية فيجب تخيلها لادائه النظر الى الصورة الذهنية بوصف الذهنية لا يكون الا بالتخيل والجواب عنها ما عرفت من ان مقام التكليف مذهبه شرعا بل عقلا على الصورة الى تلك الصورة من حيث كونها مرآة للواقع لا من حيث انفسها وليس في اخبار نكاب يجوز لا في لفظ الدال على التكليف فكذا في لفظ المكلف بكانوتم **ومنها** دوران حصول الامتثال مدار انطباق المأمور به على المأمور به بحسب اعتقاد المستعمل او المكلف على القولين فيما هو المناط من الحضور والعبرة بالمكلف بحسب الواقع على القول المذكور **واجاب عنه المحقق** المذكور بما ترجمته على الخلط بين هذه المسئلة ومسئلة اعتقاد الاجزاء في مدار الالفاظ مع ان المتبادر منها قائلا ومنكرا هو من وجه يجري ان كلا من القولين في المسئلة الاولى فللقائل بلفظية الالفاظ للصور الذهنية ان يقول باعتبار الاعتقاد في مدلول اللفظ زيادة على اعتبار الحضور الذهني وان يقول بعدم اعتباره وكذا القائل بوضعها للمعاني الخارجية **اقول** الظاهر ان ما ذكره من جريان القولين في مسئلة الاعتقاد على القول بوضع الالفاظ للصور الذهنية مما لا اشكال فيه لما لا يخفى ملاحظة الاعتقاد بناء على القول المذكور بالنسبة الى وضع اللفظ باداء تلك الصورة بان يدعى ان لفظ الانسان مثلا موضوع لمفهوم الانسان الحاضر في الذهن من حيث حضوره فيه مع اعتقاد وضع لفظ الانسان لذلك المفهوم اذ لا اشكال هنا في كون معروض الاعتقاد غير المتبادر الملحوظ بين الوضع والموضوع له ومن البين ان اعتبار الاعتقاد بالمعنى المذكور في الموضوع له امر مستحيل لكونه دورا واضحا للمناقشة في الظاهر على ما سنشير عليه ويشهد ما ذكرنا من ادلة القائلين بوضع اللفظ للمعاني في المعلوم ان الخلاف في ذلك انما هو بين القائلين بوضع الالفاظ للمعاني الخارجية هم الاكثرون وان ذهب بعضهم الى ان مدار الالفاظ ليست هي بحسب المعاني الواقعية او الخارجية بل المعاني المعلومة فاحتمال ان المراد من المعاني الواقعية المجهولة للقائل بالعلم او الاعتقاد في مدلول اللفظ اخص من القول بوضعه للمعنى الخارجي او الواقعي ليس في محله حتى يكون المعنى الاعتقادي او الاعتقاد الخاص الواقع مندرجا تحت الموضوع له عند القائل باعتبار الاعتقاد في المدلول نعم الظاهر ان ذلك هو محتمل القول بوضع الالفاظ للمعاني الذهنية كما يفصح عن ذلك دليله الذي استدل به من التبادر من دوران التبشير مدار الصور الذهنية كما يأتي توضيحه فالحق ان هذه الثمرة جيدة لان مقتضى القول بوضع اللفظ للمفهوم الحاضر في الذهن مع قطع النظر عن الواقع دوران سقوط التكليف مدار الاتيان بشئ منطبق على ذلك المفهوم في نظر الآتي لا في نفس الامر المفهوم الان يتعلق به احكامها ما ذكرنا من ان التكليف بل مطلق الاحكام انما تتعلق بالمعاني بما هي الذهنية من حيث كونها مرآتا للواقع ولو لم تكن هذه الصورة ملحوظة في مقام الوضع **ومن الواضح** ان ملحوظية الوجود عدم كونها طرفا للتبشير رأسا واختصاص الحكم بما هو جهة مرآتيته وهو المرئي في التكليف بها انما يمنع في المعاني الواقعية حاضرة بنفوذ سقوط التكليف صحيح على انها ان اريد الواقعية ومن الاعتقادي والله الهادي هذا ولنا على ما اخترناه من عزاء الموضوع له عن ذات الصورة حتى الذهنية من الخارج صناعة عمدة علائم الوضع من التبادر وعدم صحة السلب وصحة التقسيم وصلاحية الحكم عليها بالوجود الخارجي تارة بالذهني اخرى على حذو الحكم عليها بسائر ما يجري عليها من العوارض والاحوال الخارجية والذهنية فان

والمشكل الثاني مدار كل من القولين

في بيان الاشكال على القولين

الحکم علی الغیر بالوجود فی قولنا الغیر موجود علی نهج الحکم علیه بالحلاوة فی قولنا الغیر حلو وهکذا مع سائر الامثلة من غیر فرق
مجازا وان کان بخلاف ظاهر فلو صح القول باعتبار الوجود الخارجی فی مدالیل الالفاظ کان قولنا الغیر موجود مبنیا علی نحو من التجرید
فی لفظ الغیر والا لکان من حمل الشیء علی نفسه اذ معنی الغیر ما یقابل النفس بالکسر وهو وهکذا بالقیاس الی الوجود الذهنی فلا
یذهب علیک بما ذکرنا ان ما اخترنا من عدم اعتبار شیء من الوجود بن فی المدلول لیس لاعتبار العدم بل لانه بحذ حد الحکم علیها بالعدم
انتهی فیکون کل من الوجود والعدم من الاحوال العارضة فی ظرف الحمل الملحوظ فی القضیة **ومن عجائب** الاتفاق ما وقع
بعض المحققین الاعلام من ان النسبة فی المشتق من الالفاظ هی المفاهیم من حیث وجودها اللاتی بحالها دون الماهیة فنسبها واشتهر
بذلک علیها اختاره فی المسئلة من الوضع للامور الخارجیة واستجبر ان القول بذلک یوجب الالتزام بعدم دلالة الذهنی فی مثل قولک
الانسان معدوم بما استدل به من موضوع القضیة بملاحظة محمولها مضافا الی ما استدف علیه من بطلان ان یحج القول علیها فی اثبات
هذا القول هذا **واعلم** ان حد حصر السلب فی المقام انما یلاحظ فی الحمل الذاتی واما فی الحمل المتعارف فان یلاحظ بالقیاس الی المتصور
الذهنیة او المعانی الخارجیة نظیر عدم حصر سلب الانسان عن السلب فی قولنا هذا انسان حجر لان الماهیة الذهنیة والمفهوم الخارجیة
لیسا فردین من المفهوم الکلی حتی یکون مصدقا علیهما صدق الکلی علی فرده بل الذهن والخارج اعتباران من الاعتبارات الاربعة
من غیر ان تکون منوعة الاثر کما ان الماهیة بملاحظة لحاظ اللاحظین وذهن الذاهنین لا تعد کلیا صادقا علی کثیرین والا لکان
مفهوم زید کلیا **حجة القول بوضعها للصور الذهنیة** الشاهد والتجربة من وجدان الشبح مصداق الصورة
اذا رایت شبحا فظننت انه انسان سمیته بالانسان واذا زال الظن واعتقدت انه حجر سمیته بالشبح فلولا وجدان الشبح مصداق
الصورة کانت احدی التسمیتین مجازا مع انهما حقیقتان بالضرورة والجواب ان اطلاق لفظ الحجر والانسان علی الشبح من باب
اطلاق الکلی علی الفرد فالمستعمل فیه هو الکلی المعری عن الذهن والخارج واما اطلاقها علی الشبح لاجل اعتقاد المستعمل کونه
مصداقا لاحدهما تارة وللآخر اخری فعلی المختار من وضع الالفاظ للمعانی المطلقة لا بلزم المجاز فی شیء من التسمیتین واما لفظ
والاشتباه فاعتقاد المستعمل کون الشبح مصداقا لمدلول اللفظ وهو امر آخر لا یرجع الی المفهوم الذی استعمل فیه اللفظ وهکذا
القول بناء علی القول بوضعها للامور الخارجیة هذا ان لم یرد الخصوص شیء من نفس اللفظ والا کان کل من الاطلاقین مجازا بناء
علی القول بوضعها للامور الخارجیة یکون المجاز خصوص الاطلاق الغیر المطابق للواقع فانا نسلم انه اجیب
من المجاز بوجوه اخر مزیفة والصواب ما ذکرنا **حجة القول بوضعها للامور الخارجیة** ان التبادر من قولنا الفاکل
الخبز وشربت الماء واشربت العسل هکذا هی الامور الخارجیة کما هو ظاهر من ملاحظة الخطابات العرفیة فلو کانت هی الموضوع
لها فهو والا لزم ان تکون تلک الاستعمالات من جهة مشارکة تلک الامور الخارجیة لصور الذهنیة وبطلانه غنی عن البیان
وضعف هذه الحجة واضح بظهور ما ذکرنا فتامل **واعلم** ان النظام المتبادر من القول المذکور دلیل هو اعتبار الوجود فی المعلوم
لم شطرا او شرطا وذکر بعض المحققین لهذا القول احتمالین مقابلین احدهما الاحتمال الرابع **احدهما**
ان یقال بوضعها للمفاهیم باعتبار وجودها الخارجی من حیث تحققها کذلک سواء کان موجودا فی الخارج ام لا وثانیهما
ان یراد بذلک وضعها للمفاهیم من حیث کونها عنوانا لمصادیقها فی الواقع سواء کان من شان مصادیقها ان تکون خارجیة
او ذهنیة او اعم منهما وان کان تقدیرها کما فی الممتنعات ولم یکن متحققا بها الا بنحو من الاعتبار کالاشیاء والامور الموجودة المطلوبة
تکونها امورا خارجیة باعتبار معقولیتها للصور الذهنیة وخروجها عن الاعدام المحضة وان کانت معدومة کما هو الحال علی فرض صحة
واستدل علی ذلک بوجوه لا یفی شیء منها بتمام المقصود الا ما زعم من التبادر کان معقولا فی بطلان اعتبار الوجود بن فی
الموضوع له واما بطلان کون الموضوع له هی الماهیة المطلقة فلا **قال** ان المتبادر من الالفاظ عند التجرد عن القرائن هو
ذلک اذ لا یذهن منها الی الذهن الا نفس المفاهیم علی النحو المذکور یعنی من حیث کونها عنوانا ومعبرا عن المصادیق **قلت**
ورد علیه بعد المساعدة علی مغایرة هذا المعنی والمعنی السابق القول باعتبار الوجود الخارجی فی المدلول شطرا او شرطا
اولا ان دعوی تبادر الحصة المتبورة منوعة فی کثیر من الالفاظ التی لم یجر العادة بوجود مدلولها فی الخارج او ندر
فیه فالمتبادر من المتلاح هو ما ذکرنا هو لا الماهیة المطلقة من غیر حکایة عن المصداق والتفصیل بین هذا القسم من
الالفاظ والالفاظ التی جرت العادة بوجود مصادیق معانیها فی الخارج لا یرجع الی محصل بعد استناد الحکایة عن
المصادیق فی القسم الثانی الی جریان العادة **وثانیا** ان حکایة المفاهیم عن المصادیق الخارجیة وکونها مرآتا لها

من الامور

من الامور اللازمة لها تظهر الى وجدانه بالتباس الماهية وهذا التبادر لا يقضي بملاحظة الواضع جهة الصدق لكونا لو وضعنا بحكاية ما تبادر منه لها فتبادرها مع العلم بانتفاء الجهة المذكورة ينتقل الذهن منها ابتداء من الالفاظ الى معانيها مقرونة بصفة الحكاية لان الانتقال الى اللازم على سبيل التفكيك من الملزوم مع انا نجد بالوجدان ان هذا الاحتمال في مداليل الالفاظ هو ما لا ينبغي التفوه به لان الحكيم اذا لغرض من احداث الاوضاع الفهم والتفهيم فاعتبار شيء في الموضوع له من غير ان يترتب عليه ذلك الغرض لا ينبغي صدوره من الواضع ومن البين ان ملاحظة الجهة المحكية من المعاني وعدمها سيان في استفادتها من اللفظ وانتفائها منه كما مر

حجة القول بالتفصيل بين الجزئي والكلي انه لا يصح القول بوضع الالفاظ الموضوعة للمعاني الجزئية كالاعلام بازاء نفس الماهية اذ لها مع قطع النظر عن الوجود بين ماهية غير ماهية الانسان بحصل بها انتفاعها ماهية الشخص بل هو متوقف على لحاظ الماهيات كلية يشترعها العقل من الموجودات الخارجية فتخصصها وجودها انما هو بانضمام الوجود اليها من غير حاجة الى انضمام امر آخر وهو واضح فانه لغير واحد من افاضل المحققين نقلا وتحصيلا ان المفاهيم بنفسها تنقسم الى الجزئي والكلي من غير ملاحظة الوجود الخارجي لان امتناع التسدي على الكثيرين انما يحصل من ملاحظة تعينات المفاهيم بالمقولات المنوعة والخصوصيات المصنفة والمشخصات المفردة **والحاصل** ان امتناع التسدي على الكثيرين وان لم يحصل من نفس المفاهيم بعضها مع بعض من دون عروض الوجود لها الا ان نفس العارض خارج من حقائق تلك المفاهيم الموجودة بعد وجود الهيئة بعروض هذا الامر عليها عروض الوجود لها فالماهية نفسها امتناع التسدي على الكثيرين في حال الوجود لا بشرط **وحاصل** ان العقل اذا نظر الى موجود خارجي انتزع منه مفهوما يصح حمله على موجود آخر وهذا معنى خروج الوجود عن مفهوم الجزئي فلا دليل عليه وضعا فان عدم الدليل على اعتبار الوجود في مدالیلها ما مر من الحكم عليها انه بالوجود اخرى بالعدم مع بعد الالتزام بالصورة الثانية كما في قولك زيد معدوم نعم لما كان المعنى الجزئي لا يتعلق به غرض الا بعد تشخصه بالوجود جرت العادة على اخذ الوضع عن الوجود وهذا منشأ توهم دخول نفس الوجود الخارجي في المسمى ولا فرق فيما ذكرنا بين القول بان الاصيل في الخارج هو الماهية او الوجود والله الهادي **بل يحكى** نقل بعض الفضلاء ممن هو في عصره عن جماعة ممن لا يحقق لهم القول بدخول العلم في مدلولات الالفاظ وظاهر الحكاية مع مساعدة الاعتبار كون هذا القول اخص من القول بوضعها للامور الخارجية فلا يجري على القول بوضعها للمفاهيم الذهنية وقد صرح بعض المحققين بجريانه على القولين كما مر وقد عرفت ما فيه وانه على القول المذكور لا شيء يتعلق به العلم والجهل **فنقول** ان اعتبار العلم في مدالیل الالفاظ ان رجع الى القول المذكور فقد ظهر فساده وان رجع الى ما قلنا من اعتبار الواضع والعلم معا احترازا عن المعنى الخارجي المجهول كان مطابقا بالدليل مع ان المتبادر خلافه مع ان الفاسل المذكور اقتصر على نقل القول ولم ينقل عنهم دليلا على ذلك ثم ذكر عليه دليلا لا يخفى ما فيه لان المتبادر من قول المخبر بطهارة شيء ونجاسته هو الاخبار عن معلوم ذلك الشيء لا الماهية فقوله هذا الماء طاهر اي الشيء المعلوم كونه ماء معلوم كونه طاهرا فالمتبادر من الماء والطاهر هو المعلوم من ان **فاجابوا عنه** بعد الاذعان بالتبادر بما حاصله ان المتبادر وهو ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية لكنا انما نحكم على لفظ ما بان يكون هذا الحكم ابتداء امرا نفس امر غير مطلوب من شخص كما اذا قال الفاسق مخبرا بنجاسة الماء فانه لا يكون مما تعلق به الطلب كما انا قبل ان يتبين لنا في خبر الفاسق دلالة ان المراد في الاول هو المدلول النفس الامري والحكم فيه مطلق بالنسبة الى العلم واما في الثاني فذلك خبر يمكن ان لا يكون مطلوبا من شخص اخر ولا يمكن طلب معلوم على شيء من شخص مع قطع النظر عن علمه فالفاسق وان كان بحسب نفسه موضوعا لمن ثبت له صفة الفسق في الواقع سواء علم الغير بثبوتها وعدمها وجهل الحال ولكن انما يعلق به الطلب بعد التبين المأمور به فلا يمكن ان يعلق على الاطلاق والا لكان المعنى بينوا في خبر من ثبت له الفسق سواء علم بثبوتها وعدمها وجهلت الحال وهو مما لا يكلف به لا بعلم بل يستلزم لعدم كون الحكم معلقا على هذه الصفة وما قبل من انه لو كان كذلك لم يجب الفحص والتفتيش فيه ان اعتبار العلم لا بنا في وجوبهما لانه مقيد بالعلم الحاصل بهما فالمعنى جاءكم من علم فسقه بعد الفحص ولو لم نقل بذلك وابقينا اللفظ على مقتضى وضعه بقي لا شك في ان التكليف مشروط بالعلم فيكون المعنى بينوا في خبر من له صفة الفسق في الواقع بشرط علمكم به ومع الشك فيه نقول ان اعتبار العلم في التكليف يقتضي على امر واقعي فمن لم يعلم بفسقه لا يتوقف التكليف بالاصل وقد بينا بعد اعتبار العلم في التكليف انما هو استنادا الى ان اعتباره موجب لكون الامتثال موقوفا عليه فلا يتوقف لامكان الامتثال بفعل جميع ما يحتمل فيه الاشياء او تركه فيجب وجوبا لانه

الواجب کما یرد من ثم ذهب بعض الفقهاء الی وجوب الاجتناب عن الشبهة وغیرها **اولا** انه یتحقق بالاشتباه بین الامور المتمیزة لا یتحقق هذه **وثانیا** انما یتم بناء علی العلم بحصر المأمور به فی اشیاء وان لم یعلم بعینه ونحن لا نقول باشتراط العلم من جمیع الوجوه انتهی کلامه رفع مقامه **قلت** وفی هذه الکلمات ما لا یخفی من الغرائب **اما اولا** فلان التطبیق کما اشرنا الیه فی موضع اخر عدم اعتبار العلم فی مدالیل الالفاظ مطلقا لا فی مقام الوضع ولا فی مقام الاخبار ولا فی مقام التکلیف کیف والقول برجوع التکلیف المنوط بشیء الی التکلیف متعلقا علی العلم والشعور بعنوان المأمور به واخراج ذلک من الاباحة التی لا یرضی بعزلها اهل الحق بل العلم طریق الی الواقع لا یعتبر فی الالفاظ الموضوعة بازاء نفس الاشیاء وهو واضح **وامّا ثانیا** فلان ما جعله من باب التکلیف اعنی قوله بیّن فی خبر الفاسق فهم من الاخبار المذکورة فیه کون نظره الی الواقع فالمراد بالبیّن هناما هو الوجه فی اشتراط المسئلة بشرط فی قوله فی خبر الفاسق البیّن **وامّا ثالثا** فلان قوله جوابا عما قیل لمعنی ان جاءکم من علم منه بعد الفحص واضح الشروط لا اراده وجوب تحصیل العلم بالفحص من باب المقدمة بل لکون المأمور به مشروطا بالعلم فهذا اخبر متفرع علی ما بنی علیه بالبیّن من تقیید الفاسق بالمعلوم فالتکلیف بالشیء الی عنوان ما یتعلق به مشروط فی مثل المقام وان لم یکن کذلک فی سائر المقامات فلو قال بیّن فی خبر کل مخبر لم یتفرع علیه وجوب تحصیل الخبر فضلا عن البیّن فی خبره بل یتوقف التکلیف بالبیّن علی تحقق الخبر الخارج وکذا لو قال بیّن فی خبر من علمت فضلا عما لم یعلم بعد وجوب تعلم الجاهل بعد فرض توقف العلم علیه وانما اراد خبر ذلک فهو اعتراف بالالتزام **وامّا رابعا** فلان ما ذکره فی التنزل الاول انما یتم لو سلم ظهور الامر بالالتزام مع بطلان ما ذکره الا ان البیّن لا یسقط عند الشک فی نفسه الخبر کما لا یخفی وبین الرجوع الی الاول وهو بظهر فیما ذکره فی التنزل الثانی من الرجوع الی الاصل عند الشک فی الفحص علی ان الفرق بینه وبین سابقه خفی لان مرجع الثانی الی اشتراط التکلیف بالعلم بالفحص ومرجع البیّن ان مجرد الاشتراط لا یقضی بالبراءة عند الشک فی وجود الشرط بل لا بد معه من التمسک باصل التقدم او اصالة البراءة الا ان یقال ان مجرد الشک فی الشرط یوجب الشک فی المشروط من غیر الاستناد الی الاصل او اماره وفیه ان الشک فی الشرط انما یوجب الشک فی المشروط من غیر الاستناد الی الاصل او اماره وفیه ان الشک فی الشرط انما یوجب الشک فی المشروط لا ان یقوم بالتزام اصل او قاعدة وما ذکرنا یعرفک النظر فیما ذکره جوابا عما ذکره قوله فان قلت الخ فان المسئلة المذکورة بناء علی کون المراد بالتکلیف المأخوذ فی التوالی التکلیف الواقعی کما هو ظاهر الاستظهار من الشبهة المحصورة اذ العمدة فی ذلک انما یکون التکلیف متعلقا بالواقع من دون اشتراط بالعلم وان توقف تنجزه علیه فتصیر الاصل واجبا الا فلا یجری المشروط مع عدم العلم التفصیلی **ومن الواضح** انا لا نرید علیه بما ذکره من الارادة بل لیس علی ما ینبغی ثم ان الفاضل المذکور تکلم فی الخروج عن هذه بغیر ما قررناه من ان هذه الاحکام خبرا وانشاء بالموضوعات الواقعیة من دون مدخلیة للعلم الا علی نحو الطریقیة قال وهذا هو الاصل الا ان یثبت تعلق الحکم بالواضح المعلوم علی ان یکون الحکم معلقا علی العلم نحو یعتبر علم الفاعل اذا کان الموضوع من الافعال کما فی بطلان الصلوة فی الثوب او المکان المغصوبین وغیر واضح لان العلم بالامر لیس موضوعا للحکم الشرعی ولیس شرطیة للصلوة ثابتة من الشرع بل من العقل بملاحظة عدم جواز اجتماع الامر والنهی وتمام الکلام بما لا مزید علیه فی محله **بل یعتبر** الارادة غیر خارجة فی الموضوع کما یأتی کما سمعت منا فی ذلک نعم نقل عن ابن سینا والعلامة الطوسی ره ان الملاک فی الارادة هذا کلام اخر لنا ما یدل علی فساده الا بطلانه باعتبار ان المسمی کیف واسقاط الامر بما یقضی بها صحیح العقل لانا لا نسلم ان الارادة تابعة للاستعمال والاستعمال تابع للوضع فالوضع مقدم علی الارادة فلو کانت معتبرة فی الموضوع لکانت معتبرة علی الوضع لتقدم الموضوع علی الحکم فیلزم تقدم الشیء علی ما یتقدم علیه ان هذا واضح ولعل الغفلة عن ذلک دعی بعض من عاصرناه من الاعلام الی البحث عن ذلک حین دار الخلاف بین القوم فی بعض المکالمات فقال هل الالفاظ موضوعة بازاء معانیها من حیث هی او من حیث کونها مرادة الاظهر الوجهان یدل علی الاول بعد مساعدة التبادر علیه امران **الاول** الملازمة بان الوضع تعیین اللفظ للدلالة علی المعنی من غیر اعتبار حیثیة الی ان قال **الثانی** ان الحیثیة المذکورة امر زائد علی المعنی فالاصل عدم اعتبارها فافهم وتأمل وبضعف ان الاصل من الاصول المشتبه ولا تعویل علیها حیث لا یساعدها دلیل کما فی اسناد الفعل ونحوه ثم اقول **اولا** ان تحدید الوضع کما سلف لا یطابق الموضوع له فالتعلق بظاهر الاول علی تعیین مشخصات الوضع لا معنی له کما ان القول الاخر ان القائل بوضع الالفاظ للماهیات المطلقة لو تمسک فی ابطال القول بوضعها للماهیات بشرط الوجود بظاهر تعریف الوضع والعلامة کان مسلطا فی انظار العلماء لان مثل ذلک لا ینبغی ان یذکر ویعتنی **والعجب** انا عثرنا من اطلاق قولهم بان الالفاظ المعنی علیه فلا حاجة الی التصریح بقید الحد وظاهر انه لو لا دلالة اللفظ المعنی علیه کان التصریح بقید الحد بها

ومنشاه واضح حتى على القول بملاحظة الجهتين المزبورة في معاني الالفاظ لان بيان شرائط الموضوع له في طريق الوضع غير لازم فلو عرف بانه تعيين اللفظ للدلالة على الشئ كان التعريف صحيحا بناء على القول المزبور بل الظاهر ان التعريف بهذا التعريف صحيح لانه بعد تسليم انتفاء ضرر كما مر يحيث عدم شعور الواضع للوضع المتعلق بذات المعنى من حيث ومن ملاحظة الجهتين فلو قيل انه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من حيث كونه مرادا للافظ خرج ما اذا كان الملحوظ ذات المعنى من غير ان يكون بالجهتين وهو واضح **وثانيا** ان ما تعلق به قصد اصالة عدم الاعتبار ساقط لان الاصول المبتنى اعتبارها على الظنون النوعية او الشخصية على الخلاف لا تنهض الى ما كان مثبتا وغيره لان هذا التقسيم بحسب الاصول التي مستندها الاخبار والتعبد لو اريد بالاصل المثبت بحدود ما يراد به اثباتا للازم فهو خروج عن ظاهر الاصطلاح الذي للفقهاء من بعض معاصري في مسئلة الاستصحاب فان الظاهر ان مراده بالاصل المثبت هناك ما يقصد به ترتيب اثر شرعي بواسطة امر غير شرعي يريد عليه اثر العدم من الطرق المعتبرة في اثبات اللغة عند القوم حيث يعولون عليها في مقام شئ لا يحقق على الخبير العارف بعلم الاصول وقد ذكرنا مواضع منها في ملازم الوضع والدليل عليها بناء العقلاء واهل اللسان من غير فرق بين اصالة العدم العقلي وعدم نقل ولم يمكن المناقشة في هذا الاصل بما اسبفناه مرارا من انه اذا دار الامر بين الوضع للعام والتخاص لم يجز اثبات الوضع للعام باصالة العدم ملاحظة الزيادة وهي الخصوصية لما رفضها باصالة العدم ملاحظة العموم الآتي بيانه كما ان ما اتى به في بحث المشتق من ان ذلك انما هو فيما اذا لم يرجع المسئلة الى الشك في الاطلاق والتقييد بان يكون ملاحظة العام مع قطع النظر عن التقييد معلومة ويكون الشك في ملاحظة التقييد ثابتا وما نحن فيه من هذا الباب وهو جيد **ثم** قال ويدل على ان ينبغي دخول الجهتين المزبورة في الموضوع له انه لو لم يراعيا لم يتمكن الواضع من الوضع حصول الارادة والاستفادة فلا بد من اعتبارهما لتتعلق الغرض بنفس الوضع **ثم اجاب عنه** بان ملاحظة الجهتين انما هو مستند الى ما هو الظاهر من الغرض الداعي الى الاستعمال بدليل ان المعنى عند مجرد النظر عن ذلك لا يلزم من عدم اعتبارهما في الوضع عدم الفائدة **قلت** مما لا ينبغي ان يعد ان سماع الالفاظ الموضوعة مجردة سبب لانتقال الذهن الى المعنى ارادة المتكلم اياه من دون الاستشعار بالغرض الداعي ومكرر منا في مواضع عديدة ان ارادة المتكلم المعنى ارادة الى ملاحظة الغرض المذكور ومن اللفظ بمجرد

والتحقيق في الجواب بعد المساعدة على التبادر هو ان التبادر انما يكون دليلا على الوضع اذا لم يكن ناشيا من الملازمة العقلية او العادية بتركب الملازمة بين اللفظ واللافظ التي توجب الانتقال من سماع اللفظ الى وجود اللافظ فلو كان الانتقال مسببا عن لزوم عقلي او عادي فهو غير دليل على الوضع جدا وما نحن فيه من هذا الباب للملازمة العادية لان جريان العادة بناء العقلاء على التفهيم والتفهم على الفاظ الالفاظ الموضوعة هو الباعث على انتقال ذهن السامع الى ارادة المتكلم المعنى ولذا لو كثر اللغو والتوسيع في الاسناد في كلام شخص لم يتبادر من الالفاظ الجارية على لسانه ارادة المعاني فاحد التبادرين انما هو من نفس المعنى مستندا الى الوضع لعدم المناسبة الذاتية بين الملازمة العقلية والعادية وبين ارادة المعاني والثاني مستند الى الملازمة العادية بين ارادة اللافظ المعاني العادي

الموضع الخامس من المواضع الخمسة في الدلالة **بل بعضه** دلالة اللفظ بالوضع عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وهذا التحديد يختاره بعض السادة المحققين تبعا لغيره حيث يجد في تعريف صاحب الكفاية وهو المعروف فانهم عرفوا الدلالة اللفظية بكونها لكون اللفظ بحيث يلزم من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى وانت خبير بان هذا الحد انما يتم على مسلكهم لان الدلالة من مقولة الفعل والتاثير وتستدعي الى اللفظ مبنى على المسامحة من باب نسبة الشئ الى الآلة واما كونه بحيث يفهم منه المعنى فهو من الكيفيات والاحوال اللاحقة للالفاظ المتقاطعة لا دخل لها بان تكون دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن كونه بحيث يفهم المعنى وبقال للكيفية المذكورة انها تمنع باللفظ توجب فهم المعنى وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام والمعروف في تقاسيمها ان الاول دلالة اللفظ على تمام الموضوع له والثاني دلالته على جزء الموضوع له والثالث دلالته على خارج لازم وقد حددوا الدلالات الثلاث بحدود مشهورة وهي اشتقاق بعضها بعض المشتركة بين الجزء والكل اذا استعمل في احدهما كالكل فان دلالته على الجزء في هذا الاستعمال دلالة تضمنية مع اتحاد دالها ومدلولها دلالة اللفظ على تمام الموضوع له وكذا اذا استعمل في الجزء كان دلالته على هذا الاطلاق دلالة بالمطابقة مع اتحاد دالها ومدلولها دلالة اللفظ على جزء الموضوع له وهكذا الكلام في المشترك بين اللازم والملزوم والملازم والعرض وفي الجواب عن هذا الاشكال التعلق بتعدد الجهة كما نبه عليها العلامة في نهج حيث عرف المطابقة بكونها دلالة اللفظ على المعنى بتوسط الوضع فالمعنى ان المطابقة عبارة عن دلالة اللفظ على تمام الموضوع له من حيث انه تمام الموضوع له فيندفع النقض الاول لان دلالة الكل على الجزء ليست بهذه الجهة كما لا يخفى وهكذا الى سائر النقوض فانها تندفع جميعا بما ذكرنا

التاسع له

التاسع من جهات النظر

في الدلالات الثلاث وتقسيمها الى اللفظية وغيرها

في عدد دلالات الالفاظ واعتمد القفال في ذلك من عدم التصريح بالجهة في الخبر للفاسح بان المقصود ليس هو التعريف بل الغرض مراعاة القيود بل الاشارة الى ما يحقق الاقسام الثلاثة وقد استراح العلامة الطوسي من ذلك بجعل الدلالة الوضعية تابعة للارادة فبتقسيم الحد صح من غير مراعاة الجهة المذكورة وللقفال غير واحد من المحققين كالمحقق الشريف بالقبول واعترض على القفال من أوجه أولا بان كون الدلالة وضعية لا يقتضي ان تكون تابعة للارادة لان العلم بالوضع سبب للانتقال الى الموضوع له سواء اراده اللافظ ام لا وثانيا بان القول بالتبعية يستلزم القول بامتناع اجتماع الدلالات الثلاث عند ارادة المتكلم من اللفظ الواحد بمعنى واحد بمنع لاجتماع الدلالتين معا التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة وثالثا بانه غير مفيد في المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انه مطابقة ام تضمن بل انما اخذت بحسب الوضع للاخر وكذا المشترك بين الملزوم واللازم فالتقييد بالجهة مما لا بد منه واجاب عنها المحقق الشريف بتضمن العلامة بان المراد ان الدلالة الوضعية الجارية على قانون الوضع تابعة للارادة لا مطلق الدلالة لان كل دلالة لفظية لا بد انها الارادة فهو خارج عن قانون الوضع فليست من الدلالات المبحوث عنها في المقام فالمشترك لا يدل على معنييه بدلالة المطابقة لعدم ثبوت الحضور من الواضع في ارادة المعنيين من استعمال واحد اما بحر التصور والانتقالان اللازمين من العلم بالوضع فهي ليست من الدلالة المعتبرة فلا يقال ان المشترك يدل على جميع معانيه لانه يوجب الانتقال الى الجميع فاذا كان اللفظ مشتركا بين الكل والجزء فانما يدبر الكل احتمت الدلالة الجارية على قانون الوضع بالكل ولا يدل على الجزء بالدلالة الجارية على قانون الوضع المستلزم للارادة وان يدبر الجزء بالنظر الى الوضع المقتضي لهم يدل عليه بطريق التضمن لان دلالة كذلك موقوفة على ان الكل في هذا الاستعمال وهو ممنوع لانه لعدم ثبوت الحضور فلم يوجد ما يدل على انه استعمل المشترك في معنييه حتى يقال انه اعتمد في الدلالة المطابقة والتضمن وبعبارة اخرى من غير ارادة فلا يمكن استناد الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاخيرة الى صورة الاستعمال الى الكل مع المطابقة التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من حيث وضعه واستعماله لم يفهم هذه خلاصة ما حصلناه من كلامه زيد في علو مقامه واعلم ما ذكره قدس سره لا يشفي الغليل ولا يصلح به السليل ولا يندفع بذلك الايراد القفال ولا يسلم الجواب المحقق المذكور اما اولا فلان التضمن والالتزام على ما ذكره يتوقفان على كونهما غايرين من قانون الوضع لعدم كونهما مقرونين بالارادة مع ان الكل والجملة عدوهما من الدلالات الوضعية ولو بملاحظة العقل فيها فان عدم الارادة الى ما يشمل الارادة الاجمالية يرفع ان في كلمة ما تغايرا بحسب الظاهر للناظر يرجح عليه استناع اجتماع الدلالات الثلاث كما لا يخفى على من تتبع واما ثانيا فلان الاشكال ليس مرتفعا بان الدلالات في مادة واحدة كهذه وامر غير معقول على جميع المذاهب في حدود الدلالات بل الاشكال موصوف بتغايرهما على الاخص ومن الواضح ان تبعية الدلالة للارادة بالمعنى الذي ذكره قدس سره يحتمل عدم جواز استعمال اللفظ المشترك بين الكل والجزء فيهما باستعمال واحد لا جزم بشيء من ذلك الا ترى ان ما ذكره من عدم الاقتضاء انما هو على تقدير التبعية واستناع اجتماع الارادتين في لفظ واحد والا فلا فرق بين الكل والجزء في ان كلا منهما مدلول اللفظ بالمطابقة والالتزام بناء على ما ذكره من عدم الاقتضاء وبالجملة كلام المجيب مع ما فيه مجمل ومخبط غير مختص مع ان هذه الدعوى كما سنبين كما فيه في حسم الاشكال من اساسه على اضلال حدود الدلالات من غير توسط عما بني عليه محقق المقام من عدم جواز استعمال المشترك في المعنيين فالتعلق به مقدمة مستدركة واما الثالث فلان المشترك بين الكل والجزء اذا استعمل في الجزء استعمالا مقرونا بالارادة فان كان الاستعمال باعتبار وضع اللفظ بازائه كان الدلالة عليه مطابقة مع انه يعتمد عليها انها دلالة اللفظ على جزء الموضوع له دلالة مقرونة بالارادة فان قيل ان ارادة المعنى من حيث كونه موضوعا له غير ارادته من حيث كونه جزء المعنى هو الثاني فهو كذلك على ما قرر لان موضع ذلك الى الاستراحة من التضمن بعد التعبية غاية الامر المشهور جعلها من الدلالة لا جعلها قسما بعد الدلالة مع ان العلامة الطوسي قدس سره اراد التضمن عن الاشكال من غير دفع الالتزام بالتبعية والجواب انه قد اجاب عن هذا الايراد بانا نلتزم ان دلالة اللفظ على الجزء اذا استعمل فيه مطابقة وفاقا للمحقق الشريف مع ان الجزء غير مقصود بالافادة والاستفادة بل المقصود بالافادة والاستفادة هو الكل فالدلالة على الجزء ليست مقصودة بالافادة والاستفادة فلا يكون دلالة مقصودة بالافادة والاستفادة فلا يكون دلالة مقصودة بالافادة والاستفادة فلا يكون دلالة

باعتبار الوضع وانما اذا كان باعتبار العلاقة فان قبلت الجهاز شيئا داخلا في الالتزام دون المطابقة كما عليه مبنى هذا الايراد ظاهرا اتضح تعريف المطابقة لانه يصدق على الدلالة على الجزء بهذا الوجه ايضا دلالة على تمام الموضوع له وان بنى على انها مطابقة كما هو المحقق الشريف كان التضمن كالاول دعلى كل تقدير يثبت عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ في استعمال واحد غير مربوط بالمقام ولعله لاجل ما ذكرنا قال العلامة قدس سره بعد حكاية حديث التبعية عن المحقق الطوسي وكتابتها في نسخ الحدود وفيه نظر والتحقيق في توجيه ما ذكره المحقق الطوسي في المقام ان يقال انه جرى في التضمن على الالتزام على اصطلاح علماء البيان حيث ان الدلالة الوضعية عندهم تنحصر بالمطابقة فيجعلون الدلالة على الجزء والاعم من الدلالة العقلية المنحصرة تنقسم الدلالة الوضعية الى الثلاثة مبنى على اصطلاح اهل الميزان وح نقول ان الدلالة الوضعية عنده منحصرة في المطابقة والدلالة الوضعية لا بد ان تكون مقرونة بالارادة والدلالة المطابقية حاضرة لا بد ان تكون مقرونة بها فكل دلالة ناشئة من العلم بالوضع انكانت مجامعة للارادة كانت مطابقة والا كانت عقلية محضة لكن الدلالة التصورية على المصور وبذلك تنقسم حتى الدلالة الاعم من التضمن لانه اذا استعمل اللفظ المشترك بين الكل والجزء في الجزء باعتبار وضع مستقل كانت الدلالة المزبورة لا يصدق عليها التضمن لكونه دلالة على الجزء في ضمن الكل لانه اذا استعمل في الكل كانت الدلالة المزبورة عليه التضمن كما يصدق عليها المطابقة اذ المفروض عدم كون ذلك الجزء مرادا باللفظ فلا يكون مطابقة فليست المطابقة مطلق الدلالة على الموضوع له بل الدلالة الخاصة المقرونة بالارادة فدعوى انه يصدق عليها دلالة اللفظ على تمام الموضوع له ساقطة بعد اعتبار كون الدلالة لاحضار المعنى الموضوع له وهي الجارية على نهج الوضع المقرونة بالارادة ومن هنا يظهر ان التعبير بالتبعية في الحد بعد ما كان اعتبارها في الحد مفروغا عنه غير لازم وهكذا الكلام في اللفظ المشترك بين الملزوم واللازم وقد ظهر مما ذكرنا ما ذكره الفاضل الجليل في المقام انتقالا من التضمن الى دعوى لزوم التناقض في كلام المحقق قدس سره لانه صرح بان دلالة اللفظ على الجزء الذي هو مراد باللفظ تضمن وصرح بان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة ومقتضى ذلك ان تكون الدلالة على الجزء المراد مطابقة لكن لو كانت هي مطابقة بعد السقوط ان نسبة التصريح الاول الى المحقق قدس سره مبنى على اجتهاد الفاضل وذهوله عن البحث الذي ابداه المحقق قدس سره للتضمن والالتزام ايضا وهو استلزام ما نسب من جعل التضمن والالتزام من الدلالة الوضعية دون العقلية والحاصل ان هنا مقامين لو ثبتنا كانت التبعية المدعاة مغنية عن قيد الحيثية احدهما انحصار الدلالة الوضعية في المطابقة وهذه المقدمة ثابتة عند علماء البيان لانهم يجعلون التضمن والالتزام من الدلالات العقلية لعدم كون فهم الجزء في ضمن الكل مقصودا للواضع حين وضع الالفاظ بازاء معانيها بل قد يكون الموضوع له بسيطا بزعم الواضع مركبا بزعم السامع فالدلالة التضمنية موجودة من غير ان تكون مقصودة للواضع والثاني ان التضمن والالتزام عبارتان عن الدلالة على الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم وهذه ايضا مما لا شك لاحد فيها على استلزامها المطابقة فحيث كان الجزء مرادا بالاستقلال لم تكن الدلالة عليه والتضمن في عداها بين المقامين يسترسل عن قيد الحيثية بحديث التبعية كما قررنا وافاده العلامة هذا هو الكلام في اصل التبعية في الحد واما الكلام في مفادها وسعتها بظهر ايضا مما قررناه لنا وذكرنا ان جعل الارادة من حدود معاني الالفاظ وداخلها في الموضوع له شطرا او شرطا غلط واضح ومستهجن لا يخفى وكذا القول بوقوف الانتقال والمقصود على العلم بالارادة فان ذلك التابع معتاد من غير سببه حيث ان الانتقال الى الموضوع له من اللوازم العقلية للانتقال الى اللفظ عند العلم بالوضع وكالوقوف لدعوى وجود اللافظ فضلا عن شعوره وارادته نعم الغرض الداعي الى الوضع ارادة الموضوع له عند استعمال اللفظ تحصيلا للافادة والاستفادة المتوقفين عليها فكل دلالة اخبر مقرونة بالارادة غير مقصودة من وضع الالفاظ لكن التعبير عن ذلك بان الدلالة التابعة للارادة لا يخلو عن تعسف وتكلف الآن بقي الكلام في ان نسبة شيء الى فعل اختياري ظاهرة في كون ذلك الشيء من الفوائد الملحوظة للفاعل في ذلك الفعل فالدلالة الوضعية والدلالة المنسوبة الى الوضع الذي هو فعل الحكيم ما كانت ملحوظة لرجال الوضع وهو ما كانت مقارنة بالارادة فكل ما لا يقارنها من الدلالات ليست من الدلالة الوضعية فالدلالة الوضعية تابعة للارادة بقي في المقام شيئان احدهما ان تفسير التطابق بدلالة اللفظ على تمام الموضوع له لكون دلالة اللفظ على اجزاء المقرون بالقرائن صارفة عنها داخلة في تعريفها ويؤيده او يدل عليه ما عليه علماء البيان من الاتفاق على كون اجزاء من الالتزام وهذا ربما ينافي ما ذكرنا من ان التضمن والالتزام من الدلالة الوضعية وان الادلة عبارة عن دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل والثاني من دلالة اللازم في ضمن الملزوم حتى ذكروا ان المطابقة لا تنفك عنها فان ضمنية التبعيتين ينتقل اولا الى الملزوم اصالة ثم ينتقل الى اللازم تبعا والامر في اجزاء الجزء سهل لان الدلالة عليها دلالة مقصودة فلان اللفظ بملاحظة القرينة يدل على المعنى المجازي دلالة صريحة اولية

عن قيد الحيثية

والذى ذهب بعض الاصوليين من ان المطابقة دلالة اللفظ على تمام المراد سواء كان حقيقة او مجازا والتضمن دلالته على جزء المراد والالتزام دلالته على لازم المراد فوضع مكان الموضوع له المراد وبلزم عليه خروج اكثر المجازات كلها بل الحقائق ايضا كما ان البناء على التضمن يخرج بعض الحقائق ايضا كما ستعرف ثم يظهر من الفرق الثلاث الذى ذكره المصنف ان المطابقة والتضمن هما الدلالة على الكل والجزء من حيث هما كذلك والالتزام هو الدلالة على اللازم وان ادخل فيه اللفظ الجزء او اللازم كما فى المجازات حيث ان الدلالة عليهما مطابقة لا التزام والا كثير من الناس يشكل ايضا بحسب ما يظهر لنا من ان الحق خلافه وبتقدير ان يكون ما ذكره المصنف ظاهر الا يراد الثالث من الايرادات الثلاثة المتقدمة كما يظهر لك بالتامل وعلى ما ذكره لا يصح ان التضمن والالتزام قسمان للدلالة الوضعية لان دلالة اللفظ على جزء الموضوع له دلالة اللفظ على تمام الموضوع له كما ان دلالته على لازم الموضوع له دلالة اللفظ على تمام الموضوع له فالتضمن والالتزام قسمان للدلالة على تمام الموضوع له لا للدلالة الوضعية سواء كانت الدلالة عليه من الكلام او كذا الالتزام وهذا مما لا خفاء فيه على الكل ومن هنا ظهر ان ما ذكره بعض الفضلاء فى الدلالات الثلاث **والعجب** انه اعترف بلزوم هذه الخصوصية فى الحد وقد وقع فى ذلك بزعم ان دلالة اللفظ المستعمل فى الجزء او اللازم دلالة اللفظ تضمنا او التزاما مع ان اللفظ اذا استعمل فى الجزء او اللازم كانا مستقلين بالارادة فكيف يجرى فيه حد التضمن والالتزام بتجريد ذلك بما يأتى **والحاصل** ان كلمات القوم فى المقام لا يخلو من تشويش واختلال لكن الامر فيه سهل بعد معرفة اختلافهم فى الغرض باختلاف الاصطلاحات فى الدلالات بل باختلاف الوضوح والخفاء **والذى يختار** ان تقسيم الدلالة اللفظية الى الاقسام المذكورة تقسيم لما كان منها بسبب حد خليق الوضع من دون حد خليق القرينة فالمقسم فيها هو الدلالة اللفظية الغير المقرونة بالقرينة فلا تخرج عنه الدلالة المقصود الحد دلالة اللفظ وانما يبحث الاصوليون عن احوال الدلالات فانما تبحث الدلالات فالبناء على ما جرى عليه القدماء وان كان مما جرى عليه بعض من نسب المطابقة بتلك الدلالة على تمام المراد لا يخرج عما عن ظاهر الاصطلاح **فنقول** اتفاقا على الاصطلاح بعض ان دلالة اللفظ المستعمل فى اللازم وهو المسمى بالمجاز دلالة لا التزام ولا غائلة فيه دلالة مشاحة **فان قلت** فعلى حد التضمن الذى صرح به الكل ومع مراعاتها كيف يصدق على المجاز تعريف الالتزام وهو دلالة اللفظ على اللازم فى ضمن الملزوم بان يكون الانتقال الى الملزوم سابقا على الانتقال الى اللازم **قلت** المتضمن بالمعنى المذكور موجود فى المجازات بهذه الحيثية اذ الانتقال الذهنى فيها اولا الى الحقيقة ثم الى المعنى المجازى ثم لو سلم ان المجاز يكون الانتقال فيه ابتداء الى الملزوم فى الارادة فهذا غير متحقق فى المجازات لان المدار فى المجاز على الارادة بالذات حتى ان الانتقال الى الحقيقة انما يتبادر من المتكلم المجوز بتبعا لاستلزام ارادة المعنى المجازى ارادة ما وضع له اللفظ بحسب الطبع فيتبادر من كونها التزاميا وكان بطلان التالى من المسلمات فيما بينهم وهذا ايضا من مؤيدات ما حققنا فى معنى المطابقة وفى المعنى المشهور بيان لزوم المجاز للزوم وانى اجد اذا جعلنا الدال على المعنى المجازى مجموع اللفظ والقرينة وانما جعلنا الانتقال الى القرينة اذا قلنا بان الدال هو المجاز خاصة وارادة ذلك لزمة على التقادير فيما اصطلح بين القولين بتصفح الكتب المشهورة وكلام المتاخرين للمتاخرين راجعة ما ذكره نظير ما ذكره فى

التفرع عما ورده بعض الناظرين في كلامه رحمه الله عليه من ان دلالة مجموع اللفظين على المعنى المجازي ليست دلالة الالتزام لان المعنى المجازي ليس خارجا لازما للمراد من اللفظين بل عينه والمجموع معينهما الحقيقيين اذ من البين ان الرجل الشجاع خارج من مجموع معنى الاسد والانسان ولازم لهما بالالتزام بمعنى عدم الانفكاك لان المفهوم المتعقل من ملاحظة مجموع المعنيين اعني مفهوم الاسد مفهوم كونه رادعا له امر غير موجود في الخارج فكيف يكون ملازما للموجود خارجا فالانتقال الى المعنى المجازي مستند الى امر غير الملزوم وهي القرينة الحالية او المقالية وايضا بعد تعذر حمله على الحقيقة لامتناع تعلق التدبر بامر مستحيل عادة نصب عرفي او غيره ابدا شجاعا هذا مع انا نقول ان المشكل لمن جعل اللزوم المعتبر في الالتزام اللزوم الذهني دون الواقعي واللزوم الذهني مباين للاخرى جدا فهب ان من عدم حصول الغفلة عن تعقل المدلول الالتزامي عند تعقل المسمى وقد لخصنا ما ذكرنا ان الطابع لكل من اللفظ على تمام الموضوع له والمتضمن دلالته على جزئه والالتزام دلالته على خارجه وان المجاز ان شابه خارجا عن القسمين لكونه على الدلالة الناشئة من نفس الوضع منه ودنا الانتفاء بالقرينة وانها داخلة في الالتزام على الوجه الذي فصلناه ان سلمنا على كونه التشبيه حاضرا واعلم انا بعد ما حررنا المقام بما ادى اليه نظرنا في توجيه كلام العلامة الطوسية وعدة فوائد لمنع استعمال اللفظ في المعنيين في تضمن صدور الدلالات وتوجيه دخول المجاز في الالتزام مع كونها مرادة بالذات وغير ذلك من التفاصيل راجعنا الى حاشية المطول للشريف على شرح التلخيص فوجدنه مصرحا وملوحا بما حققنا وعليك بالمراجعة اليها لعلك تفهم منها ما بحثنا كلا وبعضا وافقه الحاصل بل بعينه فظهر مما ذكرنا في تقسيم الدلالات وتحديدها ان دلالة الالتزام قد تكون ناشئة من نفس اللفظ بعد العلم بوضعه للملزوم وقد تكون من جهة قرائن خارجة وهذا هو الاول الذي استدللنا بها على الوضع عند الاختلاف كما بينا ان الامر للوجوب لان التبادر الموضوع للطلب الوجوبي بلا معاندة القرينة ولذا لا يغترن العلماء في التمسك بالتبادر بين اثبات المعاني المطابقية والالتزامية فكما ان التبادر دليل على اثبات الوضع وتعيين الموضوع له فكذلك هو دليل على تعيين الاجزاء ولوازم الموضوع له وهذا معنى كون الامر حقيقة في الوجوب مع كون الوجوب غير معناه الموضوع له بل اما جزء له او لازم وقد سبق منا بعض الكلام في توضيح المقام في البحث عن التبادر وجعلنا اشكالا في كونه علامة الحقيقة وزعمنا تخلف عنها الوجوه في المعاني الخارجية اللازمة مع عدم كونها موضوعا لها واجبنا عن ذلك بانا لم نجد كون التبادر علامة الحقيقة دائما لم يكن الانتقال من اللفظ الى المعنى بواسطة الوضع لا بواسطة القرينة واما كون ذلك المعنى غير الموضوع له اوجزئه او خارجا فمستفاد من الاصالة والشبهة فالتبادر بنفسه دليل على استناد اللفظ في افادة المعنى الى القرينة وبضميمة ان الاصل عدم كونه مستندا الى الوضع له اوجزئه او خارجه باعتبار التصاق عدمها لكل معنى ابتدائي ينشأ من صحيح اللفظ من غير حاجة الى اعمال العقل فهو الموضوع له وكل ما يحتاج تبادره الى اعمال العقل فهو الجزء او اللازم **ومن هنا** اختلف المشار اليه في التضمن والالتزام فجعلا تارة من الدلالة العقلية نظرا الى توقفهما على اعمال العقل بعد العلم بالوضع وعليه جرى علماء البيان واخرى لفظية وضعية نظرا الى كفاية العلم بالوضع في تحققهما من دون الاحتياج الى قرائن خارجة كما عليه شيخنا اهل الميزان فليس الالتزام اللفظي الوضعي مثلا غير الالتزام العقلي كما يوهمه كثير من عبارات القوانين حضورا في عقد الواجب وغيرها وان غيره لان حقيقة الالتزام هو الانتقال من حاق اللفظ الى امر خارج عن الموضوع له بعمل العقل بعد العلم بالوضع وليس مدلول الالتزامي يستغني عن احد الامرين والتنبيه الى العقلي والفظي لا بيان يستند الى قارن وهو غير ملتفت ثم بعد الدليل الالتزامية لا يصح العقلي في اثبات التبادر كيف وهو منع القصد بالقصد بالمباشرة الى وجوب ذي المقدمة منوط القصد الاخرى ببعضها فلا سبيل له الى التوصل الى التبادر وما يجري مجراه من تواتر او اجماع او امارة اخرى كالوجوب بالقياس الى الامر وهذا لعمري سبب التوهم انضمام الالتزامات الى القسمين وقد نبهنا على هذا التوهم وادعينا الوجدان في ذلك في مبحث التبادر فليرجع الى ذلك المبحث ثم ستعرف ان بعض الالتزامات يحتاج بعد الامرين الى ملاحظة القرائن واشباهها لكثرة خفائها عن حاق اللفظ فانتظر وتدبر **واما الثاني** وهي الناشئة من قرائن الحال او المقال بعد العلم بالوضع فهو على قسمين **احدهما** ان يكون الدلالة عليه على وجه التعويل وذلك بان يكون مؤدى القرينة استقلال اللازم بارادة المتكلم كما في المجاز المرسل والمجاز بالاستعارة وقد يكون الدلالة لا على وجه الحقيقة ولا على طور البيان بل على طور ثالث لا يرجع الى العقلية المحضة وذلك مثل المعاني التي تستفاد من مقامات سوق الكلام وملاحظة حال المتكلم وسائر ما يتعلق من الخصوصيات فهذه تستفاد ايضا من اللفظ بعد العلم بالوضع لان ملاحظة سوق ذلك الكلام وارادة معانيه الموضوع لها في المقام الخصوص توجب الانتقال الى ذلك اللازم وهذا مثل الحصر المستفاد من التركيب في مقام البيان فان الدال عليه ليس هو اللفظ مستقلا بل مع

عن القسم الاول من المدلول الالتزامي بعد تعقل الجهات المذكورة في اللفظ وكالعقل المحض في بساطته وكالدلالة اللفظية في تجرده عن المادة بل العقل والالتفات اليها بعد ملاحظة مقام البيان وملاحظة ان الاقتصار على بعض المقصود في ذلك المقام لا ينافي مراده من قوله فهذا ضرب آخر من الالتزام اللفظي ليس من الجهات المذكورة في شيء ولا من العقلي المحض في شيء بين هذا القسم والاول المستند الى العقل بعد العلم بالوضع من وجه الاستناد الى القرائن الخاصة بحسب المفهوم واضح واما بحسب المصداق فقد يكون متشكلا وعما نظرين فيه الاشكال كما لا يخفى على المتأمل ثم ان من افهام من زعم ان التعليق على الشرط والوصف يدل على الانتفاء عند الانتفاء القرائن التي تظهر كما لا يخفى الامر على الوجه بناء على ان التعليق موضوع للتسبيب المطلق الذي يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء ومنهم من ذهب الى ان حقه التعليق لا يدل على الثبوت عند الثبوت من غير ملاحظة التعليق عليه بخصوصه رأسا او على وجه يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء الا ان مجرد ذكر الا ودخول لام الحكم والاتيان بالفعل لا يليق بحال العاقل الا لغرض وذلك الغرض عند الاطلاع عليه قد يعلم بدلالة ذلك الغرض الذي هو اتيان الفعل محمولا على عرض الاحتراز فالانتفاء عند الانتفاء كما ان تحقق العام عند تحقق الخاص ومن هذا القسم الاخبار الدالة على الخطأ بانكار عدم الابداء ووجوب الاكرام والاستفادة من تحريم الاف فان الاقتصار على ملاحظة ان سياق الالفاظ ذلك الخطاب لا يقتضي اهمال العقل وحكمه بارادة حرمة الايذاء بل لا بد مع تلك الملاحظة ملاحظة ما ذكرناه من اجمال الكلام من التبيين والاشتقاق وبعد ضم الملاحظتين يدلنا العقل على الجزم بوجوب المذكورين بالاولوية القطعية فالمفاهيم مخالفتها وموافقتها على نسق واحد فالفرق بين الخاص العقلي كون الدلالة فيه من القسم الاخير الناشئ من مقتضيات المقام وفي الحال والمقال لا من جهة الدلالة اللفظية الوضعية بين الموضوع له وغيره كما ان الامر كذلك في الاول ومما يظهر من بعض اجلة السادة ان الاول يرجع الى الطائفة الثانية اعني الموافق الى الالتزام قلت اما رجوع الاول الى الطائفة الثانية فمع ظهور ان التقييد بالشرط حقيقة في التعليق موضوع لوقوع الانتفاء عند الانتفاء ليس بين مفهوم التعليق بل لا معنى له الدال على التعليق والتقييد دال على المفهوم بالالتزام واما رجوع الثاني الى الالتزام فان اراد كونه من القسم الاول فقد عرفت ما فيه وان اراد كونه من الثاني فهو حق وكيف كان فقد ظهر لك ان مدلول الالفاظ وما يستفاد منها بلا واسطة ومع الواسطة لا يستغني عن الدلالة المطابقية والتضمنية والالتزام القسم الاخير الثلاثة وان الكل داخل في الدلالة اللفظية لمدخلية اللفظ وصنعه فيها في الجملة وزعم السيد المدقق ان مدلول الالفاظ بحسب متفاهم العرف قد تكون خارجة عن الاقسام الثلاثة وجعله دلالة الامر على وجوب المقدمة وحرمة الضد ايجابا وتحريما دلالة الاباحة على اذن الفعل قسما خامسا وصرح بان المدار في الدلالة على ما هو معنى العرف منوط بما عرفت فلا يشترط الوضع ولا التحول في الموضوع له ولا اللزوم الذهني ثم قال انا عرفنا هذا بان الشان ما تكرر على التتبع جاز من الاستدلال على نفي الدلالة بانتفاء الاولين لعدم الوضع والتحول وانتفاء الثالث بعدم اللزوم الذهني لا وجه له قلت لا اشكال ولا خلاف في ان المدار في الدلالة اللفظية على ما ذكر فانه من تفاهم اهل العرف انما الكلام في منشاء التفاهم وانه الوضع او اللزوم او القرينة وعلى اي حال الكلام واضح بيان كان فقد عرفت دخول كل واحد الاقسام المذكورة وما ذكر القوم وعلماء البيان والميزان من حصر الدلالة في الثلاثة حصر عقلي لان دلالة اللفظ لا بد فيها من الاسناد الى سبب اذ الاصل كل لفظ على كل معنى وذلك السبب قد يكون هو العلاقة الجعلية كالعلاقة الموجودة بين اللفظ ونفس الموضوع له وقد تكون هو العلاقة الموجودة بين الموضوع له وغيره جزء كان او خارجا فالبحث بين هذين مما لا وجه له بعد ما عرفت ان العلاقة اعني اللزوم الذهني قد يكون ثابتا بين المعنى وبين نفس الموضوع له كما في وجوب المقدمة مثلا بالنسبة الى وجوبه فيها وحرمة الضد بالنسبة الى وجوبه مثلا على القول بهما من الملاحظة الى ملاحظة ان الحال والمقال قد يكون ثابتا بينهما بعد ملاحظة مقتضيات الاحوال ومقامات الكلام كالحصر المستفاد من التكرير في الكلام المسوق لبيان تمام المراد وكذا كل مقام يستفاد من العقل بعد ملاحظة الخصوصيات المخصوصة به مثل استفادة العموم من الالفاظ القابلة للدلالة عليه بالوضع باستحالة الغلط منها الحكمة ولو لا تمثيل الخارج عن الاولين بدلالة الامر على وجوب المقدمة وحرمة الضد كان توجيه ما ذكره بحمل كلامه على الالتزام الثاني من الملازمة بين المعنى ونفس الموضوع له ممكنا اذ لا بعد اصلا من الاصطلاح بذلك وخروج الدلالة الثالثة من ملاحظة مراتب الاحوال والاقوال غير الجارية عن الالتزام اصطلاحا الا ان الاولى هنا ما يصح من خفاء الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها عليه فلو صح كان العلم بها محتاجا الى بعض النظر والتامل كما يدل عليه اختلاف عقول الاعلام في اثباتها ونفيها وكيف كان فقد ظهر في بادي هذا الفصل العلة من وجه الرام وتسلسل العقول والعلة بين جميع الاقوام والاسقام ثم انه

بعد الفراغ عن حد ده الكلام اشكل عليهم في الجهات جهة يجعلونها من تمام الالتزام وقد اجادوا في تحرير الاشكال وجب التنبيه الى بعض ما سبق منا في اثناء المقام ولكنهم لم يلتفتوا الى ما ابديناه في جميعه فقد حفظ شيئا وغاب عنه اشياء والحر من اراد الاطلاع على تمام ما ذكرناه فليراجع الكتاب المعروف بالمحصول ثم الى ما اسلفناه يجده مجليا للمشاورة الاوهام والله الهادي **واعلم** ان الاشكال في ان الدلالات الثلث كلها معتبرة حتى ما كان منها ناشئا من عمل العقل بملاحظة القرائن الحالية او المقالية العقلية لاندراجها تحت الدلالة التضمنية ولو بواسطة ولم ار فيما رأيته احدا تعرض لهذا الاشكال فضلا عن ان يتصدى لدفعه سواء سلمنا ذلك الالتزام عقلية كما فعله علماء البيان او وضعية كما سمعت من اهل الميزان وسواء بنينا على جواز التعويل على العقل في اثبات الاحكام الشرعية كما عليه جل المجتهدين قديما وحديثا كما على الاخباريين لان المختلف فيه انما هو التعويل بالحكم العقلي المستقل واما الحكم الناشئ من توسيط الخطابات الشرعية وهو المسمى بالالتزامات غير الشرعية فهو مما لا خلاف في اعتباره ولا في حجيته وانما الخلاف في ان مدلولها هو حكم الله الواقعي والعمل عليه في حق من قامت عنده الدلالة ام ثبت الظن منه بين جواز العمل وجواز الفتوى كانت مجزية في الموضعين والا اقتصر في الاعتماد عليها على الاول لان الظاهر ثبوت الاتفاق على ذلك الملازم بالقياس الى نفس الدلالة لكل من يجوز له الفتوى بموجب بعضها جاز له الفتوى بموجب الاخر اتفاقا وهذا الكلام منا يشبه بضاح الواضحات او تكساء للمستجير على تفطن من ذهب من عوجاج الطريقة الى خلاف ذلك فتأمل وجوز التقليد اذا كان المجتهد ممن يفتي بالدلالة التضمنية مجزئا كان بابويه من الابتداء دون من يفتي بموجب الالتزامات غير البينة **اقول** وهذا الكلام مع مخالفته لاجماع كل من جوز التقليد بموجب ما ذكره في باب التقليد ايضا الان المانع من الترجيح الى من يستنبط الحكم الشرعي بالالتزامات غير البينة ليس الا انها مما تحدث وامثالها خطأ في فهم الدلالة ومن هذا الاحتمال ناشئ في التمييز بين البين وغير البين وبين الصحيح وغير الصحيح ايضا وحيث يقوم هذا الاحتمال عند العقل وليس له ما يرفع به الشك ويميز به الواقع من الموهوم النظري والا كان محتملا فلا يتم ترك التقليد ابتداء ولو فرض ان في حق بعض المجتهدين بانه لا يفتي الا بالمدلول التضمني لم يجز له التعويل على ظنه لان ظنون المقلدين كذلك ظن كل منهم هو طريق الواقع ما لم تقم نظر الشارع وظني ان صاحب هذا التفصيل اراد موافقة فقهاء عليه وبين الاخبار بين في انكار شرعية التقليد ابتداء بل ابقاء اخر مما نظر لصورة الكلام عما ابنا كل عليه علماء عصره من سد باب التقليد واخصا طريق الاستدلال بالاحكام الشرعية في العمل بالاخبار بلا واسطة او بواسطة رجوعها القطع والله الموفق الهادي هذا بعض الكلام في المبادي اللغوية وقد طوينا الكلام عن سائر ما يتعلق بها من المسائل الباحثة عن الحروف ومواد الالفاظ لكونها مما يرجع الى العلوم الادبية مما بعد مجال اصحابنا المتأخرين محل نظر للطريقة المألوفة حيث انصرفوا في هذا العلم على البحث عما يبحث عنه في علم اخر واما سائر المبادي فالشأن في المطلبية والكلية منها ايضا ما عرفت لان لكل منهما علما مستقلا واما الاحكام فعظم مسائلها غير مبحوث عنها في علم اخر ينبغي الاصولي ان يتصدى لها تصدي الموضع والتنقيح لكن صاحب المعالم واكثر المتأخرين عنه عدلوا عن طريقة السلف فخلطوا من مهماتها في اثناء المقاصد بمناسبة المقام ونحن ايضا نقتفي اثرهم ولا نخطي مثالهم كما فعله امثالهم لانا موافقون الجماعة في الطريق مع انحاد المقصد ولما من الانفراد في المسالك مناص ايضا من مراعاة الناس الا ترى ان ذهاب الامر على مشتغلي الزمان عبرانا نذكر منها في المقام مسئلة واحدة عاما عسر فدحال الشاجر فيها بين المتفقهين داعيا الى الخلاف بين المسلمين بل بعضهم اختلفوا في ان الاحكام الشرعية المجعولة مضمرة في اخبار التكليف او مضمرة فيها وانما يستفاد منها بالاحكام الوضعية ودفع عناية الوهام من وجوه الزام يتوقف على كشف الكلام بتمهيد مقدمة مرادهم ان الحكم الشرعي اصطلاح القوم عرفوه بما يعم منها انتزاعا بالله المتعلق بافعال المكلفين **ومنها** خطابا بالله لفائدة شرعية وهذان من الاشاعرة كالغزالي والآمدي **ومنها** انا في الزبدة اعني طلب الشئ الفعل او الترك او التخيير ولا يخفى ان شيئا من هذه المعاني غير نابل بجريان النزاع المذكور فيه **واما الاولان** اعني الخطاب فلوضوح انتفائه الى ما يشمل على التكليف والوضع فكيف بتوهم ان الحكم بهذا المعنى يختص بالتكليفي والظاهر ان هذا مما لا خلاف فيه ثم يظهر من المعتمد والحاجبي ان بعضهم لا يسمون الخطاب المشتمل على الحكم الوضعي كالسبب حكما ولكنه غير مناف لما ادعيناه من الاتفاق اذ الخلاف في التسمية غير الخلاف في الانفهام من حيث المفهوم **واما الثالث** فاوضح لان الغرض من طلب الحكم بالطلب اخراج الوضعي كما مر في الزبدة فكيف بتوهم انفهام الحكم بهذا المعنى الى التكليفي والوضعي والعلة لاجل ما ذكرنا بعض من يتشدد عدم الانفهام ونحن ابينا ايضا جامعا بين القسمين **فقال** ان الحكم في الشرع ما حكم به الشارع من التكليف من وجوب وحرمة وغيرهما وفي الوضع من سببية وشرطية ومانعية وغيرها **قلت** ان اراد بالموصول الذي جعل الخبر عنه التكليف والوضع الحكم بمعنى الانشاء القائم بنفس الحاكم على احتمال بعيد مبني على حافظ ما العامة شرح

التنبيه

التسبیب والشرطیۃ من الامور الوضعیۃ عندہ واضح لان التسبیبیۃ صفۃ تحدث بالتسبیب ولیست من الانشاءات القائمۃ بنفس النفسی وانما یتعلق بہ الحکم بمعنی الصفۃ التی حکم بہا الشارع واخبر بہا فخرج الوجوب والحرمۃ عندہ واضح لانہما انشاءان قائمان بنفس الحاکم ولیسا من الصفات القائمۃ بالافعال نعم ینتزع منہما صفتان اخریان قائمتان بالافعال وہما کون الفعل مطلوبا بحیث یصح الثواب علی الترک والعقاب علی الفعل ومنہا بحیث یشابہ ذکرہ وہما یشابہ عدمہ فقد یطلق علیہما الوجوب والحرمۃ اشارۃ الی ہاتین الصفتین وہذا الاطلاق لیس من الاحکام الشرعیۃ بل من الامور الانتزاعیۃ منہا کون الامر طالبا والمامور مطلوبا منہ والحاصل ان لیس الحکم معنی یصح النزاع فیہ اصلا نعم لا مشاحۃ فی تسمیۃ ما ذکرہ الاشاعرۃ من الخطاب بالاقتضاء او التخییر حکما شرعیا وتسمیۃ التکلیفیۃ بالاحکام کونہ خبرا متعلقا بافعال المکلفین اعلاما ان کان ولم یکن علی وجہ الانشاء والتغییر علی وجہ الوضع او غیر الوضع من الامور الوضعیۃ المتعلقۃ بالاخری وہذا معنی عدم اختصاص الحکم بمعنی الخطاب التکلیفی فلا یرد ما لم یذکرہ احد فان منہم من قال ان الخطاب المشتمل علی الوضع متعلق بفعل المکلف بالالتزام کالحق الشریف والعقل الشریف الذی یجمال الدین الخوئساری وہو خلاف تعریف الغزالی ومنہم من زاد فی تعریف الحکم بالخطاب بالاقتضاء والوضع بناء علی عموم الحکم الشرعی الاصطلاحی للخطاب بالامور الوضعیۃ واخلصنا من التعریف المذکور بما یتعلق بافعال المکلفین مع ما فیہ من الالتزام ومنہم من قال ان الحکم الشرعی لا یطلق اصطلاحا علی الخطاب بالامور الوضعیۃ فلا حاجۃ الی الزیادۃ الفہیدۃ وجمیع ہذہ الکلمات متفقۃ علی عدم اختصاص الخطاب بالاقتضاء فلو عرف الحکم بالخطاب فلا بد من تحریر النزاع بوجہ اخر وہو ان الخطاب المشتمل علی الوضع ہل یسمی حکما والامر سہل وہو نزاع اخر غیر النزاع المعروف فی اختصاص الاحکام بالاقتضاء التی مرجع النزاع فیہا الی بعض الاصطلاح وان افتراء بما افترء بہ شیخنا البہائی قدہ من الخطاء فی اختصاصہ فی التکلیفیۃ ولم یقل احد ان الحکم الشرعی بہذا المعنی یعم الوضع فلم یتم ما ذکرنا ان تقسیم الحکم الشرعی الی التکلیفی والوضعی بناء علی کون الحکم غیر الخطاب غیر صحیح لان مقصد التقسیم فرع تنقل الجامع ولم نجد فی معانی الحکم ما یصلح جامعا بینہما نعم لو قیل ان النزاع فی ان التسبیبیۃ والشرطیۃ ونحوہما تطلق علیہا الحکم الشرعی مجازا او بالاشتراک ہل ہی مجعولۃ کالاحکام التکلیفیۃ او انہا امور منتزعۃ من الاحکام التکلیفیۃ سواء تعلق الجامع فیہا ام لا امکن نعم لا بد من بیان معنی الجعل ونحریر ما ہو المراد منہ فی المقام **فنقول** ان الجعل فی التکوینیات عبارۃ عن ایجاد ما یطلق علیہ فی الخارج وہو تارۃ قائم بالجاعل لکن المجعول بہذا الجعل قائم بغیرہ وینقسم الی المجعول بالذات والی المجعول بالتبع کالتوابع فانہا مجعولۃ بجعل المتبوعات فانہا تحدث بحدوثہا فی وجودہا الخارجی واما فی الاحکام فہو عبارۃ عن الانشاءات القائمۃ بنفس الجاعل کجعل الوجوب عبارۃ عن انشاء خاص متعلق بفعل المکلف واما فرد الجعل البسیط من قبیل اضافۃ الشیء الی نفسہ وملاحظۃ جہتہ کاضافۃ الفعل الی نحو التصور اذ لیس ہنا معنی ایجاد الشیء الا انشاء واحد قائم بنفس الموجب وہو بملاحظۃ نفسہ یسمی ایجابا وبملاحظۃ متعلقہ بالفعل یسمی وجوبا وبجعل الاضافۃ فیہا بینہ کانا بقدر وجہا یستراح بہ عن ملاحظۃ الجہتین وبما ذکرنا کلا او جلا یتضح المقصود والاحکام الوضعیۃ علی القول بجعلہا لا بد ان تکون من القسم الاخیر بان تکون عبارۃ عن انشاءات خاصۃ قائمۃ بنفس الحاکم وان لم تکن من سنخ الطلب کما من قبل الاولی بان تکون حقیقتہا خارجۃ عن الانشاء قائمۃ بغیر الحاکم کالتبانی القائم بالجسم فان جمیع الموجودات احکام بہذا المعنی حقیقۃ محکومۃ کذلک بما یشبہ وضعہا بجعل الشارع الا ان یقتضی فی اخراج سائر الموجودات باعتبار التبعیۃ فی الشرط کما یشیر بما تقدم من بعض من تقسیم یحکم بالشارع الی تکلیف ووضع فاعرف ذلک **فاعلم** ان الموجود فی غیر واحد من الطلبات ان الاول الی المشتمل ثلاثۃ **احدہا** اختصاص الحکم الشرعی بالتکلیفی وعدم کون الوضع حکما وتخصیص المبحث الی المشہور وذہب الواحد الی ان المحققین منہم بین من یقول باستلزام الحکم التکلیفی ومن یقول برجوعہ الیہ فان معنی سببیۃ الدلوک وجوب الصلوۃ عند **الثالث** ان حکم شرعی وبیان الحکم التکلیفی کل من الوضع والتکلیف حکم مستقل وہو ظاہر الحاجبی والعضدی والمحقق الشریف والباغنوی وستدنا فی المفاتیح وقد بالغ المحقق جمال الدین حیث عد من الاحکام الشرعیۃ نحو طلاق بغیر ثلاث جمعا وہذا مبنی علی ما تقدم بناء علی تفسیر الحکم بالخطاب کما تقدم واما بناء علی کون الحکم عبارۃ عن مدلول الخطاب لا نفسہ لا اظہر ہو القول الاول لاختصاص مدالیل الخطابات الشرعیۃ من الاحکام فی التکلیفیۃ **والظاہر** ان ہذا امر مبنی علی نکتۃ لم اجد احدا تعرض لہا بعد تتبع الفاضل الوضعیۃ کلامہم مبنی علی نفس الحکم بالخطاب بعد الفحص عن التخصیص بحکم لم اجد مصرحا بشمول الحکم الوضعی غیر ما عد من ما خرج عن اصحابنا المحققین کصاحب المفاتیح وصاحب الاشارات وصاحب المحصول والعضدی وغیرہم فاہم مع تفسیرہم الحکم الشرعی بنفس الخطاب ذہبوا الی ہو مر التکلیف والوضع لنا علی ما اخترنا انک عرفت ان الحکم سواء کان من سنخ الطلب او من سنخ غیرہ لا بد ان

يكون نفسا من الانشاء قائما بالحاكم وهو لا يتعقل في الخطابات الوضعية مثل قولك الدلوك سبب لوجوب الصلوة شيئا سوى الاخبار بالتسبيب عن الدلوك وشيء منها او الاخبار والخبر ليس حكما لانه نفس الاخبار داخل في الخطاب بدون صفات الحاكم وانما الدلوك هو حكم بالمعنى المستدل لا المعرف كما اعترف بذلك معظم القائلين بثبوت الاحكام الوضعية حيث قالوا ان نفس الجعل من صفات الحاكم وانما الدلوك حكما بالمعنى المعرف بل بالمعنى المستدل واما الخبر بوجود التسبيب والمثالي المشار اليه فقد صرح بان الحكم عبارة عنهما دون الخبر والمخبر عنه او اشبههما وان الخبر بجنسه لانه التسبيب من صفات الدلوك فكيف يكون حكما قائما بالحاكم نعم هو حكم المحكوم به في نفسه خبر به وهو غير منكر فان اراد ان الامور الوضعية معانيها مغايرة للخمسة المعروفة للخبر عن موضوعاتها الواقعية فهو مسلم بل عين المدعى لانا نفرق بان التسبيب والشرطية من الصفات القائمة بالاشياء الخارجية مستفادان من الخطابات الشرعية واما الخطاب كالاخبار بوجود الدلوك سببا لوجوب الصلوة او الزاما كما في قولك اذا دلكت الشمس فصل او اداء انها احكام قائمة بالحاكم تظهر الخمسة فهو ممنوع بل هي كذلك لا بطريق كان تلك الامور معفوات قانونية تنعقل بعد تعقل هذه الاحكام الخمسة وقت كذا او حال كذا قائمة بها فما من حال من الاحوال الخارجية يكفف بذهن كونها احكاما شرعية مع ان مفاد الحكم ان يكون قائما بالحاكم ومن المتأمل فيما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره الاخرون قال التبريزي في الحصول واما الوضعي فهو عبارة عن اقسام اربعة التسبيب والشرطية والمانعية والعلامة لان الحاكم قد يجعل الشيء سببا لاخر فيكون حاكما بسببيته وقد يجعله شرطا فيكون حاكما بشرطيته وقد يجعله مانعا فيكون حاكما بمانعيته وقد يجعله شرطا فيكون حاكما بشرطيته وقد يجعل لا شيء فيكون حاكما بانتفاء ذلك كما جعل الزنا والسرقة سببين موجبين للحد بقوله عز وجل والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ثم قال الكلام الان في ذكر كل من هذه الامور المذكورة مثالا قلت ان اراد بجعل الشيء سببا الحكم بالاقتران بسببيته له فقد عرفت انا لا نجعل بهذا المعنى لهبل حكما شرعيا بالمعنى المشايع نعم هو حكم بالمعنى المستدل الخارج عن محل النزاع كما اعترف به في كلام المتقدم وان اراد به الجعل بمعنى اخر بلا لان يكون من سنخ الاحكام فنحن لا نتعقله فعليه البيان حتى نتكلم فيه نعم يحتمل ان يكون مراده ما سنبينه في مختتم الكلام ثم انا ذكرنا من المثال الخبر مبني على اصطلاحه لان قوله الزاني والزانية الخ ليس فيه جعل سببية بل الجعل هو التكليف بالجلد عند الزنا نعم ينتزع من هذا الجعل مفهوم السببية للزنا كما ينتزع مفهوم الطالبية فقد تعرف مفهوم المطلوبية للجلد ولو سقى المفاهيم الانتزاعية احكاما مجعولة فهذا مما لا يشتهي اشياع لكنه بوجب القول بطفح احكام كثيرة بل غير متناهية في كل خطاب تكليفي بل في فعل المكلف في زمانا ومكانا وحالا وغير ذلك من الخصوصيات وبطلانه اظهر من الحصر المصرح به في كلام جل القائلين بالاحكام الوضعية وكذا يبطل الفرق بين الامور المذكورة وبين سائر الاضافات كالطالبية القائمة بالحاكم والمطلوبية والفاعلية القائمين بالفعل بحكم العقل ولو فرض التزام بعض بذلك كما سيجيء بنذكاره بحيث جعل جدوده الموضوعات المستنبطة الشرعية من الفقه معللا بعلل انحصر الحكم الوضعي في نحو القائلين بالحكم الوضعي كما يرشد ذلك اليه في شرح الوافية تعريضا للشهيد العتيد واما من زعم ان الحكم الوضعي هو الحكم التكليفي على ما ظاهر ولم ادر ان كون الشيء سببا الواجب هو الحكم بوجوب الواجب عند حصول ذلك فطلانه غني عن البيان اذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له ادنى مسكة والتكليف لا يتعلق الا بفعل غير الوضع والكلام انما هو في نفس الوضع والجعل والفرق بالجعل فقول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة والحيض مانع منها خطاب وضعي وان استتبع تكليفا وهو ايجاب الصلوة عند الزوال وتحريمها عند الحيض كما ان قوله انظر الصلوة لدلوك الشمس وهي الصلوة ايام اقرائك خطاب تكليفي وان استتبع وضعا وهو كون الدلوك والاقراء سببا ومانعا **والحاصل** ان هناك امرين متباينين كل منهما غير الحكم فلا يغني استتباع احدهما للاخر عن مراعاة حدود الاحكام انتهى كلامه رفع مقامه **واجابر الاستاد** ام فلم ار عن هذا الكلام بعد تفتيش بالغ **اقول** لو فرض تفسيرها كما يحكم تكليفي وضعي بالنسبة الى عبده لوجد من تفسير صدقها ذكرنا فانا نقول لعبده اكرم زيدا ان جائك فضل يجد المولى من تفسيرا انشاء واثنين وجعل امرنا عندها وجوب اكرام زيد عند مجيئه والاخر كون مجيئه سببا لوجوب اكرامه وان الثاني مفهوم منتزع من الاول لا يحتاج الى جعل مغاير لجعله وكالبيان مخالفا سيرد لهذا اشتهر في السنة الفقهاء سببية الدلوك وما غيره الحيض ولم يرد من الشارع الا انشاء طلب الصلوة عند الاول وطلب تركها عند الثاني فان اراد بانها بمعنى منهوما فهو لا يضر من ان يخفى كيفيتها مجعولان مختلفا الموضوع وان اراد كونها مجعولين بجعلين او بجعل واحد على التوجيهين المذكورين للاول المذكورين بجعل واحد فالوجدان شاهد على ان السببية والمانعية والشائبين اعتبار ان منتزعان كالمسببية والمشروطية والممنوعية مع ان قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة ليس جعلا للاخبار باستتباعها كما ذكره

بل ھو لغیار من تحقق الوجوب عند الدلوک **قلت** الظاھر ان السؤال والجواب لیسا نصا بقدر ما یفید ان مفاد لات المفھوم المحصل من کلام المستدل ان الخطاب المشتمل علی الوضع مغایر للخطاب الوارد فی التکلیف وان القول بان الحکم الوضعی غیر الحکم التکلیفی باطل بالبداھۃ وان کلا من الوضع والتکلیف منتزع من خطاب اخر وھذه المطالب الثلاثۃ لیس شیء منھا بالاشارۃ ولیس فی کلام صریح او ظاھر فی ان الحکم الوضعی والتکلیفی مجعولان بجعل واحد او بجعلین مغایرین فی ضمن خطاب واحد کما انہ لا دلالۃ فی کلامہ علی ان قول الشارع الدلوک لوجوب الصلوۃ جعل للایجاب استئنافا بل علی ان قولہ ھذا مستتبع للتکلیف ومنشأ لانتزاعہ کالانتزاع عن الاستتباع فالانتزاع اکثر من ظھوره فی استتباع الجعل وبینھما فرق واضح فالاولی ان خطابا بالوضع ینتزع منہ التکلیف کما ینتزع بجعل التکلیف لا ان ما ذکرناہ من ان شیئا من ھذه المطالب الثلاثۃ لیس بمردود عند النقاۃ کما انہا لیست بمرادۃ للمحققین **ثم قال** الاشاعرۃ ما ظاھر ھذا کلامنا فی ان الامر لا معنی لکون السببیۃ مجعولۃ فھنا نحن فیرجع بتکلم الامر بجعل مستقل لکنا قد بینا ان الاستقلال من جعل الدلوک سببا لوجوب الصلوۃ خصوصا عند من لا یری کالاشاعرۃ انما الاحکام منوطۃ بالمصالح والمفاسد الموجودۃ فی الافعال لا الانشاء الوجوب عند الدلوک والا فالسببیۃ الغائمۃ بالدلوک لیست من لوازم ذاتہ بان یکون فیہ معنی یقتضی ایجابہ الفعل عند حصولہ لو کان لم یکن مجعولۃ من الشارع ولا یعقلھا ایضا صفۃ وجدھا القائم بھا بل الحاصل المعقول المنسوب لا لمنصوب شیئا المستفاد والمستفاد انتھی کلامہ بتلخیص **اقول** فلا وخفاء ما ھو المراد من ھذا الکلام المشتمل علی التحقیق اللطیف حیث ذکر انہ غیر مرۃ ان الجعل الذاتی بالاحکام لا بد ان یرجع الی نحو من الانشاء القائم بالحاکم ونحن لا نعقل فی الخطابات التی یستفاد منھا الوضع کقولہ تعالی اقم الصلوۃ لدلوک الشمس من الانشاء والجعل الحکمی سوی جعل الوجوب للصلوۃ عند الدلوک فکان ما قدمناہ بالنیابۃ عنہ العبارۃ یجری ویجری فی الشرح قبل المتن ھذا ملخص ان یقول انا الخطابات المشتملۃ علی الوضع فی العربیۃ انما معانی الانشاء الطلب والاذن وانفع شیء فی تقریب المقام ھو ملاحظۃ النقل بان الجملۃ العربیۃ التی منھا جعل الالفاظ علی المعانی فان قول القائل وضعت ھذا اللفظ لھذا المعنی علی النحو بعد المناسبۃ انشاء لعلاقۃ جعلیۃ بین اللفظ والمعنی ضرورۃ ان صیغۃ الماضی ھنا غیر مستعملۃ فی الاخبار عن امر واقع او مستقبل بل مستعملۃ فی انشاء الوضع بجعل واحداث الصلاحیۃ فالوضع کالتکلیف انشاء قائم بالحاکم مستتبع لاثر قائم بغیرہ وھی السببیۃ والشرطیۃ مثلا نظیر استتباع الایجاب القائم بالموجب صفۃ تقرض الفعل الواجب تقوم بہ فکل من الوضع والتکلیف بحکم بمعنی الانشاء قائم بالحاکم مستتبع لاثر قائم بغیرہ فقولہ دام ظلہ الامعنی لکون السببیۃ فیما نحن فیہ مجعولۃ الخ ولا تنقلھا صفۃ فیہ بعض المؤاخذۃ ثم لا معنی لکون السببیۃ مجعولۃ فی قولہ تعالی اقم الصلوۃ لدلوک الشمس لان الحصول بھذا الخطاب لیس سوی وجوب الصلوۃ واما السببیۃ المستفادۃ منہ فھی امر منتزع منہ نحو انتزاع الفوقیۃ ان یکون الحاصل منہ مطلوبا ومن البین انہ لا معنی لعد المفاھیم المنتزعۃ من جعل الحکم مجعولۃ حتی یتکلم فی استقلال جعلھا وعدمہ ولعل المراد بقولہ فیما نحن فیہ واما نحو قولہ الدلوک سبب لوجوب الصلوۃ فظاھر ھذا الخطاب بدقۃ لا یقتضی جعل شیء تکلیفا او وضعا لان ظاھر الاخبار عن السببیۃ بعد انشاء الدلوک موجبا للفعل مع استجماع شرائط التکلیف فلا جعل فیہ والخطابات الشرعیۃ المستفادۃ منھا الاحکام الوضعیۃ لا تنفک عن القسمین فاما ان یکون من قبیل اقم الصلوۃ لدلوک الشمس او من باب الدلوک سبب لوجوب الصلوۃ ولا معنی لجعل السببیۃ فی شیء منھما کما عرفت ثم لو بنی علی مذھب الاشعری من عدم ناظر الاحکام للمصالح الواقعیۃ وجب جعل نحو قولنا الشارع الدلوک سبب لوجوب الصلوۃ علی الانشاء یقیم ویجری نحو جعلت الدلوک سببا او نحو العدل دلیلا لان الحمل علی الاخبار عن الواقع کذبا والغیر لبناء علی ھذا المذھب واما بناء علی مذھب العدلیۃ من ان للاحکام وضعا وتکلیفا للصفات الواقعیۃ فلا ضرورۃ الی صرف الغیر عن ظاھرھا الی الانشاء لان وجوب الصلوۃ عند الدلوک لا یتوقف علی ھذا المذھب الی صفۃ ما ینتزع عن سابق الازمان فالمتبادر الدلوک مقتضیا لحسن الفعل الملزم بکون بھا الدلوک سببا فثبت لہ صفۃ السببیۃ بھا **والحاصل** انا لو بنینا علی مذھب الاشعری کانت معنا من الخطابات الشرعیۃ الواصلۃ الینا الخبریۃ وما یجری مجراھا مثل الطھارۃ شرط للصلوۃ الخطابات المتضمنۃ للتکالیف وھذا کذا وھا لکذا الحکام وضعیۃ منتزعۃ من الانشاءات الوضعیۃ الغائبۃ لانشاءات التکالیف قائمۃ بالحاکم واما علی مذھبنا من عدم دوران الاحکام وضعا وتکلیفا عن الصفات الکامنۃ تحصل الحکم الشرعی منھا التکلیفی یکون الخطاب الوضعی اخبارا عن الصفات الواقعیۃ او عن الامور الانتزاعیۃ من التکالیف ولا یذھب علیک ان قولہ دام ظلہ خصوصا عند من لا یری ان للاحکام الخ خبر مبتدا لھذا الفضل لان المحصور المحوظ فی ھذه العبارۃ ناظرۃ الی انکار کون السببیۃ مثلا صفۃ بحلوفیہ ثم فالسببیۃ احد القسمین المذکورین من الخطابات

الوضعیۃ

الوضعية وهو ما كان من قبيل لزم الفعل لدلوك الشمس الاشتمال على التكليف عند من يقول بحال الخصوصية وعلى
واضح اذ على القول بانا نطالب الاحكام امكن دعوى عدم تعرض الدلوك لمتعلق الطلب كما وجد لهذه الدعوى على القول بعدم الانطالب
فانكار جعل السببية في مثل هذا الخطاب لدفن على مذهب الاشعري من مذهب العدلية واما ما نكرناه فانما هو في القسم الاخير
اعني ما كان من قبيل الدلوك سببا للاشتمال على الاحباء فان الامر بالعكس لان انكار استفادة جعل السببية منه وفق
بمذهب الامامية من مذهب الاشعري كما عرفت وجهه ثم ان بعض الاكابر استدل على بطلان اقتضاء الاحكام في التكليفية
لاقتضاء لها بجعل النزاع فقال وكان حاصل ما قالوا ان الحكم الوضعي والتكليفي مختلفان من حيث المفهوم ومن حيث الدليل ومن حيث
الشرط ومن حيث المحل فلا وجه لارجاع الوضع الى التكليف والا لزم اقتضاء الاحكام في الثالث لرجوع الحرمة والوجوب الى الحكم في
كالندب الكراهة قلت قد عرفت ان مدعى الاقتضاء لا يدعي اتحاد مفهوم الوجوب ومفهوم السببية ونحوها بل يدعي
اتحاد تركيبها في المنشأ من الناس من ذهب الى رجوع الوضع الى التكليف وهذا غير صحيح في الاتحاد المدعى فكما ظهر مما
اذا كان المراد بالوضع والتكليف خطابهما لا نفسهما لان القول بالرجوع ح ليس بذلك البعيد اذ لا معنى لرجوع خطاب الى خطاب
الا من حيث ملاحظة الغرض المقصود ومن الواضح ان الغرض من قول الشارع الدلوك سبب لوجوب الصلوة ومن قوله لزم الصلوة عند
واحد وانما ذكر من اختلاف الوضع والتكليف شرطا فهو انهما غير واضح لان الوضع انما يتبع لشرائط التكليف ولذا لا يختص
الخطاب الوضعي الشرعي بحق العمد دم والبهائم ودعوى عدم التعرض في مثل حق الصبي والمجنون مدفوعة بوجوب مراعاة حال
البالغ والافاقة ولا حال لهما فان المجنون من لا يرجى افاقته فلم يقم دليل على التكليف لم يتعلق عليه خطاب الوضع ايضا وعن
جميع ما ذكرنا يعرف النظر في سائر ما ذكره رحمه الله العادي بقي شيء وهو ان بعض المعاصرين نقل عن بعض المحققين
المتأخرين مثل جريان الاستصحاب على القول بجعل الاحكام الوضعية وعدم الجريان على القول بعدم الجعل عند من يرى
امتناع من الاستصحاب بالاحكام الشرعية وهو ما سد كان الاستصحاب على هذا القول يلاحظ بالقياس الى التكليف اللازم
للوضع غاية الامر ان ذلك التكليف يكون تعليقيا والاستصحاب كما يجري في التكليف التنجيزي كذلك يجري في التعليقي على ما هو
التحقيق في محله منا فان المراد بالحكم الشرعي في مسئلة الاستصحاب مطلقا ما من شأنه الاخذ من الشارع سواء كان حكما
او صفة او شيئا اخر في بلا للبقاء مؤثر في فعل المكلف اللهم الا ان يقال الاستصحاب التعليقي الحكم التكليفي معناه الا الملازمة
الجعلية المولوية وجودها على القول بجعلية الاحكام الوضعية وفي عين التنجيزية فليس فيها حكم موجود في الزمان الثاني
حتى يستصحب فافهم والله الهادي

المقصد الاول من المقاصد الخمسة

وفيها بعض مباحث الالفاظ والنظر في امور

المطلب الاول

في الاوامر وهو جمع الامر بمعنى القول لا الفعل لان البحث عن الامر بمعنى الفعل ليس من مقاصد العلوم في هذا المقام وان جرى ذكره
في اثنائه تبعا ولذا انحصر بحثه واحد على البحث في التعبدي فتبعا صاحب المقالم في هذا الجمع والاولى تركه لعدم تعلق غرض الاصولي
ببيان اقسام الامر مع ما فيه من المؤاخذة المنقولة من ابن الاثير والتعبير تبعا بادعى من ان فعل يجمع على فعول كالوقت على الوقوف
ولا يجمع على فعل دائما فواضح مما يجمع بذلك فلا حاجة لوجوب بعض المحققين لهذا وميله عنه الى فعلان فلا حاجة لاصراره على
سبيل المجاز من باب اسناد الشيء الى المحل لا الذي يصح على جواز بناء الجمع من المجاز ان قد سبق انه علائم للوضع انكارا صرفا لذلك
حتى جعلوه علامة الحقيقة وانكان على خلاف التحقيق نعم لو جعل ذلك من الاستعارة التبعية سلم من هذه المناقشة لعدم كونه
مجازا على التحقيق المتقدم في بابه الا ان بين لا فرق بين الاستعارة والمجاز المرسل او العقلي في بناء الجمع منه جوازا او منعا وفي هذا
المطلب ابحاث في ضمن بلايا بلا بعثة مادة الامر جاءت في الاستعمالات لمعان فنسأل الحاجة الى تعيين حقيقتها عن مجازاتها
حتى ينفع فيها الشمول على تلك المادة بحق دامن الغريزة من الخطاب الشرعية كما يأتي وان كان البحث عن المواد لا يتعلق به كثير
غرض للاصولي منها القول المخصوص من العدد من الكلام الذي اختلف في نفسيره الى اقوال ثلاثة وهذا الاطلاق اكثر شائع وفيها
طلب الفعل على وجه الاستعلاء سواء كان بالقول ام لا وهذا الاطلاق على شيوعه انما عثر عليه من تعرض له سوى بعض من يعول
عليه مناشئ في نحو القاموس ومنها الفعل والصنع نحو انجبين من امرأته اي من فعله وصنعه وتمثيله بقوله ثم مضى لامره
ويجري في الجميع امر كما سيأتي من بعض ليس في محله ومنها الفعل العجيب نحو قوله ثم لما جاء امرنا كما ذكره بعض المحققين وفيه
نظر ومنها الشان نحو وما امر فرعون برشيد ويمكن ان يجعل من ذلك قوله ثم انجبين من امرأته ايضا ومنها

احوال بني امر فلان مستقيم اي حاله منتظم ذكرهما بعض في الاولى الافتقار على احدهما **ومنها** الحادثة كما في الناموس **ومنها** الفرض نحو اجتنك لامر **ومنها** الشئ كما يقال شغلني امر وجرى على اليوم كما يمكن اجماع سابقة اليه **ومنها** الفعل نحو ستعرف امري وهي يمكن ارجاعها الى القول كما ذكره في غاية المرام بدليل قولهم اتمر امره اذا اراد شيئا ان يقول لم يكن يمكن **ومنها** الشأن **ومنها** الفعل الخاص سواء استعمل في الطلب او لا **ومنها** المصدر وهو التكلم بالقول المخصوص وهذه الاربعة ذكرها بعض متعاقبا عليها بعد القول المخصوص وهذا يظهر للتتبع استعمالات اخر مغايرة للاربعة عشر لكن الظاهر انها لا تخلو المغايرة المشابهة لان يدخل بعد **احدها** المعنى المعلوم الذي يتعقبه الناس **والثاني** المعنى الامر الذي هو القول المخصوص **والثالث** الطلب الصادر من العالي **والرابع** الفعل المشترك بين الباقي فلا يمكن القول باندراج تلك الاربعة تحت ذلك الجامع لانه ليس مطلق الفعل او مطلق الشئ والا لزم القول بعدم كونه موضوعا للخصوص المعنى المقصود بل للقدر المشترك بينه وبين الكل وهو باطل بالبداهة ولان ذلك الجامع معنى جامد لا يصلح للاشتقاق فمن ضرورة القول بان لفظ الامر بالمعنى المذكور يتصرف باعتباره معناه الحقيقي بل باعتباره معناه المجازي وايضا يلزم ان يكون استعماله في المعنى المقصود مجازا وضعيا وان يتبع سقوطه ما عن الامد وجاز مرتين لكونه معنى بين القول المخصوص والفعل لما بينهما من العهد وبينهما معنى الالتزام بما تبين في خصوص القول بعدم جواز الاشتقاق بالنظر الى المعنى الموضوع له معتدا الى عدم صلاحية ما جعلوه جامعا للمشتقات الجامع المتوهم في المقام امور ثلاثة اما بعد الشأن والصفة ومفهوم احدهما والكل باطل لان الالتزام بهذا التكلف انما كان لاجل الاستراحة عن تحقق الاشتراك والمجاز فمن غير حاصل لان استعمال الامر في الشئ اينما يثبت فانما ان يقال باشتراكه بينه وبين ذلك الجامع وهو كون على ما فرض ويلزم ان يكون مجازا وكما يمكن القول بالاشتراك المعنوي كذلك يمكن القول بالاشتراك اللفظي والشئ اعم من المفاهيم المزبورة فلا يمكن جعل من معتادية فيها وارجاع الشئ الى الشأن في موارد استعماله مع انه لو سلم امكان ليس بادلى من العكس وانكان لزعم تمام القبايل فهو واضح مناقشة كما لا يخفى ثم لو جعل الجامع هو الشئ امكن وكانا وجه لان خواص الحقيقة غير الخواص منها في المفاهيم المذكورة وكذا ذهب بعض المحققين في حكم المتابعة الى اشتراك لفظ بين القول والشأن والصفة فجعل القول والشأن كلا منهما في عرض الاخر ولم يجعل الشأن فردا مشتركا بين القول وغيره لكن نبه بما قلناه من عدم مساعدة الوجدان على جعل استعمال الامر في القول منتزعا من الامر بمعنى الشئ من باب استعمال الكلي في الفرد وايضا قد سبق في طريق الوضع ان العلاقة المعتبرة باختلاف المعتبرين دليل على حصولها واعتبارها على عدم اندراجهما تحت الجامع وعدم اتحاد ملاك الاستعمال فيهما وان لم يدل على اشتراك اللفظ بينهما لفظا كما ذهب اليه غير واحد حيث جعلوه دليلا على الاشتراك كل ذلك مع الاغماض هنا في المقام من دعوى كثير من الائمة الاتفاق على كونه حقيقة في القول بخصوصه مشتركا بين القول بعد وضع الامر بخصوص القول وانه موضوع لمفهوم مشترك بينه وبين ما عداه دون المسئلة قولان اخران احدهما الاشتراك لفظا وهو ذهاب الى السيد وجمع من المتقدمين والثاني الحقيقة في القول خاصة ومجاز في ما عداه وهو المشهور وعليه الاكثر وذهب الى اكثر المحققين والاظهر عندي هو الاشتراك بين القول والفعل الجامع بين سائر الاستعمالات وفاقا لبعض المحققين لما على ذلك شيوع الاستعمال المشهور في الفعل والشأن والحال وما اشبهها على حد استعمال اللفظ في الحقيقة من السلامة من المنازعة والخلو عن الطائف والنكات الموجودة في المجازات مع عدم ظهور علاقة ظاهرة بينها وبين القول معتد بها لاستعمال يندرج المسئلة في حكم مفهوم المعنى الذي لا خلاف معتدا به في كون الاستعمال فيه دليلا على الحقيقة كما اسلفنا تحقيقه في محله لان الالتزام بمجازية بقية معاني القول يكون مجازا بالحقيقة المقطع بعدها حقيقة اخرى لمادة الامر حتى بالحظ العلاقة المعتبرة في المجاز بالقياس اليها **واعجب شئ في المقام ما نقل عن بعض الاعلام** من ان العلاقة هي الشابهة في القدر من الفاعل لان هذه العلاقة موجودة في اسماء الاجناس كلها فلا بد من الالتزام بتعدد الدال بعضها على بعض كالدلالة الضرب على الاكل مثلا بملاحظة تلك العلاقة معتدا به في عدم اختصاص القول المخصوص بدليل لا يجري في الفعل والشأن مثلا وعدم انصراف الذهن عند التجرد عن القرينة كما في قولك زيد يحسن امره ممنوع بل الظاهر عدم الذهن بينهما ابتداء وبعد التتبع في موارد الاستعمال ان وهو علاقة الاشتراك وبهذا يخرج عن حكم اصالة العدم الوضع معتدا به الى معارضة باصالة العدم معنى اخر بقي شئ وهو ان بقي اصالة العدم ملاحظة العلاقة سليمة عن المعارض هذا هو الاستدلال الصحيح عندنا وقد يتوهم منع استعمال الامر في الفعل بادعاء موارد استعماله فيه كقولك ثم وما امرنا الا واحدة كلمح البصر الى القول بعدم التكلف كما لا

بقوله تقول انما امرته اذا اراد بشيء ان يقول لشيء كن فيكون وهو نقض بالاجماع لان الاستعمال فيما عدا القول غير محصور فالفعل كما في الامر المذكورة وانكاره رأسا مكابرة للبديهي وهو كاف في المدعى اذ المقصود في المقام اثبات الاشتراك في الجملة وتزييف كون الامر متواطئا بين القول وغيره اد حقيقة ومجازا واما تعيين المعنى المقابل للقول فباقي الكلام فيه وقد مما ذكرنا ظهر ان المقام ليس مما يرجح فيه المجاز على الاشتراك لاختصاصه بما لا يستلزم ترجيح المجاز فيه بل الحقيقة اذا كانت الحقيقة المجهولة هذا وربما استدل على الاشتراك باختلاف الجمع وقد عرفت ضعفه لان غاية ما يدل على الاختلاف بطلان الاشتراك المعنوي واما ثبوت الوضع للمعنيين فلا بد فيه من الفاس دليل اخر من اصل او اماره **حجة القول** المشهور بادر القول عند الاطلاق وقد عرفت ضعفه ومنع التبادر عن الفعل بقال ما امر زيد بل فعل وغيره ان التعريف والاشتقاق انما يلحقان لفظ الامر الدال بالمطابقة على معناه القول او الطلب بناء على كونه حقيقة في الاخرين معا واما الامر بمعنى الفعل فهو اسم جامد لا يلحقه التصرف والترخيم ذلك مع ان لفظ الفعل مما يتصرف فيه هو ان الامر موضوع للحدث بملاحظة نفسه وتقرره ولفظ الفعل موضوع له من حيث صدوره عن الفاعل ومن الواضح ان الحدث اذا لوحظ بالحاظ الاول يكون كالجامد وعدم التصرف وانما يتصرف ملحوظا بالحاظ الثاني بخلاف ما يعرضه بعض التغيرات بكون المراد به غير القول ويصح سلبه عن الفعل ولذا لا يجوز سلب مجرد عن الهيئة فلا يقال للفعل ليس بامر بل لانه من باب نفي احد المترادفين واثبات الاخر واستدل بعض القوم على التبادر بما لا يجوز الا ان الفعل وحاصل ما ذكره بعد ادعاء تبادر القول عند الاطلاق وعدم التبادر عن الفعل كما يقال ما امر بل فعل انه لو كان حقيقة في الفعل لصح الحمل عليه على كل فعل مثل الاكل والشرب بصح الاشتقاق منه كما يصح الاشتقاق من لفظ الفعل كما انه بمعنى القول كذلك يقال امر بامرنا مورد كما يقال قال يقول قائل ومقول **اقول** وقد ذكرنا في الجواب عن عدم التبادر بظهر ما فيه من الاشياء وقد الان نزيد من قال بان حقيقة في المعنى الاسمي اعني نفس الفعل من حيث ملاحظة نادر وهو حاصل الفعل المصدري كما ان الفعل كالشغل والحبض وكذلك لفظ الامر اطلاقان يراد بهما احدهما المعنى المصدري وثانيهما ما يحصل من المصدر ومن البين ان الاستدلال انما يتم اذا يراد بالامر المعنى الاول دون الثاني فانا نختلط عليه الامر ثم ان التصريف انما يلحق لفظ الامر بمعنى الطلب او بمعنى الحدث المصدري كما بلاحظ القول المخصوص من معنى المصدر لا تر غير صالح للاشتقاق كما تقدم ولم يدل احد بان الامر حقيقة في مدلول قوله تعالى وما امر فرعون برشيد حتى يكون معنى امرنا امر معنى فان قيل فمن هذا الكلام خلط بين ثم ان القائلين بالاشتراك اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الاخر المعنى المقابل للقول هو الفعل وقيل انه مشترك بين القول وبين الشان والغرض وادرج الفعل في الشان وهو منقول عن ابي الحسين البصري ونقل عنه في المنهج الاشتراك بين القول وبين الشيء والصفة والشان والطريق وقيل هو خيرة المعارج بهم والاظهر ما ذكرنا من كون حقيقة في القول المخصوص وما بهم المعاني المذكورة لان منها ما يمكن ارجاعه الى البعض ولعل الشيء قد تقدم ان الاشتراك المعنوي فيما لو تعدد المستعمل فيه كان احدهما جامعا بين الباقي واولى من الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز واما الوجه الثالث الاقل من ذلك الجامع لغاية القليل فلا ان استعمال الامر في المعنى المصدري ليس باعتبار كونه من معاني الشيء والام بل لخصوص التصريف ولعل هذا معلوم لا شبهة فيه وكذا الحال في القول المخصوص والطلب ثم الظاهر ان كلا من الحدث والقول معنى حقيقي للامر وانكان اطلاقه على القول الكاشف عن الطلب مبنيا على ضرب من التجوز في ابتداء الامر الا ان في العرف صار حقيقة في ذلك القول فلفظ الامر من الالفاظ المشتركة بين المعنى الوصفي وهو المعنى المصدري والاسمي وهو القول المخصوص نظير اشتراك لفظ السيل والحيض بين المصدر بين الماء والدم المعهودين وبين مصدر السيلان والحيض مضافا الى اصالة الاشتراك بل الظاهر ان معنى الامر عرفا هو المعنى المصدري حاصة منزاعا عن الطلب القولي واطلاقه على نفس القول بملاحظة نفسه لا بملاحظة صدوره من الامر ليس الا كاطلاق سائر المصادر فان المصدر يستعمل في المعنى الذي يعبر عنه بالمفعول المطلق وطرقا بني ضربت ضربا وهكذا وهذا ليس مبنيا على اشتراك لفظا كما يظهر بالتامل واما الفعل المعهود بين النحويين فقد مر من الاطلاقات نادر العرف كما فصله بعض الافاضل في غير محله اذ الظاهر انه من مصطلحات النحويين وربما يظهر لبعض القرى ان الامر بمعنى القول انما هو من اصطلاح العلماء وليس من مصاديق العرف واللغة وهو ممنوع واضح اذ الظاهر ان الامر في العرف مثل من اقسام الكلام كالمستعمل الكذب ومثل لفظ الكلام فانه حقيقة عرفا فيما يتكلم به كما ان حقيقة في المعنى المصدري ايضا كالامر بالتقوى والصدق والكذب حقيقة عرفية في معنيين احدهما الحدث وهو المعنى المصدري والثاني الاثر المخصوص من الخبر والانشاء فانهما ايضا كذلك فقد اتضح ان المعنى العرفي للفظ الامر في خصوص المصدر كما يظهر من القرى بجعل القول المخصوص من مصطلحات العلماء غير

واعلم ثم قلنا تارة هذا ظاهر كلمات القوم ان معناه المصدري جنس مغاير للقول المخصوص لان القول بهذا المعنى جنس لهذا المصدر الجنس تحته انواع متعددة من معاني الامر بلا حاظر نفسه وكونه اسم جامد وتثنيته تقريب بعض القول المخصوص وهو الطلب الصادق بالقول لكن الاضافات ما ذكرنا من الحلاف تارة على المصدر واخرى على نفس القول امر غير خفي ويدل عليه مؤاخذة الكل والجل على التعريف المذكور بانا لا نسلم القول ومنشئ بالطلب غير مطرح وعما يؤيد كون القول معنى حقيقيا للامر بمعنى اصطلاحيا ان الداعي الى البحث وعمدة الامر كما صرح به بعض اشتمال الكتاب والسنة على هذا اللفظ وواضح ان هذا الدليل لا يساعد لبيان معناه الاصطلاحي مع ان البحث المادة والهيئة على نسق واحد وسنحقق ان الكلام في الهيئة انما هو في المعنى الحرفي كل ذلك سنأتي الى ما في احتجاجاتهم على الدعاوى الاتية من التعليل بالامارات العرفية **وكيف كان** فان بنينا على ما قلنا فالامر كما ذكرنا من اشتراك الامر بين القول المخصوص والمعنى المصدري اعني التلفظ بذلك القول حتى انه اذا قيل امر بامر اجمل على انه تكلم بالقول الدال على الطلب واما نفس الطلب فالظاهر ان الاستعمال فيه بناء على ذلك منسبك من القول فيكون مجازا لا محالة بناء على الاشتراك الا ان يقال ان احد الاشتراكين لازم اما الاشتراك بين القول والمصدر بين القول والطلب لا تقاسيا لا يقتضي الاشتقاق من نفس القول كما عرفت فلا بد من الالتزام بالاشتراك او القول بان اشتقاق الامر المأخوذ من الامر بمعنى الطلب مجاز وهو بعيد بل الظاهر لان الاشتقاق والتصريف من المبدء المجازي مع عدم معهودية تغير في العرف والتفرد به غير واحد الى عدم جوازه حتى جعلوه من علائم الحقيقة كما مر غير مستنكر هنا لان كل احد يعلم بان تصاريف الامر ليس كذلك وان بنينا على ان القول حقيقة لمعاني اصطلاحية كاللفظ والتثنية والجمع والعام والخاص والجمل واضرابها تعين ان يكون معناه المرئي هو الطلب خاصة اذ ليس لحقيقة اخرى صالحة لاستناك الامر الى الطلب والارادة المجازيين منه مجال وذلك الهادي **بل بعضهم** اختلفوا بعد الاتفاق على كون الامر حقيقة في القول المخصوص في جهات **الاولى** وهي محل وفاق فيما نحن فيه على الاول واشتراكا لفظيا بلا اختلاف بينهم في حقيقة الحدود فليس الاختلاف هنا على هذا الا اختلافا في سائر الحدود حيث ان النزاع في غير المقام يرجع الى المؤاخذة وعدمها بعد الاتفاق على حقيقة الحدود والمقام يرجع الى الاختلاف في حقيقة الحدود من حيث مراعاة بعض الاشياء فيه شطرا او شرطا فالاولى الاقتناع بذكر مواضع الخلاف عن التحديد لا تتريح على معرفة ما هو داخل تحت المسمى او خارج **فنقول** مستدلا لما ذكرنا ان الامر بهذا المعنى عن القول الدال على الطلب هذا القدر مما اتفق عليه الكل حتى الاشعري كلا ان القول بالكلام النفسي ليس كذلك اذ الكلام اللفظي بالاذعاء الكلام اخر خارج عن اللفظ فكل من الطلب والقول معتبر في مفهوم مرجع بشهادة جل الامارات وكلها بعد الاتفاق في الحقيق سواء كان للفظ القول صيغة افعل وغيرها فتفسير المعتزلة القول بما يقول القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه سدادا ومثل على المثال لكل كاشف قولي عن الطلب يندفع بذلك جل ما اورده عليهم العلامة في النهاية وكلها الا بعد انها على جدة مراعاة الطلب اشارة اما الكاشف الفعلي كالاشارة والكتابة فليس بمراد قطعا ثم ربما يطلق على الطلب المتكشف منها الامر بالمعنى كما يأتي مرارا سيما كذا اذا وقع في عبارة لكنه بضرب من التوسع والمجاز لان الامر قسم من اقسام الكلام والكتابة ليست من الكلام واما الاشكال والخلاف فاموران **الاول** انه هل يعتبر في مفهوم الامر زيادة على الامرين ان يكون الطالب عاليا او مستعليا او لا يعتبر شيء منهما او يعتبر احدهما قولان والاظهر عند المحقق الاول وفاقا للمحكي عن السيد والشهيد وجماعة من الاصوليين وجمهور المعتزلة فيهما مقامان **احدهما** اعتبار العلو وعدم كفاية الاستعلاء وهو مشترك بين الامرين اعني اعتبار الاستعلاء اذا كان الامر عاليا بالنسبة الى المأمور **واعلم** ان المراد بالاستعلاء هنا غير الوجوب المشترع في اعتباره في مفهوم الامر كما يأتي وشرح التلفظ في القول في الاولى احالة الى الوجدان دون البيان لان الاستعلاء في مقام الطلب امر يعرفه كل احد اذا العلو شيء واظهاره شيء اخر واعلم التلفظ في القول من جملة ما يكشف عن ذلك خلافا لما يظهر من المحقق القمي حيث ان الاستعلاء عندهم الايجاب ولو مع ذكره لكان موافقا لنا في عدم اعتبار الاستعلاء لان اعتبار الايجاب يأتي مدلولا لامر صحيح كما ذكرناه كما يأتي في الكلام **لنا على الاول** التبادر وعدم التبادر عند التجرد عن طلب الداني ولو كان مستعليا واستوضح الحال بملاحظة موارد الاخبار عن الطلب العالي مع كون الغرض صرف الاخبار عنه دون ضم غرض اخر فلا يقال امر العالي بل ان امر او استعلى في سؤاله وهو دليل على اعتبار العلو في مفهوم الامر ايضا على القول بكفاية احد الامرين لزم القول باشتراك الامر بينهما لفظا لعدم الجامع بين العلو والاستعلاء كما لا يخفى وهو بديهي البطلان ولذا لا يرتاب الذهن بينهما عند الجمل بحال الامر والشك في انه حال الد

مستعمل بل يصير مثل كونه عاليا وبين عليه واحتج في المختصر وشرحه على كونه بالاستعلاء وعليه الاكثر كما مثل بان العقلاء يقبحون
الادنى بسبب اقدام المولى فلو اشترط العلو لما كان ذلك دليلا وتبعهم على هذا الاستدلال غير واحد من اصحابنا المتاخرين ومنهم بعض
المحققين وهو من غير محصل اما اولا فلان المستعلي يجعل نفسه عاليا وينزلها منزلة من هو مستعل فالعلو المعتبر هو مفهوم الامر
موجود في المستعلي ولو على سبيل الادعاء نظير اطلاق العالم على الجاهل الذي يدعي المتكلم عدم غفلته لا شبهة في ان العالم عليه
حقيقة لغوية ولو ادعاء مع ان المعتبر مفهوم العالم صغرى وقضية بناء الجهال الواقعي والصدوره فان قلت هذا انما يتم
لمن لم يكتف بالاستعلاء لانهم يقولون ان العلو المعتبر اعم من ان يكون حقيقيا وادعائيا وتكبرا قلت من يعترف
بما ذكرناه فلا بد ان يلتزم بانا استعمال لفظ الامر في طلب المستعلي حقيقة ادعائية لانا نقطع وهم لا يقولون بذلك بل يزعمون ان
صدق الامر صورة الاستعلاء غير مبني على شيء من التنزيل والادعاء بل هو مثل الصدق في صورة صدوره من العالي ومرجع
كلامنا الى انا لا نسلم صدق الامر صورة الاستعلاء لكنا ندعي ابتنائه على نحو من التنزيل والادعاء فيكون حقيقة ادعائية فافهم
فان هذا النحو من الصدق لا ينافي ما ادعينا من عدم التسليم بخلاف ما يقولونه فان عدم التسليم لا يجامعه كما لا يخفى واما ثانيا
فلان ذلك وان بنى باستقباح العقلاء استقباحهم القول الصادر من الداني على سبيل الاستعلاء كصفع افعل فهو مسلم بل هو من
الاستكبار والمذموم في القرآن على ابليس لعنه الله ثم ولكنه لا يجدي اذ لا مساس له بالمدعى وهو صدق مادة الامر بمجرد الاستعلاء
وكذا الوارد استقباحهم قول الداني للعالي انت مأمور بكذا لان قبح ذلك انما هو باعتبار دلالة على ان الداني نفسه عاليا بحكم
دلالة لفظ الامر على ذلك وهو عين الاستعلاء والاستكبار الطبعيين وان ربما ان اهل اللسان يعبرون عن طلب الصادر
استعلاء بلفظ الامر فيحسن استدراكه بمثل انه لم يأمرني بل استعلى علي كما لا يخفى على المتدرب بل عليك ان غاية ما يلزم من ذلك ثبوت
الاستعمال وهو اعم من الحقيقة ولو بني على ان مثل هذا التعبير من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة عطفا ومع شيوعه واستمراره
لم يبعد في المقام بل لان التعويل على ظاهر الاستعمال انما يتجه اذا لم يعارضه ما هو اقوى منه من العلائم وقد عرفت ان صحة سلب الامر
من القول الصادر من الداني على سبيل الايجاب مستعملا وهذا اصل بنا نعم يجيء ما ذكرناه في كل ما يرد في الاستعلاء
الدائرة من نفي النفي والاثبات كما اذا قيل للسيد انه ليس بانسان واخر يأمر ليس بانسان فانه لا يدع من تقديم جانب النفي بان
ان الاثبات يجري فيه ما لا يجري في النفي من الاحتمالات المبنية على ضرب من المجاز كالمسامحة والتنزيل والادعاء والتشبيه
وغير ذلك مما يبعد ويمنع وجوده في النفي رأسا وبما استدل بهذا الدليل كما من المعتمل لمن على عدم اعتبار العلو في مفهوم الامر
فهو مما استدل به على طرح المفهوم ولعل نظرهم الى ان الذم والاستقباح انما هو على شيء يرجع الى اللفظ وحاصل الغلط
اصل العرف قول الداني للعالي افعل على سبيل الاستعلاء والتغليط لا يكون الا باعتبار انتفاء الوضع وعدم العلاقة
فبان الاستعمال اغلطي لا يصلح للذم وتشبث العقلاء معنا ان الى امكان ابداء علاقة الصدق هنا وقد يستدل على عدم اعتبار
العلو وكفاية الاستعلاء بما ذكره العلامة قدس سره انه ظاهر من اطلاق الامر على طلب الداني في قوله تعالى حكاية عن فرعون انه قال
لقومه ماذا تأمرون وفي قول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازعا فعصيتني وكان من الموبخين قتل بن هاشم وفي قول
بن حمير لظالم بن موقد امرتكم امري بمنعرج اللوى وهل يستبان الرشد الا من الغد وفي قول ابن المنذر لبرد بن الهلب
لما خرجا سنان والعراق امرتك امرا جازعا فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما وغير بعيد الغض عن عدم نهوض الاستدلال
باشباه الوضع ما ذكره السيد في المحصول من ان قول فرعون كان لاستمالة قلوب القوم حين منازعة الخصم في الحضور والغلبة وكذا
قول ابن العاص كان في مقام المكاشرة والمضاحكة ولم من مثلهما وان شئت فانظر الى مشهد من
التي يقول بها تشهد بجاوزة الاشتر ونحن على ذمة الجندل وبتلك السبل الشخص بلا حد سبقه كامتصل
الان فالعراقه وابن الزبا وابن الزبي وابن معوية من جملة وهكذا جميع ما ورد من ذلك الاستعمال الذي محمول على
الاغراض الزائدة من غرض التفهيم التي يتوقف على وضع لفظ في غير موضعه الذي هذا معنى ان الى الان الاخطاء
الاستعمالات هنا منا فلعل المستدل من اعتبار الاستعلاء اذ لم يعلم استعلاء الا في ظل الوضع ولذا استدل بها من
ذهب الى عدم اعتبار شيء من الامرين كالعضدي حيث وجد الاطلاقات مجردة عن العلو والاستعلاء ودعوى ثبوت الاستعلاء
بغير لفظ الامر مسلمة لكنه دوري كما لا يخفى ولكان ان نستدل بهذه الاستعمالات على خلاف مقصود المستدل فنقول
انه لا يبعد ان مسان الابد صحيح كان قول فرعون ماذا تأمرون كان لاجل الاستعمال كما ذكره السيد فلو كان الامر غير متوقف

لطلب العالي فقد لا يحصل المقصود لانه يجوز ان يجيبوه بنحو قولهم ماذا تطلبون او تقولون او نحو ذلك او ربما يردون مما لا يليق بحالهم
فرض الاستفادة وهكذا نقول في قول عمرو بن العاص له ان كان مبناها على الفتاحكم فلو كان تحقق في طلب غير العالي لما
لم يفد ذلك على قولهم لانه يكون بمنزلة طلبت منك وقلت لك وهكذا الى سائر الفاظ الدعاء فتأمل **وثانيا على الثاني**
انه مع عدم اعتبار الاستعلاء وكفاية العلو في صدق الامر على طلب العالي بالقول لم يكن مستعملا ثم يجيء صدد فيما نظير
ما يجيء في مفهوم صيغ الوجوب وغيره فلو كان الطلب المذكور على وجه التدبير لم يكن ذلك امرا ومن ذلك يظهر فساد ما بنى عليه
الاكثر من عد كفاية العلق واشتراط الاستعلاء استنادا الى ان عدم صدق الامر على طلب العالي اذا كان على وجه الدعاء يصير
فسادين من الماموراستخفافا او على وجه الالتماس بادعاء المساواة فان خروجها عن الامر من جهة انتفاء الوجوب هي
ارادة الحتم مع عدم الرضا بالترك لا من جهة انتفاء الاستعلاء اللهم الا ان يكون المراد بالاستعلاء الايجاب كما استظهره
المحقق القمي وبتبعه الفساد غير واحد في مدلول الامر على الاستعلاء وعد التعريف لا عتبار الوجوب اصلا لكن يرد
عليهم حينئذ ان الاكتفاء بالاستعلاء على هذا المعنى يستلزم القول بصدق الامر على طلب الداني بالقول اذا لم يكن راضيا بالترك
وهو واضح الفساد وظاهرهم انهم ابتنوا عن ذلك **والحاصل** ان القول بعدم كفاية العلو وانه لا بد من الاستعلاء كما
هو صريح العلامة رحمه في بعض كتبه ان رجع الى اعتبار الايجاب من الطلب المقرون بعدم الرضاء بالترك حتى استدلالهم على ذلك
بما عرفت من عدم صدق الامر على طلب العالي على وجه الدعاء والالتماس لا ترى احدا من الوجهين غير مقرون بعدم الرضاء بالترك لكن يرد
القول بصدق الامر على طلب الداني مع عدم الرضاء بالترك وهو مما ينفي المبدأ هنر بيننا ده وان رجع الى اعتبار امر زائد على
الايجاب بطل الاستدلال المذكور لان خروج الدعاء والالتماس انما هو لاجل عدم كون العالي فيهما مستعليا بل لاجل عدكونه
مرجيا **فان قلت** ذلك هذا بالحمل لانا لا نسلم ان الدعاء لا ينافيه ان عدم الرضاء بالترك فلا بد ان يكون الايجاب بالمعنى
المذكور اعني الطلب المقرون بعدم الرضاء بالترك لان كل طالب لشيء يرضى بتركه مطلوبه سواء كان داعيا او ملتمسا الا اذا كان طلبه
على وجه التدبير فانه مع عدم الرضاء بالترك هو كونه على وجه التدبير لا على وجه الالتماس والدعاء وعليه فالجامع بين الالتماس و
الدعاء والامر ان امتاز الطلب المقرون بعدم الرضاء بالترك فمع الاستعلاء للمتكلم اذا كان وجوبيا كونه مشتملا للامر بحيث يكون
ولم يلاحظ فيه الاستعلاء انتفض ذلك بالدعاء والالتماس المتصادقين من العالي فانهما لا ينفكان عن الطلب المقرون بعدم الرضاء
هو عدم الرضاء بالترك مدفوع بان الضرورة قاضية بوجود هذا الشرط في جميع مقامات الطلب غير المتدب سواء كان العالي
او دعاء لان الالتماس والدعاء عنوانان يعرضان للطلب بملاحظة مقام صدوره بلا ملاحظة مراتب المتفاوتة من حيث الشدة
والضعف بخلاف الوجوب والتدبير فانهما عنوانان للطلب بملاحظة الشدة والضعف ولذا يدل على الاول الفوق المتصادق من
العالي وجوبا او ندبا بخلاف الاستعلاء والالتماس والدعاء فان من المعلوم المتصادق من العالي غير مبني على شيء منهما كما
سنعرفه انشاء الله فظهر انه لا بد في صدق الامر مادة على كون الطالب عاليا من ان يكون مستعليا **قلت** لو سلم ما ذكرت
من اشتمال الطلب المتصادق على وجه الالتماس والدعاء على عدم الرضاء بالترك كانا من اقسام الامر ايضا اذا كان الطالب
عاليا يجب بحكم العقل والعرف اطاعته لان عدم رضاء العالي بترك مطلوبه سببا لازما على المطلوب منه وهذا يكفي
في صدق الامر على الصيغة الدال على ذلك الطلب انا لا نعتبر في الامر سوى كون الطلب بحيث يجب عقلا وعرفا اطاعته سواء
كان الطالب عاليا مستعليا او الادنى او نازلا المرتبة عن مرتبة الادنى ولذا لا يتأمل اهل العرف في اطلاق الامر على طلب
العالي بطريق الالزام حتى يستفسروا عن انه هل كونه على وجه الاستعلاء بل يطلقون على الاحكام اللازمة المتصادقة من الموالي الى العبيد
اسم الامر من غير التفات الى احد الوجوه المزبورة فضلا عن احراز كونه على وجه الاستعلاء ومما ذكرنا ظهر ان ما ذهب اليه بعض
اهل التحقيق من عدم صدق الامر على طلب العالي صورة التذلل والاستخفاف مع المساعدة على عدم اعتبار الاستعلاء
في مفهومه ليس على ما ينبغي لان الطلب المستفيض لوجوب الاطاعة بالقول امرا عرفا ملم غاية الامر انه بصدق عليه الدعاء اذا
ادعاها ذا كان في طلبه خاضعا للطالب مستكينا له والمنافاة بين اجتماع الامر والالتماس في طلب احدهما على
وجه الادعاء والمستنبل والاخر على سبيل التحقيق ظهر ان تقسيم الطلب بالقول الى الامر والدعاء والالتماس تقسيم بحسب
الرتبة وبقي على ملاحظة اخفاء الطالبين لا خفاء الطلب حتى بنا ان في كل واحد من طلب العالي طالدان والمساوي كما يوهمه
او يصرح به كلام بعض اذ من الواضح عدم مساعدة اهل اللسان على صدق الامر حقيقة على طلب الداني ولو كان مستعليا

كما ان

كما قيل الطلب المقرون بعدم الرضاء ان صدر من العالي سمي امرا وان صدر من الداني سمي التماسا ودعاء فالاقسام المزبورة هي اقسام الطلب بلاحظ الحوال الطالبين لا بلاحظ حال الطلب وبلاحظ مقام صدوره هذا ولكن ظاهر جملة من العبارات يقتضي الفرق بينهما على الوجه الاول اعني من حيث اشتمال الامر على الالزام دون الالتماس والدعاء وليس بشئ والمعتمد هو الاول **وحاصله** ان الفرق بين الامر والالتماس انما هو بملاحظة حال الامر لا حال الطلب فان كان الطالب الغير الراضي بالترك عاليا كان الطلب حتما لازما وان كان دانيا كان دعاء واما الشفاعة فجعلها بعض اهل النظر قسما ثالثا وعندي ان الفرق بينها اذا صدرت من العالي لا مطلقا وبين السؤال عكس الفرق بين العالي والمستعلي بمعنى ان الاول ان يكون الطالب عاليا في الواقع والشفاعة هي ان يكون دانيا جعلها العالي اذا خضع ونزل نفسه منزلة الادنى عد شفيعا وسيأتي في فرق اخر بين الشفاعة وغيره ما يقتضي منا ذكرنا ان كل طلب يستتبع مخالفة شرعا او عقلا او عرفا فهو امر حيث ان الاستتباع موجود في طلب العالي مطلقا مع عدم الرضاء بالترك سقط عنه الاستعلاء وكل طلب لا يستتبع مخالفة فهو ليس بامر حيث ان الاستتباع مقتضى طلب العالي سقط الاكتفاء بالاستعلاء ومما ذكرنا ظهر رجحان الاقوال الثلاثة واجوبتها **بقي شئ** وهو ان العلامة قدس سره في النهاية بعد الفراغ عن البحث في مادة الامر بحث عن التبعيض وجعل من جملة ما بحث عنها مسئلة اعتبار الدلالة في الفاظ الدوال وهذا يرشدك على ان الوجه على القول بها معتبرة في مدلول التبعيض الذي هو مصداق للمادة وصرح بعض المحققين بخلافه حيث قال ان العلو والاستعلاء انما يعتبران في مفهوم الامر لا في مصداقه واداة التبعيض لا تدل على شئ من الامرين وانما يدل عليها لفظ الامر بمفهومه ومرادنا من هذا هو الاقرب فلا بد من حمل كلام العلامة على ذلك وهذا نظير لفظ الصدق والكذب فانهما يعتبر في مفهومهما مطابقة الواقع او عدمها ولا يعتبر في مصداقهما شئ من الامرين فلا الكلام الدال على المطابقة للواقع بدل على المطابقة له ولا الكاذب يدل على المخالفة وما قيل ان الصدق هو مدلول الكلام وانما المخالفة للواقع احتمال يدفعه العقل كلام ظاهر الفساد في النظر الصحيح كما يشاهد المخالفة للمفهوم والصدق امر غير معلول فكيف يعتبر في مفهوم اللفظ شئ كذلك يعتبر ذلك في مصاديق ذلك المفهوم لانا نقول نعم يعتبر نفس القول مصداقا للامر سواء حظر او اريد القول الخصوصي مصداقا لانها كونه مصاديق من العالي والمستعلي على ان يكون القيد خارجا وهكذا الكلام في الصدق والكذب فانهما موضوعان للخبر من حيث مطابقته او مخالفته للواقع فنفس الخبر مع قطع النظر عن الحيثية المزبورة ليس مصداقا للصدق او الكذب والله الهادي **الامر الثاني** من الامور المختلف فيها الوجوب فذهب جماعة من الاعلام الى انه لا بد في صدق الامر بارادة علو المتكلم غالبا او مستعليا ان يكون الطلب الصادر منه على وجه الالزام والحتم بل في شرح الزبدة ان عليه الجمهور واكثر الاصوليين من اصحابنا ويشهد له ما يأتي من الشيخ فانه لم يجد من الاصحاب من صرح بان الامر موضوع لمطلق الطلب الصادر من العالي او المستعلي بالقول نعم ظاهر بعضهم للامر بمعنى القول بالطلب يقضي بذلك ولعل الوجه في نسبة صاحب المحصول الى اكثر الاصوليين القول بعدم دلالة الامر على الوجوب ويحتمل ان يكون مراده بالاصوليين غير اصحابنا فيرتفع التنافي بين ما في المحصول وما في شرح الزبدة اذ لا تنافي بين نسبة ذلك الى اكثر اصحابنا الى الاقل ونسبته باكثر الاصوليين مطلقا الى الثاني ويؤيده ان القول الثاني هو مذهب الحاجبي والعضدي حيث صرحا بان المندوب ثابت بل نسبه العضدي الى اكثر المحققين وكيف كان فالاظهر عندي هو القول الاول فانه المجلوز من ما ظهر المتأخرين **لنا على ذلك** بعد التبادر وعدم التبادر التبادر من المنتسب بحسب صيغة افعل لنتبع موارد هذا الكلمة في الاستعمال اذ الدائرة كقوله تعالى لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله بريرة حين شفع في زوجها حين كانت تحته بعد عتقها انما انا اشفع وقوله تعالى اذا انا شافع وقوله القضاء بحيث امرنا ان يوم عليه يتم ان يسلموا على عمار بامرة المؤمنين امرني الله ورسوله وقول الشاهد حين استخبره عما سمع بعمرو بن عبدة عنده بالق اجلك واسخيك كلا بعمل لسانين بين يديك وتتم ما اعتذر ونعوان الله عليه اذا امركم بشئ فافعلوا حيث عبر عن ارادته المحضة بلفظ الامر على ما عده ظهور صيغة افعلوا في الايجاب ادل من ذلك كله على المطلوب التهديد والمذمة على مخالفة الامر في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم وقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك **ومن هنا** ذكر بعض ان لفظ الامر لو لم يكن ادل على الايجاب من الصيغة فليس باقل واستعماله في المندوب ليس باكثر من استعمال الصيغة فيه ولذا اورد بعض اهل النظر ابطال الاستدلال بها على كون الصيغة للوجوب بان تبادر ذلك انما هو لاجل الاستدلال بها على سبق الامر على الصيغة المطلقة المجردة وهو يتوقف على اثبات كون الصيغة للوجوب فيجعل اعتبار الوجوب في مادة

الامر

فی ان ما یدل علی الامر بدل علی الوجوب اولا

الامر من معلمات المستملة لابن غایة ما هو المعلوم فی ثلث الموارد استعمال الامر الایجاب وهو غیر نافع الاعلی طریقة السید لانا نقول لیس الاعتماد فیما علیه فی الاستعمال بل مع ملاحظة کون الاطلاق مجردا من القرینة شهادة مسلمة الی الکلام والاستعمال المجرد من القرینة لیس دلالة علی الحقیقة خلاف ذلک کیف یعقل الخلاف فیما یقضی به البداهة بعد ملاحظة کون الافادة والاستفادة مقصورین فی الوضع والقرینة فالثانی لیس بثابت الاول لا یقال ما ذکرت من مجرد هذه الاستعمالات من قرینة الوجوب فی حد ذاته ممنوع لانا نختار الشق الاول ونقول ان الامر بالشیء له احد معنیین احدهما قوله ع لولا اشق علی لامرتهم اذ لا مشقة فی الامر الندبی ویتعین ان یکون هو الامر الالزامی والثانی امره ع بالسواک ندبا وامثاله فی حدیث بریرة فان قوله ع الامر بعد معلوم تنزیله علی الطلب لا محالة مع ارادة الخصوصیة وهو الالزام وامثاله فی حدیث هشام فان قوله ع فعل قرینة لارادة الطلب الالزامی بناء علی ما هو المتوهم من کونه للتعهد علی الوجوب اذ لا معنی له الا ما یجاب المسخ لانا نقول ان قوله لولا اشق غیر صالح لما ذکر لان الربط الحاصل بین الشرط والجزاء یتوقف علی معلومیتهما للمخاطب قبل علم بالارتباط المتأخر الربط عن المرتبطین بحسب الرتبة فلا یجوز ان یعول المتکلم فی علم المخاطب بالربط علی الفاظ تقصر عن افادة ذلک الا بعد الربط وهذا اصل مطرد وهو ان الموضوع الواقعی للقضیة لا بد ان یکون احرازه معلوما للمخاطب مع قطع النظر عن ثبوت الحکم له والا لزم الدور لان دلالة الحکم یتوقف علی موضوع معلوم للمخاطب فلو توقف العلم بالموضوع علی مجیء الحکم لزم الدور فافهم هذا فیما یقتضیه اوعیة الخطاب ولو خلیت ونفسها والا فقد یخرج المتکلم کلامه عن هذه المتعارف فیتکلم بشیء توقیته بعض یرید من الموضوع معتمدا فیها علی المخاطب بالاقتران علیه بقرینة علیه فیلفظ به صوریة اعتمادا علی انتقاله الی الموضوع الواقعی بعد القاء الحکم کقولهم اسد فی الحمام عند تقدیم جمیع الفرائن فان لفظ اسد فی هذا الکلام موضوع صوری لان المستفاد منه لیس سوی الحیوان المفترس والمفروض عدم تعلق الحکم بالکون فی الحمام علیه فیکون موضوعا صوریا ذهب الی انتقال المخاطب الی الموضوع الواقعی بعد مجیء الحکم هذا ولقائل ان یقول هذا النحو من الکلام لیس خارجا من المتعارف لان جمیع المجازات کذلک وهی بلغ فی افادة المرام من الحقائق بحیث یکون خارجا عن المتعارف والاولی ان یجاب بان قوله لولا اشق لا فارق بینه وبین الجزاء اعنی لامرتهم ولو کان قرینة علی المجاز لکان الکلام مثل ما لو ابدل امرتهم بامرهم مع ان المجاز منها یرجع الی استعمال الکلی فی الفرد وقد تقدم فی غیر موضع من تحقیقنا عدم وجوده فی شیء من لغات العرب فالمتعین ملتفت المجاز فی مقام تشریع الاحکام غیر موجود فلیس استعمال الامر فی الالزام هنا الا لکونه موضوعا له واما الامر الندبی فلقرینیة خبر صالح لجعله العلم بمبنی صدوره عن صدوره هذا الکلام وبما ذکرنا یظهر الجواب عما ذکر فی حدیث هشام لان استفادة الوجوب من قوله فعلوا لیست لزوم محذور التکلیف کما یظهر من السید بل من قوله فعلوا فانه لا یقال الامر بالشیء امر بمقدماته الا اذا کان المقدمة مما یتوقف علیه الامتثال بالمأمور به بحیث یعد عرفا من لوازمه وهذا لا یتم فی الامر بالغسل عند الفجر لان الغسل لیس من لوازم الصوم عرفا وان توقف علیه صحته شرعا واما ما ذکر فی حدیث بریرة فقوله ع فما بال اقوام الخ لا یتم الاستدلال بمفهوم الشرط من الامر بمعنی الایجاب ومن البین ان مبنی الطلب لا یکون قرینة علی ما قدم علی تقدیر وضع الامر لجنس الطلب لتأکید الشیء من کونه استفهاما عن الخصوصیة وعلی تقدیر حمله علی الاستفهام بناء علی رجحان التأسیس علی التأکید یعنی فهم خصوصیة الایجاب دون الندب بل قرینة الاتیان بقال بانصراف لفظ الامر الی الایجاب بعد ملاحظة ما ذکرنا من کون ذلک معناه الی آخر التعبیر عن الخصوصیة بلفظ موضوع للقدر المشترک لمعانی معلومة معهودة لیس هذه الموارد منها کما لا یخفی علی اهل التدبر بالعبارات ومع ذلک کله فالحق کون هذین الحدیثین ناظرین الی مقام الطلب بل هما صریحان فی الطلب الالزامی وذلک للحکم عن الشهید الثانی والبهائی والموجود فی الزبدة القول بعدم کون الندب مأمورا به نعم ان عادة الامر یزید علی عادة لفظ الطلب حتی کونه هو القدر المشترک بین الندب والوجوب وانتفی ذلک بعد منع بناء الوجوب وادعاء بناء القدر المشترک بامرین الاول فاهم کلمات العامة والخاصة فی الحدیثین هم لم یتعرضوا لغیر ما یفید کلامهم بل اخذوا فیه الطلب وما یجری مجراه کالاقتضاء والاستدعاء ونحوهما مما لا یدل علی الوجوب والثانی تسلیم الانتفاء والتنزل عما کانت الطلب المتبادر من اللفظ والذی علی سبیل الحتم وغیره کما هو الظاهر من ملاحظة العرف بانه فیکون الامر الذی هو مشترک لهما بانه کذلک فالظاهر عدم الفرق بین الاقسام الثلاثة الا من حیث الوضع فلا تبادر ولا الوجوب من لفظ الامر عند الاطلاق البتة بل هو موضوع لغیره بل هو من باب انصراف المطلق الی اکمل الافراد نظیر ما ورد لفظ الطلب الحتمی فی قولک اطلب منک الفعل واریده منک مع انه حقیقة فی القدر المشترک انفاقا وبشهادة المبادرة من الاطلاق هو الوجوب العینی النفسی مع ان ظاهر الجمهور عند وضع الامر لخصوص مفهوم الامر هو کونه اطلاقا بالنسبة الی الوجوب ایضا ثم نرجع علی هذا التحقیق الجواب عن الایرادات الواردات قلت بد علی الاول ان الظاهر من لفظ الطلب لو من جهة الانصراف

الى الغير الكامل كما اعترف به هو الوجوب هو بكونه دعوى ظهور والتعاريف في اعتبار الالزام اذ من الواضح ان ظواهر الالفاظ معتبرة ولو من جهة الانصراف الناشئ من اعتياد استعمال بعد فاحتفى به المقام لعلم على خلاف مطلوبه ولذلك لا يخفى على المتأمل الآن بفرق بين التحديد وغيره بناء على ما هو المعروف من ابتناء الحدود على التكاليف التعريفية **ويرد على الثاني** بعد المناقشة على دعوى التعميم مع ان المنع فيه مجال واسع لظهور ان ما في نفس الملتمس والداعي من الطلب معروف بعدم الرضاء بالترك وهو المراد بالايجاب في المقام وان الفعل لا يثبت بالقياس **ويرد على الثالث** انا سببا الانصراف المستند مختص بالشهرة وغلبة الاستعمال وتأكد الصلاة والسابقة كما بيناه في المبادي عند البحث عن اسباب ترجيح المجازات بعضها على بعض وليس شيء من الامور المذكورة موجودا في المقام واما الكمال فالانصراف الناشئ منه لو سلم ظهور يندرج بعد في ما ذكرنا والنظر ومن البين ان ظهور لفظ الامر في الطلب الحتمي ليس على هذا الوجه مع ان تكون التأكيد من باب الكمال الموجب للانصراف محل نظر ولذا لا يثبتان ذلك من شيء الغضوي من الوجوب وقياس اصل الوجوب بالوجوب العيني قياس مع الفارق لان التقسيم وكذا التعيين من مقتضيات الاطلاق اللفظ ويجزيه عما يدل على التقييد فان في كل من الطلب الغيري والتخييري تقييدا وتضييقا فالطلب الغيري طلب على بعض التقادير اعني تقدير وجوب الطلب النفسي والطلب التخييري معلق على عدم وجود تمام البدل مطلوبا واما الحتم فهو تقييد الجنس الطلب بعدم الرضاء بالترك لكونه بمعنى لزوم الفعل المقسم لمراتب الوجوب والاستحباب فلو لم يكن الاطلاق قاضيا بعدم الوجوب لم يكن قاضيا بالوجوب بالضرورة وما ابعد بينه وبين الوجوب مع ان الجمع بين قياس اصل الوجوب بالوجوب العيني وبين قياسه الى كونه اكمل الافراد فيها غلط واضح لان الظهور الناشئ من الاطلاق على ما حققوه في محله ليس ظهورا لفظيا انصرافيا وان كان يجري فيه ما يجري في الظهور اللفظي من الاصول بل هو ظهور مستند الى قاعدة الحكمة بعد احراز المقدمات والشواهد الوجودية في مواضع الانصراف بعينه قاعدة الوضع وابن هو من الاطلاق المبني على قاعدة الحكمة ولعمري ان لفظ الخلط والاشتباه بين المقامين لم يكن منشؤه الا تعمد من مشى على النظر واما الابعد بين الاطلاق والانصراف فكيف يخفى على الطيف **ويرد على الرابع** وهو الجواب عن الايراد الرابع ان مبنى الاستدلال بها على استعمال الامر في الطلب الحتمي مجردا عن القرينة وما خفي هذا من المقام من اسناد الظهور الى الانصراف والاطلاق لا يصلح جوابا عن ذلك كما لا يخفى وهذا ايضا من الزلات التي لا تشين عن لفيف ان الفاضل والله الهادي **الثالث** عنوان الطلب المأخوذ في مفهوم الامر هل يستلزم الارادة امكا وهذا النزاع محرر على وجهين **احدهما** ان الطلب هل هو عين الارادة او غيرها **والثاني** ان الطلب هل يستلزم الارادة امكا ولعل النزاع الثاني متفرع على القول بمغايرة الطلب للارادة فلنتكلم اولا في ذلك وفي بيان محل النزاع **فنقول** ان هذا المسئلة من مبتنيات البحث عن الكلام النفسي **وتوضيح القول** فيه هو ان الاشاعرة زعموا ان الكلام مشترك بين الالفاظ المخترعة والانشاءات وبين ما يدل عليها تلك الالفاظ فقالوا ان الكلام لفظي ونفسي واللفظي هي الالفاظ الصادرة من المتكلم في مقام الاخبار عن شيء او انشاء شيء والنفسي هو المنتسب الخبرية والانشائية القائمة بالنفس التي يكشف عنها الالفاظ حسب الاوضاع اللغوية وفسروا تلك المنتسبة في الخبر بما مرجعه علم المتكلم بمضمون القضية اللفظية وهو على ما نقل عن المصنف اما في الحاشية في شرح المختصر ولعل الظاهر هو الاول عبارة عن المنتسبة الموجودة بين المفردين في الانشاء بامر وجاء الارادة وسموه بالطلب والقضاء الفعل في الطلب عندهم مغاير للارادة المدلول عليها بلفظ الامر بيسيرة والمعتزلة فلما انكروا ما زعموه في المقامين قالوا انه ليس الكلام الا الالفاظ الصادرة من المتكلم وليس بها وراء ذلك شيء سواء علم المتكلم بمضمون القضية في الاخبار وارادة الفعل في الانشاء وشيء من هذين الامرين اعني العلم والارادة ليس من الكلام في شيء بل الانشاء في الكلام مختص بالتلفظ بالامر عن الملتمس عبارة عن الارادة المعبر عنها بالكاشف القول وعند الاشاعرة عبارة عن انشاء الاقتضاء المعبر عنه بذلك القول وهو غير الارادة عندهم ويسمونه بالطلب ومن ذلك يظهر ان المعتزلة لا يلزم من تفسيرهم الامر بغير الطلب لو فسر الامر الطلب المعبر عنه بالقول فانه يريد به معنى مغايرا للارادة كان منطبقا على مذهب الاشاعرة وانا وبدا الارادة كما في بيانه يطبق على مذهب المعتزلة ومما ذكرنا ظهر ان ما اورده المستدل في الحاشية على المصنف والحاجبي من ان انكار المعتزلة للكلام النفسي لا يتفرع عليه جواز تفهيم للامر بالطلب غير وارد وكيف والطلب اذا جعل قسيما للارادة كما في المختصر وشرحه ليس الا الكلام النفسي فكيف يسوغ لمنكر اصله تفريع الامر الذي هو من اقسام الكلام به فظهر ان النزاع بين الاشاعرة ومنكري الكلام النفسي هم المعتزلة والعدلية انما هو في دخل شيء زائد على الارادة في مفهوم الامر او عدمه فرد هذا الظهر بما في مراجعة الى الكتب الكلامية والى

كلام

فى ان الطلب هل هو غير الارادة او غيرها

كلامهم فى المقام فراجع المهذب كيف جعل النزاع فى اتحاد الارادة واللفظ مع ان النزاع فى ان الطلب المدلول عليه بالامر هو غير الارادة وادل من الجميع والمستدل برهط الاخطل فى يب وعجبى من انا لا نعقل سوى الارادة شيئا النزعى تكلم فى اعتبار هذه الامور وعدمه **والعجب** مع ذلك كله من بعض المحققين حيث جعل النزاع فى المقام بوجه لغو وجعله مما ينبغى التنبيه عليه مع انه ان ارادة مدلول الفعل من الغير بحسب الواقع مغايرة لامتثاله وطلبه بحسب الخارج بالبداهة ولا نزاع فى ذلك وكذا فى ان الثانى غير مستلزم للاول وانما النزاع فى ان للارادة مدخلية فى مدلول الامر بان يكون الامر موضوعا لنفس الارادة او الطلب المتحد بها او امرا موضوعا لنفس الطلب بحدوده فى النفس الخارجى سواء اجتمع مع الارادة ام لا والاول مذهب الاصحاب المعتزلة والثانى مذهب الاشاعرة واستدل على ذلك الى وجوه غيرها هنة بالمتعرض لان الاشارة اليها انما عرفت ذلك فالاولى بنا النظر فيما ذهب اليه اصحابنا وجمهور المعتزلة **لنا على ذلك** امور منها ان الامر لو لم يكن موضوعا لطلب الفعل بالاصالة فلا اقل من كونه موضوعا لاظهار ذلك الارادة لانفسها فهو آلة للاظهار كما ان اسم الاشارة آلة للاشارة واذا ساوت للانشاء وافترقت عن المادة لان الارادة نفسها من مدلول الكلام كالحب والبغض فالكاشف عنها ليس انشاء شيء بخلاف الاظهار فانه من مدلول الفعل والكاشف عن الانشاء لان كل فعل انشائى هذا ان فسرنا الارادة بالعلم وفاقا للمتكلمين وان جعلناها من افعال النفس بقيامها مقام الم وغيره من نفسيره التسهيل بانها فعل يفعل بالقلب كما هو الظاهر من كلام بعض الاجلة حيث جعل الالزام الذى هو حمل المكلف على شيء كان الفرق بين المادة والصيغة هو الفرق بين اسم الاشارة ولفظ الاشارة فالمادة موضوعة للمفهوم الارادة والصيغة موضوعة لصدورها وهذا الفعل يكون صيرورة الصيغة كلاما اختياريا يعرض السكوت عليه دون المادة وما يجرى مجراها فى الدلالة على الارادة لكن الخصم يقتضى توسط مقدمة الاظهار ولم يجعل مدلول الصيغة هو اظهار الارادة لا نفسها فراراً عن التزام التجوز فى الاوامر الامضائية كما ستقف عليه هذا ثم لو سلمنا عدم الاشارة على بعض امرا زائدا من اللفظ والارادة والاظهار فلا نسلم فى اعتباره فى مدلول مادة الامر وصيغته لما ذكر العلامة ان هذا الامر الذى يدعونه بمكان من الخفاء بحيث لا يجوز وضع اللفظ الشايع الذائع فى السنة العوام والخواص بازاء المعنى المضمر الخفى الذى لا يعرفه الا الاوحدى من العلماء بعد امعان النظر واشباع التامل مع شهادة الكثرة وشهود صريح العقل على كون مدلولا لها بغاية الوضوح والجلاء لان استعمال اللفظ مع عدم ادراك معناه المقصود بعيد عن طريقة العقلاء **فان قلت** كثيرا ما يكون اللفظ دالا على المعنى من غير ان يكون ذلك المعنى ملتفتا اليه عند الوضع والاستعمال مثل دلالة الصيغة على المنع من الزنا على القول به فانا نرى الزنا مما لا يلتفت اليه عند الامر فضلا عن المنع منه وكذا الحال فى كثير من الدلائل المفتقرة فانها داخلة فى الموضوع له مع عدم لفظ الواضع بها بل مع ظهور بيطلان المعنى لان دلالة خبر الواحد على كون الشيء مدلولا لفظيا اذا كان جزء للموضوع له فى نفس الامر **قلت** نعم لكن ذلك انما هو فى الدلائل الالتزامية والصيغة واما المعنى المطابقى فلا يعقل عنه عند الوضع والاستعمال غير معقول لدى عاقل فضلا عن ان يعتقد مغايرة الطلب والارادة فالمدلول المطابقى للامر بزعمهم هو الطلب فضلا عن الموضوع له على مذهبهم مرتبة غاية الخفاء مع كون الموضوع له والصيغة فى غاية الظهور والجلاء **حجة القول الاخر** على كل الاشاعرة وبعض المتاخرين من اصحابنا منهم السيد فى الذريعة وشيخ المحققين فى هذا المقام شدد بن امور **منها** ما ذكره المحقق المذكور فى كلام طويل وملخصه ان الامر الحقيقى نفسانى وليس بعقل انشائيا حاصلا بالصيغة حتى يندرج من جهة الامر فى الانشاء وذلك مما يبطل التعدد والكثرة فلو كان معنى الامر نفس الارادة لبطل الفرق بين ظهور تلك الارادة بصيغة الانشاء وبصيغة الاخبار كما ذهبوا اليه سلك كذا وانما لم يبطل ذلك وان المستفاد من صيغة الامر هو انشاء الفعل من المامور وعزمه وداعيته بكونه مرتبطا بالارادة الغالبة وانكان الظاهر من الانشاء ذلك الا انه لم يقم برهان على عدم امكانه ليس بحيث اذا حاق ذلك الارادة كان معه مجانبا للصيغة كما فى الاوامر الامضائية وبهذا يندفع التناقض والتشبيه فى انشائية الاخبار والمدح والذم فانها انما تحصل من خصوص الايقاعات الحاصلة بواسطة الالفاظ الدالة عليها المستعملة لافادتها سواء وافقها على الجاد المتكلم ام لا وكذا الحال فى العقود والانشاءات المتعارفة بين الناس كالبيع ونحوه فانها بعد كون ذلك الازراء حكموا بصحة العقد على عضد المكره وحكموا بصحة الاجازة مع ان القبول الفعلى غير حاصل مع الاكراه قطعا ولم يرد ذلك الا لكون القبول الماخوذ فى تلك هو انشاء القبول فى الظاهر وان لم يكن هناك قبول نفسانى وكذا حكموا بصحة العقد مع عدم

مع اعتبار الايجاب والقبول في العقد الفاسد بناء **أقول** فيجمع ما ذكر نظرا الى ان الارادة مما يقبل التقدم والكتب فالمراد بصيغ مدلولا اللفظ الذي هو من قبيل الانشاء الغير المقصف بها غير انه ان اراد بالارادة نفسها فيقبل التقدم والكتب فهو ممنوع لان ارادة الاخبار بها فيقبل بها فهو مسلم لكن الصيغة غير موضوعة لاخبار بها بل لاظهارها وقد عرفت ان الاظهار انشائي لا يطرأ عليه التقدم والكتب في نفسه وان نظر الى ما يلزمها من الاخبار كان كل انشاء يتضمن اخبارا حتى ان بعض الاساطين قال بجريان حكم الكتب من الاثم والعقاب فيها ايضا ومما ذكر ظهر الجواب عن قوله لبطلان الفرق وجه الظهور ان الظهار الارادة بصيغة الانشاء غير اظهارها بصيغة الاخبار وان اشتركا في صفة الاظهار والكشف مما في الضمير لان مدلول الكلام على التقدير الاول هو نفس الاظهار وبسببه افاد من الاخبار بتبعا كما اومانا اليه وفي الثاني هو الاخبار عطفا بفتح الواو واسكان الظاء المعجمة وفتح الهاء وبالراء المهملة اي بالعطف على الاظهار بعينا فقوله اريد منك كذا جملة خبرية تدل على ثبوت الارادة في ضمير المتكلم بخلاف قوله افعل كذا فانه جملة انشائية ترد لغرض الاظهار والارادة لا على ثبوت الارادة ثم ظاهر الاظهار عطفا بفتح الظاء المعجمة وبهذا الاخبار قالوا ان كل انشاء فيه اخبار بنا بمعنى النظر الى الظاهر الحال وهو عطفا بفتح الاظهار والظهور بمعنى ان هذا البيان لاخبار عليه بعد النظر البدوي بعين الانشاء **واقول** موضع الدلالة ان الصيغة جعل للاظهار والارادة فهي تدل بالوضع على مجرد الاظهار على حد دلالة الباء على الالصاق في قولك الشاهد بجواز الله وقولهم واعتمدوا مكان بينهما بعض الفرق كما لا يخفى ومن البين ان الاستعانة المستفادة من الباء في القول المذكور وغيره بالقصد والكتب مع انه لو اخبر بها في ضمن خبر فقال استعنت بالله كان محتملا لاحتمال الصدق والكذب فكذا الصيغة وضعت لاظهار الارادة النفسانية التي هي الملزوم المستلزم للثواب والعقاب سواء كانت في الواقع ارادة ام لا وليس فيها اخبار عن تلك الارادة حتى يطلب الانشاء بخبر نعم الاصل في الاظهار عطابقتها للواقع لكنه ليس ازليا خالفا الواقع كالتقدير كان معنى بجازيا للصيغة وبهذا البيان يعرف ان الاوامر الامتحانية ونحوها اشبهها من الانشاءات الغير المطابقة لما يقتضيه الاصل والظاهر كلها حقيقية وان احتاجت الى القرينة من غير حاجة الى الالتزام بمغايرة الطلب للارادة في بعض العبارات فضلا ان يجعلها حقيقية لكونه اكثر اخطأ في الطرفين ولم يجد في التخلص مما ذكرنا بظهر السبب حال سائر الانشاءات فان الالفاظ الدالة عليها موضوعة بازاء اظهارها من نفس المتكلم من الطلبي والترجي والاستفهام وغير ذلك سواء طابق الواقع ام خالفه وليست موضوعة لازاتها نفسها وهكذا الكلام في العقود والايقاعات فهي موضوعة لاظهار التراضي ونحوه هذا كله على تقدير كون الارادة من الكيفيات النفسانية نظير الحب والبغض كما هو مبنى كلامه قدس سره واما على تقدير كونها من افعال النفس فما حققنا في المقام اوضح سقوطا كما لا يخفى **ومنها** انا قد نعلم ان الكافر والطاعة لم يريدها منه مع تخلف المراد عن الارادة اذ لا نعلم ان الكافر الطاعة بالضرورة والاجماع واما انه لم يريدها منه لكونها ممتنعة والممتنع لا يكون مرادا له بالاتفاق واما وجه الامتناع فهو انه قد علم منهم الكفر والعصيان وكلما جرى في علمه سبحانه ثم امتنع خلافه لاستحالة انقلاب علمه جهلا هكذا نقل العلامة وجه الامتناع وهنا وجهان اخران **احدهما** ما هو مبني على اصل الاشعري من ان الفعل قبل وجوده غير مقدور والارادة الغير المقدورة ممتنعة فيجب ان لا يكون الطاعة مأمورا بها لانها لم توجد من الكافر حتى تكون مقدورة **وثانيهما** ان افعال العباد اما افعال الله تعالى كما عليه الاشعري ومستندة الى فعله ولو بعيد الاستحالة التسلسل وعلى التقديرين يمتنع تعلق ارادة الله تعالى بالطاعة لانه تعالى اراد منهم الكفر لان ارادة السبب ارادة للمسبب قطعا ومع ارادة الكفر يمتنع ارادة الطاعة لاستحالة الجمع بين ارادة الضدين وارادة على الاقل بوجوه **الاول** المنع من امتناع تعلق الارادة بالممتنع على اصول الاشاعرة فانهم يجوزون تعلق التكليف بالمحال وغير نظرا لان التكليف غير الارادة اذ يكفي في الاول مجرد الامر والطلب من غير ان يكون معه ارادة للفعل فلا منافاة بين جواز التكليف بالمحال وامتناع ارادته مع ان الحاجبي والعضدي قد ذكرا قول الاشعري بجواز تعلق التكليف بالممتنع وقالا ان الخصمين على عدم جوازه وان قول الاشعري بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وقوله بان الفعل قبل وجوده غير مقدور وعدما يستبعد انسب بالقول المذكور والجواب **والثاني** ما ذكره العلامة في بحث حكم ارادة الله تعالى من الكافر والعلم لا يتوقف على المعلوم وقد ذكرنا في محله ان الاستحالة الناشئة من قبل العلم كما بنشاء من قبل المعلوم فرق واضح بين العلم والمعلوم واما ان الاستحالة الغير الناشئة لا شيء في الامكان لان كل شيء مستحيل على بعض الفروض كفروض وجود نقيضه وقد عد عليه بعض المحققين بان تاثير العلم في المعلوم ليس من مقدمات الاستدلال على امتناع الطاعة اذ يكفي في اثبات ذلك استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا لان هذه الاستحالة ناشئة بوجوب الكفر من الكافر ولو لم يكن منشأ لوجوب تعلق

العلم بها اما القول بانه لا استحالة الفرض مشروعيته بمجرد تعلق الفرض الذي هو طلب المحال بوجوده محققا في المقام وهو علم الآمر بالكفر من الكافر وعلى الغير المتقدم لان المستدل يدعي استحالة الطاعة على فرض تعلق العلم بعدمها وهذا الفرض محقق فلا يأتي فيه ما ذكره **قلت** الظاهر ان ما ذكره فقه غير وارد لان استماع الطاعة بعد منع تاثير العلم فيها ينفي بلاد ليل ضرورة ان معلوم الوجوب واجب حسبما تعلق العلم به من حيث الامكان والاستماع والتجويز لان يدعي تعلق العلم بالكفر مع امكان الطاعة وترجح امكان طلب الاستحالة بان يقال ان الطاعة ممكنة للكافر العلم بعدمها الان هذا العلم لا ينافي علمه بعدم وقوعها والامكان اعم من الوقوع واللاوقوع فلا يتم الاستدلال بهذا الدليل وهو مبني على تاثير العلم ومعها يتطبق الجواب كالا يخفى ولهذا اتفق الكل على هذا الرد حيث تعلقوا بعدم تاثير العلم في المعلوم ثم ظاهر عبارة المستدل الاعتراف بتاثير العلم حيث اجاب عن هذا الدليل بمنع استلزام التكليف بالمحال بانه لا استحالة في شيء من العلم امتناع غرض خارج عن محل الكلام **وتوضيح المقام** ان الاشكال انما هو ان علم الواجب طلبه يستحيل بانه لا تعلق له بشيء فان تعلق بشيء فان كان مؤثرا دل ذلك على وجوب ذلك الشيء المعلوم فيستدل من وجوب العلم ذاتا على وجوب المعلوم واستحالة خلافه ولو بالعرض وان لم يكن مؤثرا بل كان نابيا ومتعلقا به على وجه من الامكان فالوجوب نقيض ما يلزم من استحالة انقلاب علم جهلا بعدم القطع مخالفة من المعلوم بقطع مثلا بانه من يمت بعدم صدوره الايمان من الكافر ومن الواضح ان القطع بالشيء وجودا وعدما لا ينافي امكان نقيضه بان يجوز خلاف المعلوم بتجويز لانقلاب العلم جهلا مع الطرف وسنطرفه لانا نريد بتجويز خلاف المعلوم احتمال مخالفته ووجوده فهو غير لازم من القول بالامكان لان الجزم بعدم شيء لا ينافي امكان وجوده وانا نريد بمجرد الامكان العقلي الذي يجامع القطع بوجود المعلوم فالتجويز بهذا المعنى ليس ملزوما لمحال ذاتا لا يترتب عليه انقلاب علم القطع جهلا ولا امكان الانقلاب وانما يلزم ذلك على تقدير كون المعلوم معلوما للعلم فيستدل من حال المعلوم على حال العلم وترتب كذلك فاذكره العلامة وغيره من الاساطين في الجواب من ان تاثير العلم في المعلوم يمنع جريانا عن الدليل كما قررنا وانما حدث توهم الفرض المتعلق عليه فالعلم ايجاد ساقط لان الارادة والطاعة انما يستحيلان في حضر بشرط العلم بالكفر لا حين العلم بوقوعه فيستحيل بشرط وجود نقيضه والعلم بالنقيض حكم حكم النقيض فليس ارادة الايمان على تقدير وجود الكفر او العلم بوقوعه بل ارادة الفرض في المقام بين الشرطين ما دام قائما **والثالث** ما ذكره المحقق المذكور بعد كلام المرقوم فانه لا اولى في الجواب عنه منع المقدمة الثانية وهي استحالة التعلق الارادة بالمحال على سبيل الكلية اذ لا مانع من تعلق الارادة التكليفية بالمستحيل بالاختيار لانها في كونها اختيارية ثم احتمال المشافهة فيها وان المانع من تعلق الارادة هو عدم امكان وقوعه ولو بتوسط الاسباب الباعثة عليه وذلك كما يقرر في محله من كونه مستحيلا بالاختيار والاضطرار ثم قال والعمل وعدم الشاهد على ارادة الفعل قد تكون لاجل تحصيل الفعل الذي تعلقت به الارادة وقد تكون لاغراض اخر كالامتحان وتحصيل العبث واتمام الحجة والبرهان والذي يقرر به كون الفعل المراد مستحيلا بالاختيار اراده الاضطرار انما هو الاول دون الثاني والكاشف عنها الخطاب من قبيل الثاني دون الاول ويمكن الجواب عن ذلك بان تكاليف العباد كلهم على نسق واحد على تقدير الغرض من التكليف على السلم المتعارف على تكليف الكفار كلها وهو مفقود من تكليف المؤمن فهو مفقود من تكليف الكافر انتهى **ومن الواضح** ان الغرض من تكليف المؤمن هو الطاعة دون التسبيل وعدمه ثم ان الفرق بين ما ذكره هذا المحقق وبين جواب العلامة الذي للمناء من افضل المحققين بعد الدين الطوسي رحمه الله وغيره من المحققين غير ظاهر والثاني ان يجاب بان الارادة ان فسرت بمعنى الكف وهو العلم بالمصلحة فلا مانع من تعلقها بالمستحيل بالاختيار فضلا عن المستحيل بالاختيار وان فسرت بغيرها فالدليل ينقلب على الاشعري لان الارادة والاقتضاء والطلب كلها بمثابة واحدة لا تفصل الفرد بينها في جواز التعلق بالمستحيل استحالة **واجيب** عن الثاني بانا نقول بعدم وجوده عند عدم القدرة لكونه شرطا فيخرج من كونه اختياريا فلم يكن قبل وجوده مقدورا اختياريا انتهى بابا الكافر فيه هو باطل بالاجماع وهذا هو محصل كلام المحقق والاولى في الجواب ان يقال على الوجدان دون البرهان وهو ان الشاك بان الفعل مستند الى الداعي والداعي غير مخلوق له ثم حتى يستلزم الارادة خلط ارادة لازم ما نحن فيه بالكفر كذا قال في تقريراته وعند عليه بان نفس العبد ايضا مخلوق له ثم وهو يكفي في المقصود لعدم الفرق بين تشبيب البعيد والقريب في المقام فالكفر مما علم ترك ارادته بغير متعلق التسبيب القريب والبعيد وهو كما يجامع ارادة الطاعة لان ارادة الضدين مستحيلا وبغير بالضرورة **ثم اجاب** المحقق المذكور بما حاصله ان الارادة المتعلقة بالكفر ارادة تكوينية لكونها من توابع ارادة تكوين نفس الكافر وخلقها وارادة الطاعة عند ارادة تكليفية لاستعدادة بنفسها ثم امر بالتامل لاورد نا عليه بعض ما لا يخفى من ان الارادتين من سنخ واحد وكل مغايرة

كان استحالة الاضطرار

وغيبا قل فتامل

من هذا الوجه

بينهما الامر بحيث المتعلق بارادة التكوين ما كان متعلقا بفعل المكلف وارادة التكليف ما كان متعلقا بفعل الغير سواء تسمى الارادة بالعلم او بغيره ولعل ما ذكره تعبير عن ارادة التكوين عبارة عن العزم وارادة التكليف عن العلم فاختلفا بحسب العبارة ومنها ان العزم هو ارادة فعل المكلف لا ارادة والعزم بمعنى الارادة مشترك لفظيا بينه وبين ارادة التكليف **والتحقيق في الجواب** بعد التنزل على الاشعري كان ارادة احد الضدين وطلب الاخر وان اقتضاه لكنه مستحيل او ممتنع عن العاقل فضلا عن الحكيم ان سبب وجود الكافر ليس حتم المنع بل المسبب انما هو الداعي ووجود الفاعل بعد من الشرائط للاضافة الاختيارية عرفا وعقلا وشرعا وقد من البيان ان ارادة الشرط ليست ارادة المشروط ولو سلم **فان قلت** وجود الفاعل هو السبب القريب اي الداعي فمعنى المحذور **قلنا** هذا ممنوع **وتوضيح الجواب** ان ارادة وجود الفاعل يجامع كراهة وجود الفعل اذا لم يكن نفس وجود الفاعل علة تامة لصدور ذلك الفعل المكروه بان كان اقتضاء الفعل موقوفا على ضم هذا الاختيار والارادة فان خلق الفاعل ح لا يستلزم تعلق ارادة الخالق بالفعل ولو سلم انه ليس الذات سبب الفعل بل شرطا وانما يكون كذلك لو كان الفعل من مقتضيات ذات الفاعل بلا توسط معتبر الاختيار كالاحراق بالنسبة الى النار فان خلق مثل هذا الفاعل يستلزم تعلق الارادة ولو سلم ح الفعل بالتسبيب **فان قلت** هذا الذي جعلتموه فارقا بين الفاعل بين فرد صوري فكان يجدي في المقام لانتقل الكلام الى صفة الاختيار ونقول ان اختيار الفعل اما ان يكون من مقتضيات الذات ولو بملاحظة الداعي الذي خلقها الله تعالى فينتهي بجميع مقدمات الفعل وهو السبب الواجب بامكان الاشياء في بعض كالاختيار بواسطة سببه الذي هو الذات ومنع اسناد الاختيار الى الذات يستلزم القول بجواز تخلف الممكن بلا مؤثر وهو مما يشاركه عليه جميع فرق الاسلام **قلت** ما ذكرناه هو محصل ما استقر عليه راي المحققين من الامامية في حل شبهة الجبر كما فصله المحقق نصير الدين قدس سره في اكثر تصانيفه الشريفة وتبعه المتاخرون ومن سبقهم كالفاضل القزويني وسيد المحققين الشريف وجماعة العقل والاعتبار وقد اشبعنا الكلام في هذا المقام في بعض تعليقاتنا على شرح التجريد للعلامة الحلي قدس سره ومن تتبع كلمات هؤلاء الاعلام وتدبر فيها علم ان ما ذكره المدعي لانتفاء الاختيار وامكان ان من مقتضيات الذات بهذا الاعتبار انتفاء الذات ليس على حد انتفاء نفس الفعل فان الفعل الذي هو اختيار الذات مسلوب الاختيار بالنسبة الى الخالق الذات مع انه ينتهي سلب تعلق ارادة الخالق بنفس الفعل بجميع انحاء التعلق بخلاف الفعل الصادر عن الذات بلا توسط معتبر الاختيار فانه منسوب الى الخالق الذات ببعض انحاء الانتساب فتدبر جيدا وبهذا البيان يظهر الكلام في مطلب غير المقام **ومنها** انه يمتنع قول القائل لغيره اريد منك الفعل لكنا امرك به من دون تناقض بين الامرين واجاب عنه العلامة في محكي كلامه بان الارادة المتعلقة بفعل الغير ليست ارادة خالصة بل هي ارادة مشوبة بعوارض كما قد يحصل في الانسان فلا يكون حمل المكلف على الفعل واجبا بان المراد بالامر المنفي هو الالزام فلا تناقض وارد بعض المحققين على الاول بانا نرى مقتضى القول المزبور مع كون الارادة فيه خالصة عن الشوب عليه الشاهد على بان ذلك غير مجد لانا لا نسلم ان الالزام فعل من افعال النفس مغاير للارادة وان كانت مجامعة بها عنها وقد اعترف بانه يغاير معنى الامر فيثبت ان معنى الامر غير الارادة وهو الالزام فلا جدوى في الجواب المذكور **قلت** يرد عليه اولا ان تسمية الالزام بانه فعل من افعال النفس خروج عما ادعاه لان الالزام عين الطلب الحتمي وهو عين الارادة الاكيدة الحتمية عند القوم سواء نسب الى النفس فعلا لا ينتج من جعله وثانيا انا لا نسلم ان الارادة كالطلب فانه يكون ملزوما مع الارادة الحتمية وقد لا يكون كذلك فهما متجامعان لا متلازمان مع هذا المنع من المغايرة فالمراد ان المثبت هو جنس الارادة والمنفي هو اكيدها وبلوغها حد المنع وهذا البيان عن قريب عن افادته مفاد الامر بالارادة نعم قد اعترف بان مدلول الامر يشتمل على الارادة مع المنع عن النقيض بناء على ما اتفق عليه الكل او الجل من ان الامر على الوجوب فكيف لا يكون الجواب مبتنيا في المقام وللعلامة لم يتعرض بما ذكره المحقق في شرح العبارة حيث ذكر ان حقيقة الامر يتضمن الارادة والطلب الحتميين بلا بد فيه من الامور منها الارادة والطلب **ومنها** انه يمتنع صدور الاوامر الامتحانية من الشارع بالنسبة الى عبده وليس هناك ارادة للفعل لان العاقل لا يريد هلاك نفسه مثلا **واجابوا عنه** بان الاوامر الامتحانية ليست اوامر حقيقية بل هي اوامر صورية عارية عن الارادة وهذا جيد وليس لنا الخروج على ما عرفت تحقيقه نعم لو قيل بان الامر وضع لنفس الارادة لا لاظهارها وانما كانت الاوامر الامتحانية التسوية كلها مجازات ولعل الخصم يدعي ذلك بالضرورة لان صدور الامر هي وعادة على الامر الامتحاني في العرف والعادة لا ينبغي انكاره فالاولى في الجواب ما قلناه من ان الهيئة موضوعة لاظهار الارادة لا لنفسها ومنع صدور المادة عليه ظاهرا كما لا يخفى **واعلم** ايها الحاجي وبعد التنزل والتسليم انظر الى ضعف هذا القايل بجريانه في الطلب ايضا اذ العاقل لا يطلب هلاك نفسه فانا لا نسلم الاستحالة على مغايرة الارادة للطلب بانه لو كان عين الارادة لوجب المامورات كلها لان الارادة تخصص الفعل بحال حدوثه والظاهر ان مراده بالمامورات ما مورات الشارع كما

في ان هل للامر صيغة تخصه ام لا

فتعلق القضاء ان ولو كان المراد مطلق الماموربات كما يقتضيه سياق الكلام اذ البحث حينئذ معلوم الا ملا في امر الشارع الا ستدلال المذكور
بكان من المقبول لان تخصيص السيد فضل العبد بحال معين لا يقتضي وجوب ذلك الفعل وانما يكون كذلك على زعم الاشعري اذ كانت
الارادة ارادة الشارع لفعل العبد بناء على استحالة تخلف جميع انحاء ارادة الشارع عن المراد والعجب ان الفاضل الباغنوي مع تفطنه
لما ورد ايراد الشارح ذكر في الحاشية ما حاصله ان غير لازم بل لو كان المراد مطلق الماموربات كما يقتضيه سياق الكلام لم الاستدلال
ايضا وفاته توجيهه ما حاصله ان الارادة مما لا تتعلق من المراد بل المبرز والخارج نظرا الى ما يقتضيه مفهوم الارادة اعني تخصيص الفعل
بحال معين وشتان من غير فرق بين ارادة الشارع وغيره وغاية الامر ان ارادة الشارع توجب الفعل وارادة غيره لا توجبه بل ربما تتخلف قلت
ان خبير ان هذا الكلام بظاهره لا يليق بالمذكر فضلا ان يكون مبنيا على الخلط بين ارادة فعل الغير وارادة فعل الغير او سوق على
سخط ما ذكره الا ان لا ولا مع ان الكلام في الثاني لان الارادة المعتبرة في مدلول الامر انما تتعلق بفعل غير الآمر كما لا يخفى وكيف كان
فقد اورد عليه المتقدمان بانه لا يتم على اصل المعتزلة من عدم ايجاب الارادة اصلا لتعلقها بمن اضال العباد وهذا الايراد وقع
الوضوح على الاستدلال المذكور وعدم تمامية دلالته على ايجاب شيء على ان قضية ارادة شيء ارادة ما يتوقف عليه وهو التعلق
بالمكلف وارادة عزم وهي التي تتعلق باضال العباد والحاصل ان ايجاب ارادة اصلا تتعلق بمن اضال العباد ومبرد وتشهيه
خارجا من الاخبار ومعتذر غير مسلم للمعتزلة لا الامامية والاستدلال لا يتم الا بها لكن الفاضل المحشي زعم ان هذه المقدمة ايضا
مسلمة مذكورة على المتقدمان في علم بتعلق في ذلك الا بما نقلناه عنه في الحاشية ومن البين انه لا مساس لها بالمقام لان تفسير مفهوم
الارادة بما ذكر اتى بطلبه على المتقدمان وانه هو الموقف للصواب بل يجب ان المتقدمان بعد ما مر من بيان مدلول مادة
الامر لا يقدر على مخالفة صيغة تخصه لا فظاهر الحاجبي والعضدي احتمال من هذا النزاع بالقائلين بالكلام النفسي وكلما تاملت ذلك ازداد عندك
وجه صحيح بتسمية البكائين المنكرين للكلام النفسي وهم المعتزلة والامامية مخالفون في هذه المسئلة فمنهم من ذهب الى الاشاعرة
منهم من ذهب الى النفي ولعل وجه التخصيص نشر البحث فيما ذكر من الاشاعرة وان منهم غيرهم في ذلك وكم من مسئلة كذلك وسنا تلك
كما لا يخفى على الخبير بما سبق او يتبين ان الاشاعرة زعموا ان مدلول الامر هو المعنى النفسي المغاير للكلام النفسي القائلين باتحاد
مدلول الارادة ليس من سنخ الانشاء والمختلفون في مدلول التسبب كلهم قائلون بان مدلولها من سنخ الانشاء فلا بد ان يكون
المتاخرون من الاشاعرة القائلون بالكلام النفسي وان مدلول التسبب غير الارادة التي ليست من الانشاء متقربا طرف
ثوابها بعد ما اختص النزاع بالقائلين بالكلام النفسي هذا في الافتراء على التسبب فنسبا اليهم اشتراك الامرين في الوجوب النفسي
والاذن مع انهم منكرون للكلام النفسي وكان انكارهم للكلام النفسي لم يكن في زعمهم الا بقدر ما نقلناه عنهم الى ان قرع سمعها
قسم ان السيد سند في انكار الامامية والمعتزلة من المتقدمين لخلاف هذه الزعيمة قائلين بانه لا خلاف في ان التسبب غير ممكن بمثل الامر
اصحت وغلبت واستنبلت بل صيغة افعل وما بمعناه وبما ذكرنا ظهر ان الصواب ترك الخطر لان هذه الالفاظ انما تدل عليه
بمادتها لا بصيغتها فالنزاع في مدلول صيغة افعل بعد النزاع في ان مدلول الامر هل وضع له لفظ يدل عليه بهيئته لا ومع التنزل عن
ذلك وتسليم ان المراد بالتسبب هو اللفظ نقول ان ما ذكروه انما يتم اذا كان ضمير لها راجعا الى مفهوم معنى الامر حتى يكون
بمنزلة الغير المستدل على عدم وجود لفظ الخبر مرادف لفظ الامر بانه لا دال على ذلك المفهوم فلو ورد بدل الصداق اعني الطلب الخارجي كما هو
الظاهر بل المعلوم لعدم فائدة النزاع على الوجه المذكور وبعده عن محل كلامهم في الاصول لعدم وجود نظيره في جميع المسائل الآتية
فالالفاظ المشار اليها غير دالة عليه كما لا يخفى هذا كله لو كان الغرض من تلك البيانات استكشاف تمام مدلول التسبب فلو كان
المقصود منها الاستكشاف عن بعض الوجوه سقط البحث كليا وعلى الظاهر هو الاخير كما يظهر من ملاحظة ترجمة الفقيه بعد
ما فرغ من بيان معنى لفظ الامر بحثين اخرين احدهما ان لفظ الامر هل له صيغة مختصة ام لا واستدل
عليه بان التبادر من التسبب ليس هو الحظر والاباحة وقصر عليهما بنحو من البيان تمام مدلولها وانه الوجوب والتسبب فكان
وثانيهما ان صيغة افعل هل تدل على الوجوب والتدب والاعم وجوه فالقول بان الزجر المفكوك خطاء وان القول بان
الكلام في مدلول صيغة افعل جديد بعد الاعراض عنه لان الغرض من ذلك الزجر انما لم يكن هو السؤال عن معنى التسبب وان
لفظ الامر الدال على الوجوب اما مع المنع من التنفيل وبعده على اختلاف القولين كان العدول عنها الى ان صيغة افعل هل تدل
على الوجوب بلا خطاء وانكار المشتق بها حاصلا في محله لان الاصل في الكلام ان يكون في التعبير المعنى لا يكون بحيث يكون
وانت بعد الحاصل ان في مدلول التسبب قرائن احدهما انها تدل على وجدان الفعل لا على ارادة التسبب حينئذ

بخصوصه بالامر وثانيهما انها على تقديره لا تنهاض على الترجمان فعل هي موضوعة للوجوب ام لا والمقصود من العبارة المذكورة هو النزاع الاول ومن تكلم في صيغة افعل هو النزاع الثاني وانما كان النزاع هنا مهما من الاول كما لا يخفى وبهذا كان قول المستدل انه المشهور اعني استظهاره بعض اهل التسبيع الى ثمانية وعشرين وكلا طائلا في اطالة الكلام بذكرها الان جملة منها واهية شاذة غير واضحة المستند ونحن نقتصر على ما هو المشهور من تلك الاقوال التي هلمنا بعدادها وقدمنا قبل الخوض في المرام امورا للتوضيح المقام انتضاء في جملتها لاثرا الاعلام **الاول** ان صيغة افعل قد جاءت مستعملة في معان عديدة **منها** الوجوب **ومنها** الندب ومواردة الاستعمال بهما اكثر من ان تحصى لغة وعرفا وشرعا **ومنها** الارشاد وهذا الاستعمال ايضا اكثر في الكتاب والسنة من الاوامر الواردة في الاخبار كاطيعوا الله واطيعوا الرسول وليحذر الذين يخالفون عن امره بناء على كون مادة الامر موضوعة لخصوص الوجوب فافهم وجعلوا من امثلته لولا رهطك لرجمناك واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا اذا تبايعتم وغير ذلك جميع ما تعلق باجزاء غير الواجبات والمستحبات او شرائطها من المعاملات بالمعنى الاعم واكثر ما ورد في المواعظ من الاوامر خصوصا ما تعقبه منها بذكر مجازاة الاخرة وعفوا بانها الحث على بعض المعاصي وعمومها وجميع ما يجري مجرى لسان الوعاظ على المنابر من الترغيب والترهيب الى مرضات الله كقولهم ايها الناس ايمروا الصلاة واتوا الزكوة واطيعوا الله واطيعوا الرسول واجتنبوا عن المعاصي واما ما يجري في لسان الفقهاء فالحال فيه كالحال في الاوامر الواردة من الشرع في بيان الاحكام ومما ذكرنا يظهر فساد ما ذكر في المقام من الفرق بين الامر الارشادي والندبي بان الارشادي ما كان المصلحة فيه وينبوء كالامر بالاشهاد في الامرين والندبي ما كان الترجمان فيه لاجل مصلحة اخر بهذا **اما اولا** فلان ظاهر هذا الكلام خصوصا مع ملاحظة ذكره بعد ذكر المعاني الثلاثة عدا شمال الامر الارشادي على الالزام والتحتم وانه امر تعبدي فيما يفترق عن الوجوب عن الندب وفساده واضح لان الامر الارشادي ايضا بنفسه بملاحظة المصلحة الداعية الى الارشاد الى الالزام او الندب بل الظاهر انه مفاد الامر الارشادي وغيره انما هو باعتبار المصلحة الداعية اليه لان اصل الاستعمال فيه وان يكون المستعمل فيه في الامر الارشادي مغايرا لما استعمل فيه الامر الوجوبي او الندبي حتى يلزم المجاز والاشتراك على تقدير كونه حقيقة في الوجوب او الندب كما توهمه انك قد عرفت في الالزم ح ابداء الفرق بين الارشاد وغيره لا بين خصوص الندب **واما ثانيا** فلان ما ذكر من الفرق بينهما غير منعكس لان ما اشرنا اليه من الامثلة كلها مما تعلقت بالمصالح الاخروية مع انها اوامر ارشادية وكامطر لان ما يصلح من الموالي الى العبيد كثيرا وجلا ما تشتمل من الاغراض الدنيوية الراجعة اليهم مع انها اوامر مولوية وليس فيها ارشاد للعبد الى ما يتعلق به من النفع او الضرر وكوضع الفرق الموجود بالاوامر الشرعية كان التفاوت بينها بحالها لان كثيرا من التكاليف الشرعية معاشها عائدة الى المكلفين في الدنيا خصوصا المستحبات والاداب منها كتحريم تنجيس النفس المهالك والمضار فالظاهر ان حرمة تناول المضر مصلحتها السلامة والبقاء الدنيويان وان ترتب بعيد فعلي الترتب على مخالفة الهلاك الاخروي ايضا **فالتحقيق** في الفرق بين الامر الارشادي وغيره وفاقا لبعض اهل التحقيق ان يقال ان الامر الارشادي ما كان المصلحة الداعية اليه موجودة في نفس المأمور به مع قطع النظر عن الامر كما يترتب على تحاشي المفسدة عقلا ان يترتب عليه قبل الامر بالطبيب امر الطبيب بالترك مثلا وكما يترتب على شرب الدواء صلاح المزاج المريض وهذا قد يكون جاريا مجرى المتاكيد كما اذا تعلق بما يعلم المخاطب المصلحة الموجودة فيه مثل ما اذا قال لمن يمتنع عن شرب الدواء مع علمه بان المصلحة الملزمة اشربه ولا تعرض نفسك للهلاك ومن هذا الباب اوامر الوقاية فان وظيفتهم تحذيرنا عما عهدوه من المفاسد الاخروية او تحريصهم على ما علموه من المصالح الشرعية وقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان مصلحة الاطاعة معلومة للمخاطب مثل تعلق الامر بها ولو على سبيل الاشعار بما من اجله حسن الحسن والقبح فالجعل الشرعي يكون الامر بها للارشاد والنصح المحض كما في المثال المفروض وان كان بينهما فرق وهو ان الامر في المثال اذا سدد من المولى امكن ان يكون مولويا مثل الامر بسقي الماء بان الثواب والعقاب زيادة على المفسدة المترتبة على ترك الفعل كما في امر السيد بالاجتناب عن تناول المضر بخلاف اوامر الاطاعة فان كونه شرعيا تكليفيا مثل الترتب الثواب والعقاب عليه لان الثواب والعقاب انما يترتبان على نفس الاطاعة وفي التكاليف انما الطاعة الامر الاطاعة في الكتاب العزيز فليس فيها ترتب على تحاشي المضر ولا مضر ثواب او عقاب الا لزم ان يكون المثل البعض التكاليف كالصلوة مثلا الاوامر غير مثابة لان الامر المتعلق بها مثل الامر بالطاعة اثبتت حسنه على اطاعة اخرى وهلم جرا الى غير نهاية وهو محال لان الامر بالاطاعة لا يتعلق بنفس ذلك الامر بالاطاعة اذ الامر المتعلق بالاطاعة مغاير للامر المتعلق بها وان كان ناشئا عن شؤني نفسه لفظا لكنه غير ناشئ عن ذلك لبا بملاحظة المناط والارشاد على هذا الوجه ليس طلبيا في نفسه لانه بعد ما ادرك شوق الامر المعروف ونحوه وقد يكون المصلحة الداعية اليه شيئا مختصا على الطالب كاوامر الطبيب يصح نصبه واجبا في نفسه كما في وجوب ارشاد الجاهل مقدمة الى وجوب المقدمة بل يكون

مستقل

استدلال العضدی بوجوه وبرجح الی هذا الموضع من الارشاد جمیع التکالیف الشرعیة هذا الصلاة حق لا یظهر من السلطان لذلک ان منافعها
لیس مما یکشف عن تلک المصالح بحیث یمکن الالتزام بثبوتها فی بعض احوال الغیبة کما لا یخفی فهذه المقدمة وهذا بظاهره مرغوب عنه ویشهد
لما افدناه وعدة من الواجبات انه قد یقال بل التحقیق ان الاوامر الشرعیة جامعة بین الجهتین من حیث الکشف عن المصالح والمفاسد الواقعیة
علی نفس الافعال مع قطع النظر عن العلم والجهل بکونها ارشادا للعباد من الحکیم ومن حیث استتباعها الثواب والعقاب المترتبین علی
موافقتها ومخالفتها بعد العلم بها او مرجوحیة مطلوب بها الاطاعة وهذا نظیر ما الزم المولی عبده بشیء لما له فی اصلاح مزاج العبد فانه
لیس تکلیفا محضا او الزاما کذلک بل جامع بینهما ومن ذلک یظهر ان جعل الجماعة الامر الارشادی مقابلا للوجوب والندب غیر
سدید کما ان الفرق بینه وبین التهدید کما ذکره غیر مسدد علی ما ذکرنا بل یمکن ان یکون الاوامر الشرعیة مستعملة فی المعنی الجامع
بین المقامین فالذی یقتضیه التحقیق هو ان الارشاد یغایر الامر المستعمل فی الطلب بملاحظة التداعی فی
الجهات الباعثة فان کان الداعی الی البعث هو الاطاعة بالمعنی الاعم الموجود فی التوصلیات کان امرا تکلیفیا وجوبیا او ندبیا وان کان الداعی
الی البعث هو النفع والدلالة علی الخیر کان ارشادیا فاذا اجتمع الجهتان کما مکان ذلک کما لا یخفی کان الامر بالفصل تکلیفا وارشادا
من جهتین وکما فرق فی ذلک بین القسم الاول من الارشاد الذی کان المصلحة فیه معلومة للمخاطب القسم الثانی المتصور فی کل منهما ان
یکون الغرض الداعی احدا الامرین او کلیهما وتشخیص ذلک موکول الی ملاحظة سلاحیة المامور به فقد لا یکون سالما الا للامر الارشادی
کالامر الاطاعة لما عرفت وقد یعکس الامر فلا یحصل الاصرف التکلیف کالامر المولی عبده بشیء یکون مصلحة للمولی ومفسدة علی
العبد فیجری هذا الجری التکالیف الشرعیة علی مذهب الاشعری فانها التکالیف الشرعیة بناء علی اصلهم وان لم یکن المصلحة یعود الی الشارع
الا انه لیس المصلحة تعود الی العباد ایضا موجودة فی نفس الفعل المامور به بل المصلحة تحدث بعد صدور الامر فتضاء لحسن کون الحسن و
القبح شرعیین والحاصل ان کون الامر ارشادیا ان یکون المصلحة الداعیة الیه موجودة فی الفعل مع قطع النظر عن الامر واما علی مذهب العدلیة
فیجری بین الجهتین سواء فضل التکلیف المستفادة العقلیة کقبح الظلم وحسن الاحسان وقبیحها من الامور التوقیفیة لان کون
المامور به مصلحة عن العقل لا یمنع عن اقتضاء التکلیف بمرتب الثواب والعقاب علیه ومن هنا یظهر ان جعلها وعده
فی المستقلات من الطلبات التسعة الاخیرة ارشادیة دون ما قبلها بعضها من التکالیف فلیس علی ما ینبغی لاشتمال کل منها
علی الجهتین فتشبث احدیهما بالارشاد دون الاخر تحکم بین من دون مخصص الا ان یوجه ذلک بان المصلحة فی غیر المستقلات لما کانت
تحصل بجری مجری صرف التکلیف فلذا ظهر مما ذکرنا ان الامر الارشادی هو من اقسام الامر الوجوبی والندبی بحسب اختلاف المقامات
وبحسب التشخیص من سنخ الانشاء کما هو صریح جماعة وظاهر اخرین لیس علی ما ینبغی کیف والارشاد کما یحصل بالطلب کذلک
یحصل بالاخبار فکان زعموا ان الصیغة فی مقام الارشاد مستعملة فی الاخبار دون الکشف عن الواقع کما یظهر من بعض فی بحث الاجزاء
علی الوجه الاتی وان زعموا ان الانشاء الارشادی لیس من سنخ انشاء الطلب بل هو انشاء اخر مغایر له فی الصیغة فهذا لا یتعقل
الا ان یقال ان الصیغة فی مقام الارشاد مستعملة فی اظهار المصلحة کما انها فی مقام الایجاب مستعملة فی اظهار الارادة لکن مع
ابتنائه علی اصلنا من وضع الصیغة لاظهار الارادة لا لنفسها کما هو ظاهر القوم ولا لانشاء الفعل کما هو مذهب الاشعری وبعض
المتاخرین لیس بادنی من القول باستعمالها فی اظهار الارادة فی الموضعین مع ما فی الاول من ارتکاب المجاز وادعاء الوضع کما لا یخفی
ثم ان الارادة علی فرض کونها عبارة عن العلم بالمصلحة واعتقاد النفع کان اظهار المصلحة واظهار الارادة بمعنی فتبطل المغایرة المتوهمة
ایضا کما هو واضح ولعل منشا توهم المغایرة ما فرضه بعض المحققین من اجتماع الامر الارشادی مع بعض المرشد للفعل المامور به مع ان
العاقل لا یکون طالبا لما هو مبغوض له راضا وغیر ان طلب الفعل انما ینشا فی نفس المطلوب اذا کان الطلب منشا لتحصیل المطلوب
کما هو الغالب فلو کان مسببا عن اغراض اخر کالابتلاء والتعجیز فی وجود الفعل وغیر ذلک مما تکلم فیه فلا منافاة بینهما مع ان من
البین ان الامر الارشادی مع کون الفعل مبغوضا للامر لا ینفک عن الارادة لاجل جهة بعضه مصلحة النفع والارشاد والا فالعاقل لا یرشد
الی مبغوضه نعم قلما یتفق ان یکون المرشد الناصح طالبا للفعل المامور به ولو کان بالعرض ومن جهة ادراک مصلحة النفع والارشاد
الذی هو محبوب بالذات او بملاحظة ترتبها علی الشرع فانا نحصل الرجحان والمحبوبیة لرفع الاشکال المتوهم من امتناع تعلق الطلب بالفعل
المبغوض ارشادا وبذلک یستغنی عن جعله من باب الامر الامتحانی بان یکون وجها ثالثا لرفع التوهم المزبور والحاصل انا لا نتعقل
من الصیغة فی مقام الارشاد معنی مغایرا لما نتعقل منها فی مقام الایجاب انما نتعقل المغایرة بین الداعی فی الامرین بل الظاهر ان الامر
کذلک فی جمیع المعانی الانشائیة کما ستشهد الیه انشاء الله تعالی وبما یعرف الامر الارشادی بما کان المصلحة فیه عائدة الی المخاطب دون الامر کما فی

الامر الوجوب مع مشاركتها في المصطلح المذكور لكن نجيء بعد الفحص المذكور بما ذكرنا خبرا فنقول هذا ابتداء غير مطرد ولا منعكس فائدة اذا كان في موضع ان الامر به هل هو للارشاد او للتكليف وذلك كما لو تردد الفعل المأمور به بين ما الاصلح ان يتعلق به الامر المطلق من الاطاعة وبين ما هو صالح لذلك اذا كان المقام صالحا للارشاد الحتمي والتكليفي فهل الاصل فيه الاول حتى يكتفى بالشاهد على الفصل بين المقصودين بالحيثية الاولى والثانية في كلتا الحيثيتين وجه الاول ان الاصل براءة الذمة عن التكليف بوجوب الاطاعة وجه الثاني ظهور الامر في وجوب الطاعة الا اذا ثبت عدم قابلية المحل وجه الفصل ان الشك في قابلية المأمور به للتعلق التكليف بوجب اجمال اللفظ وسقوطه عن الاعتبار كما هو الالفاظ انما يسلم ظهورها اذا اعتبرت مع قطع النظر عن عدم انعقادها بما يوجب اجمالها من الالفاظ الموجودة في الكلام خصوصا ما كان من قبيل ما نحن فيه فلا مجال للتعلق بظهور الامر فيما يترتب عليه وجوب الاطاعة مع الشك في قابلية المأمور به بخلاف ما اذا احرز قابليته لذلك وكان الشك في استعماله في مقام الارشاد فان ظهوره حينئذ حجة حاكمة على اصالة البراءة وانما عرضنا في معنى الارشاد معروفات الوجه الاول وجعلنا انتفاء الامر بوجوب الاطاعة ليس مستندا الى ظهوره الوضعي لجواز منافاة ذلك لظهوره الوضعي فهو ساكت عن تعيين الداعي والجهة فيلزم البناء على الاجمال والرجوع الى البراءة للشك في التكليف في المقدمة الاولى للشك في قابلية المحل لما ذكرنا في الفصل انما يظهر اذا قلنا بان الامر الارشادي مستعمل في غير الوجوب وقد عرفت ضعفه ثم لو كان الارشاد الى الفعل ارشادا ندبيا نجيء الوجه الاول على التكليف الوجوبي على القول بكون الامر حقيقة في الوجوب

ومن فروع ذلك ما ورد في الشرع من الامر بالاحتياط لان المراد بالاحتياط المأمور به ان كان هو الاحتياط في مواضع وجوب الاطاعة عقلا كالشبهة المحصورة ونظائرها فيمكن كون الامر للارشاد المحض لان الاحتياط في موارد وجوبه داخل تحت الاطاعة الواجبة وان كان المراد به الاحتياط في موارد عدم وجوبه عقلا فيتعين ان يكون تكليفا مطلوبا غير الاطاعة وان كان المراد الاعم كان الامر بالنسبة اليه مجملا ثم لو فرضنا الحرازة القابلية بان حملناه على الاحتياط الغير الواجب عقلا جمعا بينها وبين الادلة المانعة للاحتياط مطلقا دخل تحت الفصل الثاني لان الاحتياط فيها لا يجب فيه الاطاعة مستحب عقلي فيحتمل ان يكون مستند ذلك الامر مصب الحكم العقلي فتكون ارشادية على وجه الندب بحتمل ان يكون للفصل بالجواب الاحتياط كما يقول الاحتياط ويتوقف فلا بد من الشك في ان الاصل فيها الامر بها ذا ومنها ادلة التسن من حديث من بلغه ثواب على شيء فعمله ونحوه على الارشاد كما تقرر في محله وربما يقال ان ظاهر الطلب انتفاء المطلوب من الطلوب منه فيترتب على هذا العقد المحصل الا اذا علم من الخارج ان المقصود غيره كالابتلاء والامتحان وذلك لا يحسن من الحكيم الشاعل والموقف في الامثال بالحمل انكون الداعي البعث الى غير الفعل وبعد تقدير الامر كذلك في غير هذا اصل كون الداعي الارشاد واما عند احتمال الدلالات المقصود من الامر الارشادي اجمالا حصول المأمور به واما الاختلاف في الاغراض المتعلقة بالفعل فانه تكون راجعا الى الامر وقد يكون راجعا الى المأمور به وقد يتردد بين الشك في داعي الطلب وداعي المطلوب فان الاصل فيها الاول لابتناء على كون الداعي حصول المطلوب بخلاف الثاني فالاصل فيه الثاني وفصل بعض الكلام في هذا المقام بان عن ترتب الثواب ونحوه اذا كان ظهور اصل الاحتياط في قاعدة الاشتغال من الاصول الشرعية تظهر الثمرة والاستظهار تظهر ثمرته في كلام غير واحد عند تنقيح معنى الارشاد وعد غير موارد منها في الاستعمالات **ومنها** الطلب المطلق اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب وربما يمثل له بمثل قولك اغتسل للجمعة مع التكاليف على وجوب الاول وندب الثاني بالخارج وقد يمنع من تحقق هذا الاستعمال ولعل التعبير ان مدلول الصيغة معنى نسبي جزئي كمدلول غيره من الصيغ ومثل ذلك لا يستعمل الا في خصوصيات المعنى الكلي الملحوظ في حال الوضع مع ان القدر المشترك بين الفردين لا وجود له في الخارج والطلب المنتزع عليه الصيغة انما هو مصداق الطلب كما مر فلا بد ان يمثل كليا في حال وجوده وهو مستحيل سواء كان المتكلم الطالب ملتفتا الى ذلك التام غافلا عنه في حواشي العمائم من تصوير الاستعمال في القدر المشترك في حال الغفلة استعرت ما في ذهنه في ذهن المخاطب ثم ان ظاهرهم في غير المقام وفي الاصول والفروع جعل القدر المشترك سنخا ثالثا من استعمال الامر الا ما ربما يحملون من هذا الباب كلامنا بتعلق بالمعاني الكلية من الكلمات الدالة للواجب والمستحب فيكون من هذا قولهم ثم انهم الصلوة واتوا الزكوة بناء على ارادة ما يعم الواجب والمستحب من لفظ الصلوة والزكوة تكميلا للمتمم ما عرفت من الاشكال وعلمنا تكلم بعض الكلام في مخفي المقام منها بان الكلام حيث جعلت ادلة الاقوال **ومنها** التهديد نحو اعملوا ما شئتم **ومنها** الانذار نحو فليتمتعوا قليلا فانتم مجرمون ونحو ذلك ويكون هذين الاستعمالين متغايرين نظرا كما ان كون الامر بين من امثلة الانذار انما هو لاجل الامر بها للابطال **ومنها** الاهانة نحو لعنوا بها فما اكفرهم وقولهم انزكا فوا بوله

وانما افعل وما هما لان الواو او اعم في صيغة بمعنيهما لدل على جواز الندب الا

فلا كبر بلغت كلاكلا وجعل المفسر من اشاره ذلك هذا ثالث ان القرآن الكريم واورد عليه بانا الظاهر كونها للتشبيه كقول المفتتح لمن يعتذب ذنبه حتى اذا وليبان الاستخفاف في هذا اشبه **ومنها** الامتنان نحو كلوا من ثمره اذا اثمر وبنظر لانه ارخص اشبه في المنة ممثله بقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وهو حسن **ومنها** الاكرام نحو ادخلوها بسلام امنين ويمكن ان يجعل من الوفاء بالعهد بكونه ابلغ من الرخصة **ومنها** التحضيض مثل قولك قد كنوا فرحا ستين قبل وحضيض وقوع كلها الانتقال بالقول والاحسن بتبديل الوضع بالطبق وبدلها حتى هذا باسم الانتقام اي تذكر المفرد بقولك كونوا **ومنها** التكوين اي تحقيق الوجود بالقول نحو قوله تعالى كونوا قردة نظرا لانه حكاية عن تكوين التكوين وليس المقصود به تحقيق الكون وانما هو كذلك فيما ورد عيان قالت قد كنا اتكا وذكر بعض الاعاظم ان الفرق بين هذا وسابقه ان ما وضع بالامر ان كان هو التغيير فهو التحضيض وان كان هو الايجاد فهو التكوين قال وفرق من هذا قول من زاد عن بعد مثلا لا يصلح بركن فلانا كما تقول كن فيكون اي جعل فلانا الاصابة حدسه على شاكلة البعد **قلت** وهذا الاستعمال غير معهود في العرف لكنه قد اعرب منا باللسان **ومنها** الاحتقار وعدم المبالات نحو القوا ما انتم ملقون واجمعوا كيدكم **ومنها** التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك باماثل وذكر بعض المحدثين هنا استفهاما امام المعتزلة نظر **ومنها** الخطر كقول لمن تلاحظه بعين السباسة مترصدا وقائلة في المناكحات ذكر بعض المحدثين ثم قال وقد يعبر عن هذا بالتشهي اي تشوف عن ذلك وهو بالخطر اشبه ثم قال والفرق بينه وبين التهديد ان التهديد بحيث يكون مواضعا للفعل والخطر بخلافه كما ترى قلت ورد اهل اللغة ونقول اجلس معهم **ومنها** الاستئناف وانقطاع الجملة كما يقول القرين والمنزه ما نقد وقتا ما تكون ارحوفن **ومنها** التحير كقضيب البان الامثال **ومنها** التكذيب قال قائلوا بالنبوة فالوها قل لهم شهدائكم الذين يشهدون ان الله حرم هذا **ومنها** المشورة فانظر ماذا ترى **ومنها** التهكم فصل لربك وهنا والتعجيب نحو اسمع بهم وابصر **ومنها** البشارة انظروا نشأ ايام بالكم الفرج **ومنها** التصويب كقولك لمن صاحبك وجدت فلانا يشتم ويضرب اباه فلطمه واوجعه ضربا فقول اضرب في **ومنها** التسوية فاصبروا او لا تصبروا ذكره العبدري نظر **ومنها** الاباحة نحو اذا لم تستح فاصنع ما شئت اذا الحمد منعقد فذلك انه ان الشرط هنا للتسبب في الغرض بيانا فان فلانا سبب لعدم المبالات وارتكاب المنكرات وهذا الاستعمال عندي غير ثابت ولا صحيح وان ذكره العلامة ثم كقولك لعبده غير واحد من الافاضل لعله مساعدة الاستعمالات العربية عليه وان ساعد عليها الاستعمال الاخبار في الانشاء على ما تأمل ومنع ذلك بعض الائمة كما ان من قبيل المشترك بين الاخبار والانشاء لفظ وعسى مثل صيغ بعت واشتريت واستفادة المعاني الانشائية من الجمل الخبرية انما هي بالاباحة في ما ذكر لان الاستفادة اعم من ان يكون على وجه الاستعمال ولعل المراد باستعمال الامر في الاخبار ما يعم الاستفادة بل الامر كذلك في جميع المعاني المذكورة لان الانذار والتهديد والامتنان والاكرام والتحضير والتكوين والتعجيب والتحقير والاهانة والتصويب وما اشبهها هي الاغراض الباعثة على الامر وليس الامر مستعملا فيها وانما يستفاد بحسب قضايا سياق الكلام وبملاحظة مساق فيه في كل احد امر بها اما الارادة او اظهارها او الاقتضاء على اختلاف سبق ذكرها والاختصاص واما الاختلاف في الغرض الداعي الباعث على تلك الارادة او اظهارها فقد يكون الغرض حصول المراد في الخارج وقد يكون الغرض انتقال المخاطب الى مراد من معانيها كالرضاء والاذن للطيبين بكونوا باحثا واستجابا رضا في الاماعز والمعتبر بكونوا امتحانا وغير ذلك مما لا يخفى على العارف بمقامات الكلام فليس الاختلاف الموجود في الاستعمال الا في الامر على كثرته الخلاف راجعا الى المعنى حتى يكون بعضها حقيقة وبعضها مجازا في الكلام بل الى فوائد الامر والاغراض الباعثة على الكلام فيكون حقيقة في الجميع وان كان ما عدى الطلب على وجه اللزوم والتبادر ومجازا في الغرض نظير ما حققنا في الكناية بناء على كون الاصل في الكلام تعلق الغرض بمدلوله فيكون الاصل في الطلب تعلق الغرض الداعي المطلوب حتى ينبغي عدم على خلاف مقام الكلام او شيء من قرائن الحال او المقال وبذلك يستراح عما سدع به بعض الاعاظم حيث اخذ بعد ذكر المعاني المشار اليها فيما نقلناه العلاقة المصححة لاستعمال بعضها عند الوجوب الذي هو الاصل فيها من ان صيغة افعل جاءت مستعملة في مقتضى الايجاب مع ان منها ما لا يعقل ان يكون مستعملا لاجل انا نستعمل الامر في التسخير كيف يتصور ان يكون على حد استعمالها في الطلب فقائد وليس المعنى ما استعمال الامر بهم وان عز على الطالب وانما يدق النظر في الفرق بين تلك الاعتبارات بملاحظة مقامات الاحوال وفي تعرف الوجه الحسن لاستعمال الصيغة في تلك المعاني كما ترى فيها التنبيه على ما ذكره المذنب الواجب المصلح في الجملة وفي الارشاد من مشاركة الواجب في الحزم بحسب الحكمة وان عادة المصلح فيه على الغالب في الدعاء من المشاركة فيما ذكرناه من الاباحة ان كان الحاجز كذا الاستعانة والسؤال والالتماس والشفاعة ذكرها نحو قول ذي النهدبدا تخرج الفعل المعلق بخروج المطلوب

مع كراهته وقد نص على الاستقام هنا ليعلم انه قد استفاد من هيئة دعائه حتى صار يطلب لما هو دونه موارد الهلاك طلب العدة لصدقه وانما لا يعثر قال والفرق بينه وبين الانذار ان التهديد يكون باخراج المكروه مخرج المطلوب لما مر بخلاف الانذار فانه قريبا بعد الامر كقولك انتظر ثلاثة ايام وانا بك من يأخذك مصفدا وانتظر واتظروا فانكم ميتون فيحصل الغرض والغرض من الامر الطلب بل حصة الاستقرار فكانه قيل المقصود في ذلك على هذا العدا وانكم لا تمهلون اكثر من ذلك وعلى هذا النمط القول في البقية لاظهار معنى الطلب الا ان في الثمني كما بقي في السؤال اذ لا فرق الآن ذلك متابع وهذا مما لا يشتبه فيكون المسئول من عبر وذي العقول كقوله الا يا صبا نجد متى هجت من لوى جرعت بها فضلا على ثم سلام يا جبلي نعمان باقصر خليا يا ارض سجو يا جبال تدكدكي وانزل هذه الاشياء منزلة العقلاء وهكذا واما التشويه فالدال عليها مجموع الامر والتمني انتهى كلامه زيد اكرامه ولقد افاد فيما اجاد واجاد فيما افاد حيث احاط بالمراد من الكلام وانحاء المراد بما لا يطمع في ازدياد ذلك فيه ولا يكاد الا ان اللازم عليه قد ارجاع تلك الوجوه المحسنة الى الاغراض التي اعتبرها الطلب محافظة للتعبير عن الطوق في الكلام كما حققناه ولعل المراد ان الكلام في قوله وليس الغرض هو الطلب بعض المنافاة فان تلك انما الاولان يقول وليس الغرض هو الفعل المطلوب من جميع ما ذكرنا يظهر مما في كلام بعض المحققين حيث ذهب الى ان المجاز في التهديد بدا الانذار والتهكم ونظائرها مجاز في المركب وفي الاباحة والاذن والتمني مجاز في الكلمة بمعنى بها التعبير لانك عرفت انه ليس في شيء من تلك الامور استعمالات مجازية الكلمة وان مجازيته انما تظهر بالكتابة على ما هو الحق فيها من كونها استعمالا للفظ في الموضوع له وانما كون التهديد بدونظائره مجازا في المركب فلم يتحقق معناه وان التي مر انها في بعض اقسام الكتابة لان اسناد الطلب الى المبغوض ليس على حد اسناد الشيء الى غير ما هو له ليكون مجازا في التركيب فان ابدية التظهر والتشبيه المفهوم المتضح فلا فائدة في ذكرها وتعدادها **الثاني** من تلك الامور ان صاحب المعالم بنى الحكم في شرح المختصر عن المحققين جعل عنوان البحث صيغة افعل وما يعادلها وابعد من طلبه بعض من بيادر الى الاعتراض من المحققين بان قوله وعادتهم بمعناها بنى ظاهره كل ما دل على معنى افعل ولو مجازا مع انه خارج عن البحث الآن المراد بما في معناها ومعناها ما يتبادر منها وهل ما كان بمعنى الامر من معناها الافعال مع ان الظاهر من رجوعها من النزاع لفظا وان دخلت غير معنى التعبير بما ذكرنا سند واهي واراد بما ذكره ما علم عنوانا للمسئلة حيث قال المخالفون ان صيغة الامر هل يقتضي الايجاب او لا الى ملاهب **قلت** الظاهر ان ما اعترض به على المعالم غير سديد وما جعله سندا غير معتمد **اما الاول** فلان شمول لما دل على معنى افعل مجازا غير ضائر لدعوى القطع بخروجه عن محط النزاع اذ لا معنى للغرض في جريان النزاع بين كون اللفظ القائم مقام صيغة افعل في الاستعمال الآتي الذائرة والاعلى منها الثابت لها بالوضع او بالقرينة فلو فرضنا هذا قيام القرينة على ان المتكلم اراد بما جرى من لسانه من اللفظ معنى صيغة افعل وضعا كما كان ذلك اللفظ المفرد بقرينة الاجماع على الوجوب او الندب او غير ذلك محتملا فيها مثل ذلك لم يفرض الصيغة عليها وان اراد انها يدل على الوجوب مثلا بمساعدة القرينة او الندب كذلك يدخل بحث العنوان فيحتمل طرفا فهو وضع فاسد كما لا يخفى على اذا جعل عنوان البحث دلالة الصيغة على الوجوب واما لو جعل العنوان كون الصيغة حقيقة في الوجوب فاللفظ المستعمل فيه مدلول الصيغة مجازا خارج عما في معناه بقرينة العنوان لكونه في نفس الصيغة فلا حاجة الى التصريح بقوله وضعا بعد قوله وما في معناها لاخراج المجاز بل هو خارج بقرينة كون البحث ان الصيغة وما في معناها حقيقة في اي شيء فافهم واما ما ذكره من تخريج اسماء الافعال لفظا فلم يظهر له وجه بعد ملاحظة كون العنوان المذكور من المحقق ناسبا الى المحققين مضافا الى تصريح المدقق الشيرواني في بحث ان النزاع في اسماء الافعال مع ان المؤاخذة في مثل هذه الاعتبارات بدخولها معنى كما يرجع الى محصل لان ذا لا يحصل الا حاصل مع ان جميع مجاري النزاع وعنوان المسئلة مما ينطبق على الكل اذ العنوان يجري مجرى الحد يجب صونه طردا وعكسا **واما الثاني** فلانه ان اريد بصيغة الامر كل لفظ دال بالوضع على ما يدل عليه لفظ الامر فعدم خروج الامثلة الاتية غير واضح وان جعلتها القول بانها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب الا باحة وبينها وبين التهديد وعدم وضع الامر لذلك مع بداهة انفكاك سواء قلنا بوضعه للوجوب كما هو الاظهر الاشهر عليه المعترض او قلنا بوضعه للقدر المشترك بينه وبين الندب فكيف يجري هذا النزاع في لفظ الامر وان اريد بها صيغة افعل فما سيخرج عن البحث الامر الغائب والحاضر المجرد وان اريد به مطلق الاوامر مع ما مر فهو كذلك وجوبا بناء على كون الاضافة لاميه وكون المضاف اليه حقيقة اصطلاحية في الصيغ المعهودة المستفادة من الافعال او على كون هذا التركيب الاضافي حقيقة فيها اصطلاحا فتبر بعد المساعدة على ثبوت الاصطلاح اخصا من ذلك بعرف الخاصة فكان عليه نصب القرينة لان محاورات كل عرف تحمل على مصطلحهم او العرف العام ومن هنا

في صيغة افعل وما هما تدلان على الوجوب او الندب او عنهما

يظهر من ما اورده المدقق الشيرواني في المقام حيث اعترض على من جعل قولنا وما في معناها اشارة الى الامر باللام والامر المزيد واسماء الافعال بان الاولين داخلان في صيغة افعل لانها في مصطلح النحاة علم جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل كما ان صيغة فعل بفعل علما لكل ماض ومضارع مبنيين للمفعول ما يرد عليه اولا ما ذكره بعض الناظرين في هذا الكلام من عدم ثبوت هذا الاصطلاح بتم الظاهر ان لفظ الامر والماضي والمضارع اعلام للصيغ المعهودة من كل باب في مصطلح النحاة داخل الخلط في المقام حصل بين المادة وهو الامر والصيغة وثانيا ان حمل كلام الاصولي على مصطلح النحوي بلا غبار يتبين عليه عدم لما اشتهر عندهم من وجوب حمل الكلام على مصطلح المتكلم والعرف العام كما سبق ثم ان لي في جريان النزاع في اسماء الافعال تارة اشكالا وان اشتهر بينهم في المقام اذ الظاهر عدم صحة الاشكال له دلالة مثل هذا على ايجاب الاتيان في المتكلم وكان الذي اوقعهم في ذلك ما تجدده من تفسير اهل اللغة مثلا بحث وقس ونحو ذلك واستخبر بان هذا التفسير مبني على ما هو المشهور من كون الصيغة حقيقة في الوجوب وليس المراد بكون الحال فيهما على نحو واحد حتى اذا قلنا بانها حقيقة في الندب ايضا او احد قبيل يرفع ذلك الاستبعاد بل ان في الكلام اذا الصيغة انما تفيد معنى تخصها بحسب ما تعرضه الهيئة من المواد بملاحظة مقامات الكلام وليس في الاسماء التي تفيد معنى الامر ما يكون كذلك وتما ذكرنا تعرف ان القول بدخول اسماء الافعال في النزاع لفظا او على القول بدخول معنى فما ذكره المعترض من استظهار خروجه لفظا لا معنى ليس في محله

وفي اثناء **الثالث** فان النزاع هل هو في مدلول الصيغة المتبادرة من اطلاقها او في مدلولها مطلقا وعلى الثاني فهل هو في دلالتها على مجرد الالزام وعدم الرضا بالترك او في دلالتها على استحقاق التارك الذم والوجوب الاصطلاحي اي الذي يظهر من اطلاق المعاندين وصريح بعض الادلة ان النزاع انما هو في نفس الصيغة وفاقا للمحقق القمي بل لا يبعد دعوى استظهاره من اكثر الاجلة وليس ببعيد وعلى هذا فمحل النزاع وان كان ظاهر بعض الادلة خلافه لكنه ليس بمحل لان استدلال القائلين بالوجوب بذمة العقلاء لا يقتضي اكثر من القول بدلالتها على الوجوب دلالتها على كون الامر بها بحيث يخالف الامر الذم فليس بذلك البعيد بل لو بنينا على ان عنوان المسئلة هو الذي وقع في كلام الحاجبي وشرحه وعلى هذا المسئلة اعني الاختلاف في وجود صيغة تخص الامر وعدمه فلا يخص من ذلك لان مقتضى ذلك العنوان ان يكون النزاع في دلالة الامر صيغة فضلا على الوجوب الاصطلاحي الذي من لوازمه كون الامر حقيقا نعم مقتضى ما نسب الى المشهور من كون الصيغة حقيقة في الوجوب الاصطلاحي وهو عنوان صاحب المعالم ان يكون النزاع في دلالة الصيغة على الالزام وعدم الرضاء بالترك مع قطع النظر عن حال الامر وتما ذكرنا يظهر ان ما سلف عن بعض اهل التحصيل من شدة الانكار على المحصلين الغربية في استظهاره النزاع على هذا الوجه من كلماتنا لعموم مع الاعتراف بشهرتها واضطرابها حتى ان دعوى دلالة الصيغة على كون المتلفظ بها عاليا مما لا يكاد يلتزم به من له ادنى دربة بالمحاورات من المكان الذي شان من هذه التعابير بعض اصحابنا فقد اهدى الى الصواب نعم صرح جمع واحد بان المتنازع فيه دلالة الصيغة على عدم الرضاء بالترك وهو اقرب الى الصواب وقد ذكرنا في البحث عن مادة الامر اجمالا ان العلو والاستعلاء على القول بهما هو مرتضى بهما مادة واما الصيغة فليس لها دلالة على شيء من الامرين لكثرة كلام سبق على الصيغة وهو كالبناء في كون النزاع على الوجه المذكور **الرابع** في الفرق بين الامر وشبهه اعني الالتماس والدعاء وقد سبق بعض الكلام في ذلك وجملة القول هنا ان وجوه الفرق بينهما ثلاثة **احدها** ما يرجع الى وجود ما هو القدر الجامع بين الكل اعني الطلب بعلو او لا فالالتماس والدعاء متضمنان من اول الامر التذلل فضلا عن الوجوب فضلا عن الالزام وهذا مما يقضي بعض ما ياتي من القول بانها حقيقة في الندب **والثاني** ما يرجع الى نحو الطلب كيفية فان الامر هو الطلب على نحو الاستعلاء والدعاء هو الطلب على وجه الانخفاض والالتماس هو الطلب على وجه التساوي وهذا مما صرح به غير واحد في الفرق بين الامر حيث صرحوا بان فائدة اخذ الاستعلاء والعلو اخراج الامرين **والثالث** ما يرجع الى الطالب فانه ان كان عاليا فهو الامر وان كان دونه فهو الدعاء وان كان مساويا فهو الالتماس وهذا ايضا مما يقضي باستدلال القائل بالندب بانه لا فرق بين الامر والسؤال الا في البناء على هذا الفرق بين السؤال والدعاء ايضا من هذه الجهة ويظهر من المحقق القمي اعتبار الاستعلاء والبناء في الامر دون غيره فجمع بين الوجه الثالث والاول وهو خيرة كل من اعتبر في الامر العلو والاستعلاء والالتماس في الكل هو الوجه الثالث من عدم الفرق بينهما الا بحسب البناء والتعليل على ذلك ما سبق في بحث المادة حيث اخترنا هناك اشتراط العلو خلافا لما رجح لي ما حققناه سابقا ان كان للمبحث طالبا واما السؤال فيظهر من بعض تارة من الدعاء واخرى من الالتماس وقد يظهر من بعض اخر الفرق بين الدعاء والالتماس بان الدعاء من الله تعالى وهو غير بعيد عرفا هذا ما يقتضيه النظر في كلمات اهل العلم واما اهل العرف فالالتماس عندهم

اخفض جناحا من الجميع ذو بما يؤيده ما في بعض الادعية المأثورة من الاشتمال على لفظ الالتماس في مقام الامر على الدعاء ولعل نظر القوم الى ما يناسب الاوضاع اللغوية لكنه مشكل بما ذكروه في لفظ الدعاء لان معناه اللغوي غير مساعد لما ذكروه في محله ثم ان بعض المعاصرين بالغ وزاد جعل الشفاعة حقيقة ايضا نظرا الى عدم اقتضائها في الطلب من الاعلى بل قد تكون من الساوي وقد تكون من الادون كما شفع النبوة الى بريرة في زوجها فقال راجعيه فقالت اتامرني يا رسول الله فقال انما انا شافع قلت وهذا جيد لكنك خبير بان كون الشفاعة اعم من التشفع لا يقتضي كونها اعم من الطلب اذ ما يكون كذلك لو كان الطلب مختصا باحدهما كالطلب من الادنى وليس الامر كذلك فلا تكون منتظما طبعا والا لزم تقسيم الاقسام بملاحظة الوجوب والندب كذا ايضا لا يضران في الطلب الاعلى او الادنى والمساوي والاولى ان يقال ان الشفاعة عبارة عن كل طلب رجح فائدته المقصودة الى ثالث **بقي شيء** وهو ان ظاهر قولهم واما الشافع فقد يكون الشفاعة عزيمة من الندب المحض المشتمل على عدة المنع من الترك مع ان الظاهر من اطلاقات الشافع والشفيع والشفاعة اشتمال الطلب الطالب على عدم الرضاء بالترك والا يبعد من مساعدة عرفية وجوب الامر بالشفاعة مع وضوح عدم رضائه بالعصيان اللهم الا ان يحمل الشفاعة بظهر هذا الفعل على الشفاعة المتعبد بها بحمل بعيد ان يكون المراد بالامر المسئول عنه امر النبوة من قبل الله ثم بناء على كون السؤال مبنيا على توهم ورود الامر بعنوان الرسالة دون الاحكام المأمور بتبليغها الى العباد يرتفع الاشكال عنه اذا تقرر هذا فالحق عندي ان الصيغة حقيقة في الوجوب فاقا لاكثر المحققين وفاقا لاكثر من ذهب منا ومن الاشاعرة الى انها حقيقة في القدر الجامع بينه وبين الندب هو الطلب المطلق لكنها اذا وجدت بلا قرينة حملت على الالزام وعند الرسالة بالقرائن اما هو كما هو رأي غير واحد من افاضل متاخري المتاخرين وفي حضور من الكتاب والسنة كما عليه الجلة متدربة في تتبع مواقعها وتشاجرها يحكم من لهم الخبرة بها مشتركة بينهما لفظا بحسب الشرع فهي حقيقة في الوجوب فقط وفاقا لجماعة من العامة والفقهاء والمتكلمين على ما نقل عنهم انها حقيقة في الندب خاصة هذه ما ينبغي التعريج عليها من الاقوال واما عداها فهي اراء مهجورة لا ينبغي الالتفات اليها مع عدم انشراح صدورنا بها **واعلم** ان مرادنا بالوجوب هنا الايجاب بقيد الطلب الحتم الكاشف عن عدم الرضاء بالترك وقد يطلق الوجوب ويراد به صفة الفعل من الصلاح الباعثة على الايجاب وكون الفعل بحيث يستحق عليه المدح والثواب وتارة الذم والعقاب على اصطلاح القوم في الاصول والفروع وهذه الاطلاقات كلها خارجة عن محل النزاع المعنوي مبنية على بعض التفريعات الواضحة للناس الى المتقدم الذي هو بعض معانيه لغة وكذا لفظ الصيغة على الاخيرين تتوقف على مقدمات اخرى يخرج عن حد المدلول مثل كون الطالب حكيما مطاعا يجب عليه ان لا يرضى على تقدير الترك ومثل انتفاء القرائن الصارفة عن الوجوب فلا يدل عليه باحد المعنيين كما انه لا يدل على الاولى باشتمال المقدمة الاخيرة ولذا فصلنا بينهما في الاول ووقفنا الثاني وكلامهم اردا واما ذكرناه فانما هو المتبادر من اطلاقاتهم في المقام وان كان في بعض المواضع ما ينافي ذلك على اصل المعنى لم يظهر لنا وجه لان النزاع انما كان في خصوص مواد الشرع فالتفكيك بين الايجاب والوجوب بحسب الاصطلاح بناء على اصلهم غير معقول وانما يعقل على مذهب المتاخرين لانا طردا الاحكام الشرعية بالمصالح وهم الاشاعرة وانكانت في معقولة بحسب الصيغة مع قطع النظر عن المتكلم كما استظهرناه فالتفصيل مطرد على جميع الاصول والمذاهب هذا وربما يفسر الايجاب بالالزام وهو انما يتم بسبب لتوقف دلالتها عليه على مقدمة خارجة وهي كون المتكلم جديرا بالزام المأمور على الفعل الماموربه لما علم انه خلق المأمور من الاسلاف **احدها** وهو العمدة التبادر وكانا لوجدنا النظر عن جميع قرائن الحال والمقال كما اذا سمعنا صيغة افعل من وراء الجدار وسبق اذهاننا الى ان اللافظ يريد بها الفعل وانه يرضى بتركه وهكذا لو وجدنا توبيخا او مرضيا انسانا ونحن لا ندري ما بينهما لم نفهم منه الا ترغيب وارضى بترك المأمور به وان نفسه لا تطلبه لانا نعقل ان طالبا كهذا يعيب كل من لا يمتثل ولا يعيبه ذلك مما كرر وقد استعمال الصيغة فيهم من المعاني المشاورة وربما يفيد التبادر ان يقال لعبده افعل ولم يجر عن الفور فانه يعد عاصيا وذم العقلاء وذلك يفيد الوجوب وليس بمجرد لان الكلام ليس فيها والمراد الى العبد بل في نفس الصيغة مع قطع النظر عن الامرين معا وان امر الموالي للعبيد كثيرا ما يحمل على الندب لقرائن خارجية لا لنفس الصيغة وليس فيها ما يكون لفظ الندب والسنن بركا في الاوامر الشرعية فالاولى ان يقال في التبادر ان يجعل لفظ الموصل لمراد المتكلم بالفعل ولو ان قال افعل فهم منه الارادة الشاملة مع عدم الرضاء بالترك لكان مثل هذا وقد اورد على المقام على ما انتحلنا من التبادر بوجوه **احدها** انه لو تبادر منه الوجوب لزم استعمال الذهن من الصيغة الى المنع من الترك وليس كذلك اذ لا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع عنه وفيه بعد المنع بلغة الوجوب كما مر من اذعانا اكثيرا عدم الالتفات الى المنع

ان افعل او ما هما للوجوب على اوكى واوكى عمم فى صيغه بعد الحظر بعد هل للوجوب الندب الا

من الزلل عند سماع قول السيد لعبده اوجبت عليك كذا ان الالفاظ البريئة عن النظر والتأمل يكفي في اثبات الدعوى لا الالزام لان نمنع ما يترتب على عدمه مما بعد الذم على المنع من الزلل ذكون الالزام الحاصل في المقام غير بين وهو غير ضائر في مدعانا كما بينا ذلك بان الوجوب معنى بسيط يحصل الحاء الطلب والمنع من الزلل في الطلب العقلي فلا يلزم من تصور المنع من الزلل عند تصور الوجوب في بعد النفس عما يقتضيه ظاهره من كون المنع من الزلل جزء مدلول صيغة افعل مع ان الظاهر خروجه عن المدلول ولو كان لانا نقول ان مبنى الايراد ليس على تركيب معنى الوجوب وجنسه فقط بوسيط معتبر المبنا طرفي المقام بيني على ما ذكرنا ومنها النقض بان التبادر المذكور موجود في لفظ الطلب فانا نعلم انا اذا قال المولى لعبده الطلب منك شراء اللحم وابيت منك فقاعدة من الشراء عندنا وعند المعتزلة مع انه لا كلام في كون الطلب اعم من الوجوب ومنها ان التبادر انما يكون دليلا على الوضع اذا كان مستندا الى حاق اللفظ المجرد عن القرينة مع قطع النظر عن كل شيء حتى التجرد عن القرينة فلو كان مستندا الى اطلاق اللفظ وتجرده عن القرينة لم ينهض بما ذكرتم لان نصرانا المطلق الى الفرد الكامل والشائع امر شائع مع بناء اللفظ على حقيقته في الماهية المطلقة وتبادر الوجوب من الصيغة انصرافا ناشئا من اطلاق الصيغة لكونه اكمل افراد الطلب كانصراف لفظ الطلب اليه عند الاطلاق **قلت** وهذان الايرادان من سوانح بعض المحققين دنا بعيد وقد سبق منا ما يندفع به سقوطهما وما ذكرنا لا مرية عليه نقول ايضا ان انصراف اللفظ الموضوع للماهية المطلقة الى مرتبة معينة منها بسبب ما منها سوانح الذهن به باعتبار كثرة الوجود وكثرة الابتلاء وسبقها غلبة الاستعمال الى النفس حقا فانقل الحقا ما منها بعض الفرد الى الماهية الموجودة في العرف العام والخاص مما يجري الكمال والاكملية نعلم صحتها في مجاري الاوضاع عدم صلاحية لصرف اللفظ فلا يعتبر من الشرع اليه هنا لك ولو سلم فليس مطلق الاكملية في مطلق الالفاظ كذلك ولو سلم فغاية ما يلزم ان لا يكون بين الافراد مناسب بحسب المفهوم نظرا فراد الماهية فافرض انصراف لفظ الى بعضها مطلقا وفي بعض خصوصيات وما اذا كانت الافراد متشابهة ومختلفة من حيث المشكلة والضعف فالظاهر ان دعوى الانصراف انما هي الفرد الاول الذي يحصل في ضمن العدد المشترك الذي هو مدعى الاشاعرة الى الفرد الثاني الذي هو مدعى المعتزلة لا بد احد بانصراف لفظ الوجود هنا الا طلاقا الى وجوده الراجح وانصراف لفظ التواطؤ الى التشديد وانصراف لفظ الحركة الى الحركة الشديدة وعلى تقدير التسليم نهذا الانصراف غير صالح لبناء الاحكام الشرعية عليه كما مر من التبادر بالبديهي والآتي شاء في النظر كالتبادر الناشئ من مراجعة الذهن من تظير تبادر الانسان الى ذي راس واحد ثم ان بعض خصوصيات الماهية قد يستفاد من اطلاق اللفظ لا لاجل الانصراف بل لاجل كون سائر الخصوصيات شيوعا فائدة للماهية محتاجا الى البيان دون تلك الخصوصية نظير استفادة الحلال المطلق الخالص عن وجوه الاشاعة من لفظ الحلال وما يفيد معناه فان الحلال الخالص وان كان فيه خاصا من الحلية المطلقة الشائعة فيه لكن على الحلال الشائع او الوصف ونحو ذلك الا ان دلالة اللفظ عليها انما هي من جهة تجرد اللفظ عن التقييد لا من نفس اللفظ فان الحلال عند الاحناف اذا لم يقيد بوجه دون وجه يصير حلالا خالصا لا دخل فيه لشيء من الحلال مباينة عن الاحناف المطلق الذي يستفاد من الحكمة المطلقة الشائعة فهو بتجرد اللفظ الدال على مطلق الحكمة ومن هذا الباب انصراف لفظ الوجوب بما يجري مجراه الى الوجوب المنفي التعيين باعتبار الموضع في موضع اخر لان تعيين الوجوب انما يستفاد من عدم تقييد الطلب الحتمي بحال عدم قيام الاخر بالمطلوب وهكذا اكرم نفسا ثبت بيانا فان تم فلا فان استفادة الوجوب عن الحتم وعدم الرضاء بالترك يستفاد من اطلاق اللفظ الموضوع باداء الطلب كما بينا فيما ذكرنا في مادة الامر من النظر بالوجوب المنفي التعيين وقد سبق في مبحث المادة تجد بر بالاعراض عنه لان اطلاق الطلب لم ينهض بالتدبر فكيف يقضي بالوجوب وبالجملة ان كلما قلناه في مدرج تحقيق ذوي التعيين فلم اعثر بمكان ما ذكره المحقق فانه **فان قلت** فانصراف لفظ الطلب الى الوجوب الذي تقول به ان انصراف اللفظ الموضوع للماهية المطلقة الى مرتبة معينة منها بسبب ما منها سوانح الذهن به باعتبار كثرة الوجود وكثرة الابتلاء وسبقها غلبة الاستعمال الى النفس حقا فانقل الحقا ما منها بعض الفرد الى الماهية الموجودة في العرف العام والخاص مما يجري الكمال والاكملية نعلم صحتها في مجاري الاوضاع عدم صلاحية لصرف اللفظ فلا يعتبر من الشرع اليه هنا لك ولو سلم فليس مطلق الاكملية في مطلق الالفاظ كذلك ولو سلم فغاية ما يلزم ان لا يكون بين الافراد مناسب بحسب المفهوم نظرا فراد الماهية فافرض انصراف لفظ الى بعضها مطلقا وفي بعض خصوصيات وما اذا كانت الافراد متشابهة ومختلفة من حيث المشكلة والضعف فالظاهر ان دعوى الانصراف انما هي الفرد الاول الذي يحصل في ضمن العدد المشترك الذي هو مدعى الاشاعرة الى الفرد الثاني الذي هو مدعى المعتزلة لا بد احد بانصراف لفظ الوجود هنا الا طلاقا الى وجوده الراجح وانصراف لفظ التواطؤ الى التشديد وانصراف لفظ الحركة الى الحركة الشديدة وعلى تقدير التسليم نهذا الانصراف غير صالح لبناء الاحكام الشرعية عليه كما مر من التبادر بالبديهي والآتي شاء في النظر كالتبادر الناشئ من مراجعة الذهن من تظير تبادر الانسان الى ذي راس واحد ثم ان بعض خصوصيات الماهية قد يستفاد من اطلاق اللفظ لا لاجل الانصراف بل لاجل كون سائر الخصوصيات شيوعا فائدة للماهية محتاجا الى البيان دون تلك الخصوصية نظير استفادة الحلال المطلق الخالص عن وجوه الاشاعة من لفظ الحلال وما يفيد معناه فان الحلال الخالص وان كان خاصا من الحلية المطلقة الشائعة فيه لكن على الحلال الشائع او الوصف ونحو ذلك الا ان دلالة اللفظ عليها انما هي من جهة تجرد اللفظ عن التقييد لا من نفس اللفظ فان الحلال عند الاحناف اذا لم يقيد بوجه دون وجه يصير حلالا خالصا لا دخل فيه لشيء من الحلال مباينة عن الاحناف المطلق الذي يستفاد من الحكمة المطلقة الشائعة فهو بتجرد اللفظ الدال على مطلق الحكمة ومن هذا الباب انصراف لفظ الوجوب بما يجري مجراه الى الوجوب المنفي التعيين باعتبار الموضع في موضع اخر لان تعيين الوجوب انما يستفاد من عدم تقييد الطلب الحتمي بحال عدم قيام الاخر بالمطلوب وهكذا اكرم نفسا ثبت بيانا فان تم فلا ان استفادة الوجوب عن الحتم وعدم الرضاء بالترك يستفاد من اطلاق اللفظ الموضوع باداء الطلب كما بينا فيما ذكرنا في مادة الامر من النظر بالوجوب المنفي التعيين وقد سبق في مبحث المادة تجد بر بالاعراض عنه لان اطلاق الطلب لم ينهض بالتدبر فكيف يقضي بالوجوب وبالجملة ان كلما قلناه في مدرج تحقيق ذوي التعيين فلم اعثر بمكان ما ذكره المحقق فانه **فان قلت** فانصراف لفظ الطلب الى الوجوب الذي تقول به

قلت بعد المساعدة على ذلك لعله ينشأ من القرينة العامة التي ابديناها اعني سدد وادام الله تعالى العبد دائما ارغامها من الاغراض الفاسدة ولذا وجدنا في الكتاب والسنة ترجيحا الى الفصل بانه الطلب الجازم بانشاء دعكذا لفظ الارادة فاستفادة من قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فرض على خلاف المتعارف منه عند الاطلاق مع ان الارادة هنا مستعملة في القدر المشترك بين الارادة الحتمية وغيرها بناء على كون الامر الشرعية ناظرة الى جميع الاحكام الشرعية المشتملة على الواجب والمندوب وحاكمة عليها ولا ينافيه كون المراد بها في قوله تعالى لا يريد بكم العسر خصوص الارادة الحتمية بناء على اختصاص سر الواجبات لان استفادة ذلك انما تستفاد قرينة العسر فقد ترد وقد لا ترد وعلى التبادر بوجوه اخر لكنها مع ابتنائها على نفي التبادر قد خصوص ما ذكرت الا ان الكلام صاحب المعالم لا ينبغي ان يلتفت اليها لانتفاء سقوطها

بادي تامل واعلم انه سبق لبعض المحققين اشكالات في كون التعذر جهة في الوجوب فصدع بدفعها وانا اذا استخرت
ما اسبقنا في مبحث التبادر وحفظت ما مترتبا هنا معنى الوجوب الذي قلنا بدخوله في الموضوع له علمت انه لا مجال لشيء من الاشكالات
فانا قلنا ان المراد بكون الامر جهة تعذر في الوجوب استنادا واستفادة من الوضع دون التعذر فليس المراد بالجهة هنا المقام الكاشف
للمستعمل فيه معنا والموضوع له بل المراد كون الكلمة بحيث تحتاج في افادة المعنى الى القرينة وكذا قلنا ان الوجوب هنا بمعنى الايجاب
والمراد به طلب الفعل مع عدم الرضاء بالترك دون الوجوب الاصطلاحي وان كان ذلك ايضا مدلولا عليه بأوامر الشارع بالالتزام
وثانيها ما تشبث به علم الهدى واتباعه في اثبات الوضع للوجوب شرعا واعترف به غير واحد من العامة كالعضدي والحاجبي من جعل
التعاير والتباين بين ما يفيهم كل ما ورد في الكتاب والسنة من الاوامر المجردة من القرينة على الوجوب فان تضمن ذلك ظهور التعذر
بحيالها في الوجوب وهو اير الوضع في ذلك الزمان وبضميمة عدم النقل يتم المقصود وأورد عليه تارة بما مر من دعوى التبادر
ان سلمنا الظهور عند عدم القرينة لا يقتضي الوضع لانه قد يكون من باب الاطلاق فالتباين انما يكشف عن كون احد اللفظين
للمعنى هذا وبما لا مزيد عليه وقوي بما استدل به العاملي على الوجوب شرعا مع كونه جهة في العلة المشترك معلة
من ان فهم التعاير والتباين انما هو بمبنى ما ورد في الشرع من العرائن العامة لامن حاق التعذر وسيأتي جوابها وعلى ما ذكرنا
في تقريب التمسك لا يرد ان مرجع التمسك الى التمسك باجماع السلف وهو غير معتبر عندنا لان المسئلة علمية او لانه النافع عنه غير محقق
والمحقق منه غير نافع لكونه اجماعا على سكوتيا منقولا لان التعويل في المقام انما هو على تعرف فهم التعاير لكونهم من اهل اللسان
فترجع ذلك اية الى التبادر والا ان التعذر بينه وبين الاول من وجهين احدهما ان مقتضى التبادر على الوجه الاول ثبوت
الوضع في زمانهما خاصة فلم يتم في الاوقات والاقاليم الا بضميمة اصالة عدم النقل ومقتضى التبادر
على هذا الوجه ثبوت الوضع في زمان التعاير فقط فيحتاج في اثباته التعذر وعرفا الى الاصل المذكور كما لا يخفى والثاني ان ثبوت
الوضع على الوجه الاول يثبت بالعلامة فلا يعارضه شيء من الامارات الظنية وعلى هذا الوجه يثبت بالاصل المذكور ومن الظاهر ان
ملاحظة ظهور المعالم من التمسك باجماع الاصحاب بفهم التعاير والتباين حيث قال واما اصحابنا فلا يجدي نفوذ
في هذا الحكم الذي ذكرنا وانما اختلفوا في احكام هذه الالفاظ وموضوع اللغة الى ان قال وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع
اصحابنا حجة لكون بعض ان يوجد بوجه من الوجوه هو الوضع الشرعي وثبوت الحجية الشرعية بهذا الاجماع ممنوع بالاجماع
اذ الامور المواظبة من الشارع بنفع فيها دعوى الاجماع المصطلح سواء كانت متعلقة بالاحكام او مما يتوقف عليه فهم الاحكام وثالثها
الاستغناء عن الوجوب من دون التعويل على القرينة في قوله عز من قائل ويل للمكذبين واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وتقريب الاستدلال
على ما ذكره هو ان الله تعالى رتب الذم على مخالفة الامر بالركوع وهو لا يكون الا على تقدير كونه للوجوب ويرد عليه ان ترتب الذم
انما يدل على كون الامر بالركوع مطلقا وحتم من هذا الامر ما لا يجوز مخالفته فيكون المفسر بالوجوب هو غير معتد كما لا يخفى فان
الاستعمال اعم حتى لو سلمنا عدم انحصر على ان الذم المستفاد من التوعد بالويل والتباين مترتب على كل واحد من المكذبين بمخالفة
الامر بالركوع فاصدع بما في العالم من اثبات تكون الذم على ترك الركوع ابدا لا على مجرد التكذيب فهو بمفهمه بلا منازع انما يترتب على
المقصود الا بعد اثبات ان الحيثية الملحوظة في الذم هي مخالفة جنس التعذر دون النوع والفرد بان يكون سبب الذم مخالفة
خطاب تركوا وانت خبير بان حديث ترتب الذم غير نافع فضلا عن يدل على انحصار الذم على احدى الحيثيتين بل مفهوم ما يتفرع على
كون الامر بالركوع سببا لاستحقاق الثاني الذم والعقاب انما انما ذا فعل موجبا لجعل مخالفة جنس الامر على ثبت المدعى وهو
الدلالة على الوجوب لكنا جعل مخالفة جنس متحصر فلا بد من الالتفات الى قبل اخر وبعد جام ذلك القليل يندرج المقام في الاستدلال
المعروف بالتعذر ويبقى بوسط معتد به ترتب الذم مستندا كذا واما ما ذكره في العالم وفاقا لغيره من ان حاقه ترتب الذم على
مجرد مخالفة الامر فيدل على ان الاحتجاج به لا بالتعذر فان اراد بالامر المجرد الامر المخصوص كما ذكره في المبشر فغير مجد لما عرفت من ان
غاية ما يترتب عليه نفي الاحتمالات بغير هذه الحيثية واما ان الاحتمال بخصوصها انتفى مستفادا من اطلاق الامر بحيث يدل على عدم الاحتمالات
الامر يدل على عدم الاحتمالات بغير الحيثية حتى المادة فمفاده واضح لا غبار عليه الدعوى هذا والصواب عندي تقريب الاستدلال
بوجه اخر تقدم اليه الاشارة في البحث عن المادة وتوضيحه هو ان الذم والعقاب بدكان على كون الامر بالركوع هنا للوجوب قطعا
ثم ان كان التعويل في تعيين على نفس الحيثية ترتب الطلوب لان التعويل في افادة المعنى اذا كان على حال اللفظ دل على وضع ذلك
اللفظ بازاء المعنى الا كان وغير محل وان كان الاعتماد فيه على شيء اخر غير الكلام فهو اما قرينة الذم او خصوص المادة اذ ليس

وان افعل وما هل ما هلك على او واو عم في صيغة بمعنى ند الوجوب الندب الا

وانما شق بشدة البراءة الوجوب والحكم الاصل وان كان شق منهما لا يصلح لذلك اما الثانية فلوضوح ان الركوع سواء اريد به مطلق الانحناء او الانحناء المخصوص المعهود في الصلوة كما وردت في تفسير الايدي صالح لكل من الايجاب والندب كما الرصالح للعهد والمشخلة انما هو فليس الامر بالركوع نظير الامر بالايمان ثم لا يخفى ان هذه الثانية قرينة معينة للحمل على الوجوب واما الثالثة فلا تنهض على ما هذه الامر كما معنى لدخول التفريع في تفهيم المعنى المراد من المفرع عليه اذا كان التفريع الموجود في الكلام سببا مقصودا بالتوصل الى امر زائد على غرض الافادة فهو من قبيل الاعتماد في افادة المراد بالموضوع على مجرى الحمل كقولك الفاعل الاسد ام وهو بمنزل من طرائق الحاد ولت وليس هو نظير الاعتماد في بيان المراد من المعهد على مجرى العهد او من الموصوف على مجرى الصفة كما في قولك رايت اسدا رامها لان الصفة والموصوف بمنزلة كلمة واحدة بخلاف الموضوع والمحمول فافهم ولعل ما ذكرنا هو السر في عدة النحاة اياها من العطف والشد بق الى هذا الاحتمال اذ لم يجدا حدا منهم احتج الاستدلال بان الذم والعقاب قرينتان على ارادة الوجوب هنا من الصيغة مع انهم لا يرتابون بشئ من كل في الاستدلالات الواصلة المستدل بها على الادعاء وهذه شهادة واضحة على سلامة ما سلكناه في بحث المادة من استدلال حيث استدللنا في دلالتها على الوجوب باستدلالات العلماء بطريق بديع والحمد لله رب العالمين ثم ان من دقائق الافهام في المقام ما سنح للسيد في المنهج حيث قاده دقة نظره الى ان لا يرتضي لاحتمال ذمهم على تركهم الركوع لاجل امرهم بالخضوع الخالي عن شائبة الذم بمحتمل ان يكون تركهم الركوع ذما وهتكا واجيب فهموا من الامر كون الركوع مجبورا بالشفاعة فلا دلالة في الذم المذكور على كونهم تاركين للواجب حتى يثبت به دلالة الامر على الوجوب شيئا ما لا يخفى وان كان قريبا بحسب بعده عن سنن الايه فليس هذا الاحتمال مما يجب دفعه وانما يكفي لظهوره هنا يكون المطلوب مطلقا مقيدا كما سنقف عليه سابقا مع ان الذم في الايه ليس مرتبا على مخالفة المكلفين الخطاب سابقا حتى يطرق فيه ذلك الاحتمال بل هو مترتب على المخالفة الفعلية في المستقبل وابن هذا من الاحتمال المذكور فتدبر ثم يمكن المناقشة بناء على ما ذكره بعض المفسرين من ان مورد هذا الخطاب هو ما ذا الاخرة بعنوان المكلفين بكلفون فيها بالركوع وكانوا لا يستطيعون فاذا الامر بالركوع يكون للتعجيز فيكون ليس في المقام هذا وجريا استدل به على هذا القول من الوجوه وقد ذكرنا وجوها اخر مما تقول الايام بالاشارة اليها بقي الامور

منها ان الظاهر بدوا من قائل فليحذر الذين يخالفون من امره الخ وجه الاستدلال على ما قال العالم بقي الشارح المحقق ان قد عده مخالف الامر والتهديد بدل على الوجوب وقد عد عليه بوجوه بلغ عشرين وبقي ذلك الوقف الاستدلال بها على مقدمات ظنية قابلة للمناقشة الاولى ان يكون الامر هنا للوجوب وهو ممنوع والاستدلال عليه بظاهر الامر وقد مر كما لا يخفى ولجيب عشر بوجوه

احدها ما ذكره صاحب المعالم والفاضل الشيرازي في حاشيته على شرح المختصر من عدم توقف الاستدلال على ذلك بناء على ان حسن الحذر وقبحه يابيه بكونه المقام لانه اغا يحسن عند قيام المقتضي والا لكان سفها قال في الحاشية وهذا الايلائم من يجوز سقوط الجزاء والحكم الغير الحاصل **قلت** وان خبرها في ظاهر هذا الكلام لا تدل لو تم لكان دليلا على ان الامر هنا للوجوب قطعا وان هذا امر متعذر الاستدلال على تقدير كون الامر هنا للندب والاباحة وكانهما اراد ان الايه نا لحظ عند العقلاء في هذا الامر احد الامرين فلو لا ان الامر للوجوب لم يكن وجه لحذر العقلاء كما لا وجه لحذرهم سقوط الجزاء الغير الحاصل بل يرد عليه ان الايه ليست حاكية عن حال الخاطبين الامر في الماضي او المستقبل بل هو انشاء وصيغة هنا في الخارج مع ان حذر العذاب في هذا الامر الندبي لو سلم كونه من قبيل حذر سقوط الجزاء الغير الحاصل فلا يسلم كون حذر العقل كذلك كان العقل الذي نبه غير ما مون في هذا الامر الندبي خصوصا على تقدير كون التسبب هذا الخارج مجموع الاوامر لا كل واحد كما قبل لما لكون قبح الحذر في هذا الامر المستعمل في القدر المشترك ممنوع فضلا عن ما ثبت حتى بطلان القول بالندب بكفاية هذا القول بالوجوب

وثانيها ما ذكره السلطان قدس سره فانه احتمل ان يكون مراد الايه وارده في معرض التهديد فتدل بسياقها على التهديد من غير حاجة الى المتعلق بظاهر الامر هنا وليس مرادها ان الامر هنا للتهديد بدليل ان التوعيد والتهديد يتوقفان على قبح الحذر والحذر مذموما في هذا الامر الندبي اذ لو كان الحذر في هذا الامر المحذور الندبي حسنا كان الحذر الندبي مع عدم المقتضي ايضا حسنا ومع جوازه او حسنه لا يطلق التهديد موقوف على قبح الحذر مع عدم المقتضي ومعرضين كون الامر هنا للوجوب كما لا يخفى فانكار التجيب كون الامر للوجوب في هذه الكلمة للتهديد بدلا بينهما من الملازمة واشترا كهما في القدر المشترك بينهما في كلام المورد لا يجدي بل اللازم عليه الاقتصار على اثبات كون الامر هنا للوجوب قطعا وهو في الثالث الاجوبة واول عالجاب جدي المعالم لحاشيته حيث قال ان هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب بل

ظاهر كما صرح به بعض المحققين ان مادة الحذف قرينة على كون المراد بالعشرة في المقام الوجوب بمعنى ان الامر بالحذر حيثما كان لا يحصل الا ان يكون للوجوب وان تخصيص هذا دعوى الكل لان الحذر عن غير العذاب الاخروي من المضار يكون مندوبا الشاهد الجاهد بان الحذر يختلف بحسب اختلاف الموارد من حيث قوة الحذور من حيث العلم بوقوع الشك والظن والوهم في ترتب وعدمه فيجب الحذر في القسم الاخير اذا كان ضرره اغلب مما يخاف البته عند العقلاء فضلا عن العمل بل ربما يستحسن الامر بالحذر عنه الا بان يترتب عليه سوى فوت بعض المصالح ودعوى ان المفسدة اذا كانت خالصة عن المعارض واجب فان كانت مشوبة بمصلحة فهو اولى مثلها فلا يحسن الحذر لعدم كونها مفسدة مدفوعة عنها بملاحظة حال العقلاء في عدم كمال العاقل على الفرار عن بعض المكاره والحوازات فقد تمام بما اشرنا الى ما ذكرنا مع وضوح بطلان القول على حسن الاحتياط وعدم وجوبه في الجملة عند الامن من العذاب فلو كان الحذر عن المفسدة مطلقا لا يتصف الا بالوجوب فاين مورد هذا الاتفاق الآن بقال ان مورد الاتفاق ما اذا كانت المفسدة محتملة لا محققة وفيه بعد المناقشة عليه انه يكفي في استدلال المستدل بالحذر وفي ان حسن الاحتياط غير حسن الحذر والكلام انما هو في الثاني وهذا لا قدح فيه بعد ما ذكرنا ايضا وكان ما ذكرنا ايضا مراد من يشير كلام السلطان قدس سره حيث استدل على ثبوت الاذن في الشيء بعدم استحقاق العقاب على تركه بان هذا مسلم في العذاب الفعلي على تقدير عدم الحذر واما في العذاب المحتمل على تقدير عدم تقديره مسلم بل مثل ذلك كثير الوقوع في الشرع مثل ندب ترك الطهارة بالماء المتغير الغير المتعين وندب قرن الشعر للحلاق في العرق بعد شاور من الناد لا الى غير ذلك فما ربما يتخيل من الفرق بين احتمال العقاب وبين العلم به حتى يرد عليه ان العذاب مأمون في الصورة الاولى لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا معنى للحذر الآن حينئذ ذلك مع بعده من ظاهر مرادا السلطان قدس سره لعدم اشتماله على لفظ المقتضي شاهد في نظر المحققين فكيف حين نظر سلطانهم لوضوح ان مقتضى العذاب لا يعقل ان يكون محتملا الا في موارد العلم بالتكليف اجمالا لا وجدانا لتكليف بين المحتملات والحذر عن كل واحد من تلك المحتملات واجب عقلا بل شرعا على المحقق عند الاكثر بخلاف بعد معنى الحذر وفي غير هذا المورد واما ان يعلم بوجود المقتضي للعذاب كما في صورة العلم التفصيلي بالتكليف او يعلم بعدمه كما في صورة الشك فيرتفع موضوع الحذر اذ لا معنى لجعل غير مقتضي العذاب كالمقتضي له ولا بجب الحذر عنه وجوبا واعلم ان جعل الكلام الشرعي الواقعي مقتضيا دبني على طلبات احتمال وجوده احتمال المقتضي العذاب بعد هو كما ترى جد بي الاعوار من مسلكات نفس التكليف ليس مقتضيا للعذاب جدا بل لابد في فعليته من العلم الاجمالي او التفصيلي فالاولى بحاله فلا تنزيل مضاف الذي على ما حققنا واكان في ظاهر لفظ العذاب بعض المناقشات لكنها الآن الاضافات بعد التجربة بمناشئ واجرى سائر المضافات وعاملها خصوصا في مثل المقام الراجح الى القبيحين والقبيح العقليين وسيما بعد ملاحظة نصهم بقبح العقاب عند الجهل بالمقتضي بما يأتي ان حمل كلامهم على ما ذكر ليس فيه كل البعد وبوجه ما يبدل عليه تمثيل العذاب بالعرض مع وضوح عدم كونه عذابا فالمقتضي اذا اطلق واريد بالعذاب المحتمل منه والمفسدة فيرجع محصل الابراد الى ان احتمال الضرر يمكن ان يكون منشأ لندب الحذر احيانا ومحظورا كما اتضح بما قررنا **المقدمة الثانية** ان يكون فاعل الحذر الذي اذا كان الفاعل مستشيرا راجعا الى طالبي كان الذين مفتيا له في وجوب الحذر عن الذين يجب عليه الفحص عما افتوا به وهو لا يقتضي بوجوب الحذر عن مخالفة الامر المتفرع عليه ترك الامر على الوجوب وهو محل منع لان احتمال كونه مفتيا قائم فكيف يصح الجزم بالمخالفة او معنى واجب عند ربان هذا يتم بكون مخالفة المدعى لان الحذر عن مخالفين الامر ليس جعفر كونهم مخالفين نعم مخالفتهم دليل على ان الامر يدل على الوجوب **قلت** وانت خبير بضعفه لان مخالفة الامر غير صالحة لايجاب الحذر عن المخالفين والا لكان الحذر عن الكفار اولى بالايجاب مع انا لا نسلم ذلك فان الكفار لا اشتغال بهما بذلك الآن بمعنى ان المراد بالحذر تلك المواد والموالات وهو بعيد جدا كما لا يخفى وبتقدير تسليمه لا بد اذا كان هو الحذر عن مخالفة الامر فلا جرم يدل على طلبه وصف المخالفة وليس المراد ان مخالفة الامر الوجوبي مما يقتضي الحذر عن المخالف حتى يوجب المنع من الكفار بل المراد انه اذا كان معلوم الابد ذلك فلا جرم يدل على طلبه وصف المخالفة مع ان القائل بعدم كونه مفيدا لا بد لان مخالفة الامر المندوبي ايضا كذلك فتدبر قضية لتصوير ابطال هذا الاحتمال معناه الى ما ذكر الحشي الشريف من عدم سبق شيء قابل للارتفاع المتصور المهارة الاجماع قائم على عدم وجوب الحذر بمساواة المحتمل من المساواة والكفار ولو حمل على تلك المواد فهذا بحمان يدفع بالاصل **والثالثة** ان يكون المراد بمخالفة الامر تلك المأمور به فلو كان المراد بها حمل الامر على غير وجهه من الوجوب والاستحباب وكان المراد بالحكم بخلاف ما امر به سقط الاستدلال **لاقول** لا يخفى ما فيهما من البعد حتى يرجح الابد ضلا عن ظاهرها خصوصا الاخير اذ لم يجد عليه شاهدا في المحاورات والاستعمالات

الوجه الثاني جاز ان يكون على الوجوب الحذر عن المخالف فلم لا يجوز ان يكون عن مخالفة الامر الندبي

ان ذکر هذا الاحتمال فانا ان اطلاق المخالفة علی هذا الوجه معروف فی مخالفة بعض لبعض وغیر بعید المساعدة علی شیوع الاستعمال
ان ذلک انما هو فیما اذا اضیف المخالفة الی الامر دون الامر کما فی قولک خالفت زیدا فان بعض موارده لا یبعد ان یکون راجعا الی
ما ذکره واما قولک خالفت امره فمفهوم العرف منه فی ارادة ترک المامور به وممّا ذکرنا یظهر ما فی الاحتمال الاول ایضا مع البناء
لان حمل الامر علی هذا المعنی یحصر انکان مدلولا لمخالفة الامر فهو مدلول علی سبیل الکنایة والا فالمخالفة
حقیقة هی الترک ولیس فی حمل اللفظ المقصود به الوجوب علی الندب ترک للوجوب لانا الوجوب لا معنی لترکه سوی ارادة
والتسویة بین ترک الواجب وبین الحمل علی الاستحباب هوم من وجه کما لا یخفی فهذا الاحتمال علی تقدیر مقتضیه مدفوع باصالة
الحقیقة ثم حمل اللفظ علی خلاف مدلوله مخالف لقواعد اللفظ واللفظ لکن المراد بالامر المحدود عن مخالفته لیس هو اللفظ من حیث
انه لفظ مع ان الحد عن ذلک لیس من شان الشارع کما لا یخفی فالانصاف ان هذه المعارضة واضحة الثبوت والمناقشة فیها جلیة الوهن
منها وتحمل بعض المحققین بنفسه ان المخالفة فی الامر علی تقدیر کون الحمل والحکم المذکورین من اقسام المخالفة
فیتمسک باطلاقها علی حرمة المخالفة بعض المراتب فهم المدعی اینه وبما ذکرنا تبین ان کلام ظاهر لا وجه له عندنا ایضا نظر
لان اطلاق المخالفة علی الاقسام الثلثة لیس علی نهج واحد بل یرجع فی الحمل الی الکنایة وذی الحکم الی المجاز وفی الاسناد الی
المخالفة المنسوبة الی الامر حقیقة الی الامر من باب اسناد الشیء الی الآلة وفی المراد الی الحقیقة فکیف یمکن حملها علی القدر المشترک
بین الثلثة فتدبر جیدا **والرابعة** ان یکون سبب الحد مخالفة الامر من حیث انها مخالفة من دون اعتبار کونها علی وجه
الاعراض والاقتضاء لتوجه الحکم للشغل علیه الکلام الی ما ذکر من العهدة کون السبب هو الاعراض وهو مما یستتبع الذم والعقاب علی
حتی فی الامر الندبی لانا الاعراض من المندوب اعراض من فعل الندب وهو قبیح اذا کان الفاعل هو الله وعده ممنوعة شاهدة
کلمة عن اکون المخالفة مقتضیة بنفسها والمضایقة من تضمن جمیع الاعراض شیئا علی احتمال کون المتضمن شیئا اخر لعدم
کلا نزعم الا علی وجوب التضمن فی الجملة وهو اعم من ان یکون المتضمن معنی الاعراض او غیره غیر مجدیة لانا الالتزام بالتضمن
لو فی الجملة اعتراف بان الذم والتعذیب غیر مترتبین علی جمیع من المخالفة بل علی مجموع الامرین من المخالفة وغیرها والاستدلال
بها لاثبات الاول علی تقدیر کون المخالفة بنفسها سببا لهما واجابة المدعی الشیء وان عن ذلک فانا لا نعرف القضایا الا وجدانیا
بان کلمة عن متعلقة بالمخالفة باعتبار کونها شیئا بها فنقول الحاجة الی تضمن معنی الاعراض **قلت** لو کان مبنی الکلام
بینا علی ملاحظة المشابهة سقط الاستدلال لانا لا نسلم الالتزام بهذا التضمن لجواز ان یکون من اعتبار التضمن مع شیوعه وضعا حقیقة
صریح بعض محولی الائمة بان الابة الشریفة من موارده فیدور الامر بینهما من غیر مرجح فیسقط الاستدلال فالصواب ان یقال
ان المخالفة من الامور التی تتعدی وکل متعد فمعناه الامر من حیث اللزوم والتعدی متعلق باساءة الحقیقة فی دفع احتمال
التضمن الآن بطل لزوم التضمن وکل ما هو من هذا القبیل ولذا قال بعض بتضمن معنی الاشعار ونحوه لم یکن بها
ما نقل عن القضاة من ان کل فعل یتعدی فانه یتضمن لا اصل فیه عدم التعدی وان التعدی مبنی علی خروج عن مقتضی الاصل
ویمکن ان یجاب عنه بان تضمن معنی الاعراض هنا غیر جائز ظاهرا ولو سلم فعند وجوب رجوع الحکم الی القدر الاخیر
للامر بعد تعلیقه علی ترتب الذم والتهدید وهو لا یجامع تضمن معنی الاعراض سواء کانا الامر فی الواقع للوجوب او للندب اما علی
الاول فلان مخالفة الامر الوجوبی بنفسها مستحقة للذم فتضمن معنی الاعراض لا یرجع الی الکلام ثانیا واما علی الثانی فلان مخالفة
الامر الندبی علی وجه الاعراض وان کان سببا للاستحقاق الا ان السبب حقیقة هو الاعراض عن فعل الحکم من دون مدخلیة لمخالفة
والا کان سببیة المخالفة علی وجه الاعراض للاستحقاق ثابتة فی معرض المنع مع ان ظاهر الابة بل صریحها ان مستحق الذم هو مخالفة الامر
من حیث انه امر ومنه یظهر بطلان ما ذکره فی المعالم من تضمن المخالفة معنی الاعراض فانه یکون دلالة من التضمن مراعاة لکلمة
الجادة فالمتبع تضمن معنی الجادة وان لم نقل بان حقیقة المخالفة هو الجادة وبناء علی ما ابدینا فی اسنادها الامر المتعدی
منها من غیر تضمن **والخامسة** ان یکون سبب الحد مخالفة کل فرد من افراد الامر فلو کان السبب مخالفة مجموع
الاوامر سقط الاستدلال ایضا لانا مخالفة جمیع الاوامر الشرعیة سببا لاستحقاق الذم والعقاب علی جمیع الاقوال فی الکل
فلا بد من اثبات العموم وهو ممنوع من وجهین **احدهما** ما قیل من ان امره مفرد ولیس بعام واجاب عنه صاحب المعالم
تابعه بان المفرد المضاف عند المعهد یدل علی العموم بدلیل صحة الاستثناء کان یقال فی الابة الا الامر الفلانی والحق بان الامر
کان فی المقام اذ لو کان الامر لغیر الوجوب لم یحسن الذم والوعید علی مخالفة مطلق الامر وقد دل علی الوجهین سلطان المحققین

بما ينزاح فات باكرة وتحقيقات فاخرة احببنا التعرض لها والاشارة الى ما في بعضها فنقول الاول ما حاصله وجوه ثلثة **الاول** ان مفهوم الاستثناء انما يدل على عموم ما في المستثنى منه سواء كان بدليا او استغراقيا بدليل مفهوم قولنا اكرم عالما الا زيدا فان المفهوم هو الثاني بقرينة مقابلة الجواب الاول للجواب الثاني **والثاني** ان الدال على العموم انما هو تحقق الاستثناء ووجوده في الكلام لا مفهومه وجوازه لان الجواز في نظرنا انما يقتضي حكما بامكان ارادة المتكلم للعموم لا بفعليته وهذا مثل جواز توصيف المشترك بصفات معنى معين من المعنيين مع جواز الحكم به في ارادة المتكلم **والثالث** ان مفهوم الاستثناء انما يدل على ان العموم مراد من الاضافة لانها موضوعة للعموم **اقول** اما ما ذكره في الايراد الاول من كون البدلي هو العموم البدلي في الاستثناء فهو مسلم اذا كان العموم البدلي مستفادا من لفظ المستثنى منه كما في قولنا اكرم رجلا ايما كان الا زيدا فلو كان مستفادا من مقام الاطلاق الذي ليس دالا على العموم لظهوره باحد افراده لم يمكن منع كونه بدليا في وضع الاستثناء وما ذكره من المثال وان صرح به بعض ائمة النحو كسيبويه لكن نحن نجعله ان يجوز القصر ولو مجازا لا يجعله واجبا ان كونه حقيقة دون مرتبة الشائع لان الشائع من الاستثناء دخول المستثنى تحت مدلول المستثنى منه ولذا صرحوا بان الاصل في الاستثناء الاتصال مع مفهوم الاستثناء المنقطع انها **والحاصل** ان مجرد القصر اعم من الحقيقة والمجاز ومراد صاحب المعالم هو القصر الوضعي ترويجا له ولا يكون الا على تقدير دلالة الاستثناء على العموم الاستغراقي دون البدلي الخارج عن مدلول لفظ المطلق واما ما ذكره ثانيا فيتوجه عليه ان هذا الايراد انما يتوقف على مقدمة ما ذكر في الايراد الاول من عدم دلالة الاستثناء على العموم الاستغراقي اذ لو سلم دلالته على ذلك كما قال الدال على العموم هي مقدمة الاستثناء لا نفسه لان مفهوم الاستثناء حينئذ يدل على كون المستثنى منه عاما اصوليا بالوضع فيثبت المدعى بلا حاجة الى تعليل الاستثناء بهذا مثل مقدمة التقسيم التي يمتنك بها الاشاعرة في اثبات الوضع من غير توقف في مورد الاستعمال على تقسيم وتقييد واما **والحاصل** ان الوجوه الثلثة في الاستثناء حقيقة مع العموم البدلي اخص مما ذكره من ان مجرد الجواز لا يقتضي عموم المستثنى منه الاستغراقي انما لم يكن حمله على عمومه ارتكابا للمجاز واما الوجوه الثلثة فيطرد بعضها في الحقيقة ولنا ان وضع الاستثناء على ان يكون المستثنى منه عاما اصوليا كان ما ذكره من ان مفهوم الاستثناء يدل على ان المستثنى منه من الفاظ العموم فيحمل عليه وان لم يكن استثناء انها ثم ان الايراد الثاني انما يرد على الثاني دون الاول لانه في قوة دعوى انصراف العموم الى المذهب بدليل جواز الاستثناء فكيف يتوجه عليه ان الاستثناء انما يدل على ان المراد هو العموم لا ان اللفظ موضوع للعموم وقد ذكر في الثاني ما حاصله ان الاطلاق انما يكفي اذا كان المراد بالمطلق الماهية المحققة في ضمن اي فرد كان واما اذا كان المراد بالماهية الموجودة في ضمن فرد معين كما في مجيء رجل من اقصى المدينة فلا شك انه خلاف الظاهر والعمدة في الكلام ان يقول لعل المراد هو الاخير وليس هو مجازا كما صرح به ائمة العربية حتى يدفع بالاصل **قلت** ولعله قد فهم اجادة ما افاده الحقيقي الذي عليه اهله من باب المطلق ان دلالة المطلقات على صفة الاطلاق والعموم ليست مستفادة من دلالة اللفظ عليه وضعا بل من مقدمات اخرى يسمى العموم الحاصل منها بالعموم الحكمي لكن الظاهر ان هذا الحقيقي غير ناهض في المقام ويجري ان جميع تلك المقدمات هنا كما لا يخفى على اهل التدبر بمقامات الكلام والتتبع ذلك انا المطلقات الواقعة في سياق النواهي وما يجري مجراها من الاحكام الوضعية ونحوها نحمل بعد احراز كون الكلام في مقام البيان على العموم الاستغراقي والبدلي بحسب اختلاف المقامات ولعل المقام من قبيل الاول فلا محيص عن حمله على العموم الاستغراقي وكاثرة تقطن بذلك نعم لا يكفي الاضافة لظهور اللفظ منها في العموم **والثاني** من وجهي منع دلالة الايراد على العموم ما افاده ايضا سلطان العلماء من انه على تقدير العموم لم يفد ايضا سوى كون مخالفة جميع الاوامر بالكلية موجبة للعقاب وهو لا يستلزم الا كون بعض اوامره للوجوب والمدعى هو العموم **قلت** فيما ذكره نظر من وجوه **اما اولا** فلانه على تقدير العموم لا داعي الى العثار بمخالفة جميع الاوامر كلية حتى يكون في قوة التسليب الكلي غاية ما يوجبه بعد الشائع قوله عن امره ونهيه وحيث النفي وهو لا يفيد على تقدير كونه معمما للعموم في سياق النفي افاد وجوب الخلو عن مخالفة العموم وبعده عليه بعد التنزل بما يفهم عرفا من محكي كلام العلماء من عموم التسليب لاسلب العموم ان الالفاظ العموم موضوعة لاستيعاب الحكم الى الافراد سواء كان نفيا او اثباتا فهي آلة لملاحظة الطالب استيعاب الحكم المذكور في الكلام لجميع الافراد وهذا هو الاسلوب الاصلي واما ما قاله المستدل قولنا لا تقتل بدل اكل العشرة على سلب العموم فهو ممنوع اجمالا وتوضيح مدلول لفظ الكل اعني صفة العموم

طرفا للنسبة وموضوعا للحکم وهذا یتوقف علی مساعدة الترجیح من مبادی وضعه والا فالاسلم انها للعموم ان یکون اللفظ المنسبین کما حققناه فی محله المقام ومعلوم ان العموم المستفاد من الفاظ مثل لفظ الکل وما یرادفه معنی حرفی آلی یراد به معرفة حال ما یتعلق به الحکم المشتمل علیه الکلام من الاستیعاب فضمیر ذلک عموم الحکم لجمیع افراد المتعلق والعموم الاصولی سواء کان ایجابا او سلبا فبعد عموم السلب اذا کان الحکم نفیا اقول بعد بسلب العموم فلا بأس بذکره من ملاحظة نفس العموم طرفا للنسبة وجعلها الحکم حتی یؤدی الی صفة العموم والغرض ان الالفاظ الدالة علی العموم ما عدی الکل لا تدل علیه کذلک بل علی الشیء المعبر الغیر القابل للحکم علیه بشیء واما لفظ الکل فهو وان کان موضوعا للدلالة علی العموم علی نحو یکون الاسماء علی تمام معانیها الا ان مجرد ذلک لا یکفی فی الدلالة علی السلب الجزئی لان غایة ما یتفرع علی کونه اسما کون مدلوله وهو العموم معنی ملحوظا بالاستقلال وهذا لا ینافی ان یکون الغرض من معرفة حال الافراد ولان یکون طریقا الی معرفة متعلق الحکم من الافراد لا موضوعا له فعند التسلیم غایة ما یتفرع علی کونه موضوعا للحکم ان یؤدی الی العموم وهو غیر مدلول لفولنا لا تشرب کل المسکر مثلا ثبوت الحرمة لضرب المجموع من حیث المجموع وهذا لیس لازما للمسلم الجزئیة المفروضة بالایجاب الجزئی اعنی جواز ضرب بعض المسکر حتی یجوز المذکور یجوز الفضیتین او ضح ان من ضرب المجموع من حیث المجموع المتم من حیث ضرب کل احد من ضرب البعض وکلا الامرین غیر ملحوظ بعد ملاحظة ما ذکرنا من خارجیة ان وقوع العام فی حیز النفی لا یفید السلب الکلی المذکور وعلی السلب الکلی یتبادر فی الافهام الی غیر ذلک خارجیا اذا تقرر فلت **فنقول** فاولا ان هذا الترجیح الاوامر یستلزم کون بعض اوامره للوجوب بدون الکل لیس علی ما ینبغی **اما اولا** فلان العموم الملحوظ فی الاسم فلیس علی حد العموم المستفاد من لفظ الکل اذ لا تدل مفهمة فادة عموم السلب لا یحصل سلب العموم الا مع تمام الترجیح وانما یحصل ذلک لحظ الاسماء وبانضمام فی العموم المدلول علیه بمثل لفظ الکل والجمیع **واما ثانیا** فعلی تقدیر المساعدة علی حد الفرق بین الکل وغیره من الفاظ العموم کما هذا المقام یظهر المنع ایضا لما عرفت من عدم دلالة وقوع العام فی حیز النفی علی السلب الجزئی ولا علی السلب الکلی ولا علی الاول الجزئی بل انما تدل علی مفهوم قابل للکل فیحتاج التعیین الی مئونة خارجیة او اسناد الاحلال مع وجود شرائطه نعم السلب الجزئی هو المتبادر من سلب العموم وابن ذلک من کلا الفظ علیه فیحمل غیر بعید بان یکون هذا مراده بالاستلزام مدة الفلا لازم مکان من مشاهدة النظر واستقامة السلیقة وکیف یظن برمی بیاده الی مذهب فهن الظاهر ولذا اعول من المناقشة بعد ما ذکرها الی قوله کما یبعد ان یقال ان المتبادر من الامر الشریف علی تقدیر عموم لفظ امر کون الحکم علی کل فرد فرد فهو السلطان الذی اعتدل فیما عدل مشیرا بالی التحقیق الذی اهتدینا الیه من برکات الحاد مشرق افاده ازمان وطبعفر الالفاظ الدالة علی العموم واسراء الحکم الجمیع الافراد نفیا کان او اثباتا فنعم الوارد علی الحکم لان الحکم وارد علیه کما یقتضیه ظاهره وهو غیر ذی جدوی النقول الاثبات وحیث خفی هذا التحقیق علی بعض اهل التحقیق او بعد علیه نحو دعوی بادیه العموم باشر بحکم بحت ثم نقول ایضا **واما ثالثا** فلان حمله علی الغرض جمیع الاوامر لها لاستلزام کون بعضها للوجوب ایضا ضرورة ان مخالفة جمیع اوامر المولی یتبعض الحد منها سواء کان کلها للوجوب او للندب او المشترک لکنها علی تقدیر عن مرضات المولی وعدم الاعتناء بکلامه وسوء سریرته خصوصا فی اوامر الشارع لبعد استناد الترک فی الکل الی عدم الداعی فیکشف اصراره علیه عن کون الداعی وحیث هذا الخالفة فتدبر وافاتل **واما رابعا** فلان المتبادر لیس هو العموم کما ذکره ثلة ان المقصود اثبات وضع الامر للوجوب سواء کان جمیع اوامره نفسا للوجوب او لم یکن شیء منها ضلا عن ان یکون بعضها للوجوب وبعضها للندب بکف وهو العموم مما لا وجه لها فی المقام وکالسبیل الیها ایضا مع ما هو المعلوم فی اوامر الشارع من المستحبات فکالبرهنة علیه عرضا فالمقصود من اثبات الکلیة لو کان هو کذا الامر علی الوجوب فهذا یحصل من ملاحظة تطابق الوجدان والتهدید علی مخالفة الامر من حیث کونه امرا من غیران یکون امره کذا او بعثا للوجوب وهو موجبات تهدید الشارع علی مخالفة جنس الامر یکون لغوا اذا لم یکن جمیع اوامره للوجوب فالکلیة للوجوب موقوفة علی ثبوت التهدید وهو موقوف علی کون جمیع اوامره للوجوب فمنع القول بان المتبادر هو العموم نقل الی توقف المتبادر علیه مدفوع بمنع توقف التهدید علی کون جمیع اوامره للوجوب اذ لو کان بعض اوامره للوجوب صح ایضا التهدید علی مخالفة الامر من حیث انه امر اذا کان الوجوب من مقتضیات نفس الامر دون الغرض بل الظاهر صحة التهدید مع کون جمیع اوامره للندب فضلا عن المشترک اذ لا فرق فی قول السید لعبده ان مخالفة امری مع قطع النظر عن امور خارجیة سبب لاستحقاق العقاب مع کون ما صدر عنه ندبا بدلا من الاوامر لغیر الوجوب بقرینة خارجیة لان قبح هذا الخطاب انما کان لاجل کونه تارکا لما

الواضح فهو كذب يخالف الواضح كما لا يخفى وان كان لاجل ما ذكره من الفائدة فهذا الكلام خبر مضبوط لا سبيل لنا الى نفيه خصوصا في الخطابات الشرعية سلمنا ذلك ولكن لم قلت ان التهديد على مخالفة الامر لا يحسن الا على تقدير كون جميع اوامر الوجوب بناء على ان سببه الحث ولو كان هو مخالفة بعض الاوامر كان اللائق ح بسبب الشريعة عليه بحسب كل فريضة والقيام مقامها فيها فكان ذلك دليلا على الحث حينئذ لمخالفة كل واحد منها بعينه وقد مرت مرارا ان مثل هذا الامر من حيث هو على الوجوب مع قطع النظر عن تمام ما يدل على التهديد بان مخالفة مما يدل على التهديد بل ليست مخالفة الامر بل الشريعة اكمل اللائق ح ان يكون الاستثناء الذي نحن فيه على العموم لا ان المستثنى هو العموم وتوجيه ذلك بما اشرنا اليه يتضح ويكمل كما لا يخفى ظهر مما ذكرنا انه لا محيص من القول بدلالة الامر على عدم مخالفة شئ من الاوامر سواء كان العموم هنا وضعيا مستفادا من وضع الاداة فتدل الاستغراقية او مستفادا من مقام الاطلاق كما قررنا وكيف كان فلنشر بما من هذه الحيثية سابقا هنا وجها آخر لاثبات العموم **احدهما** ما اشار اليه السلطان بانه ان تعلق الحكم بمخالفة الامر من حيث هو يشمل المتعذر **قلت** وان خبر الاستنباط الحيثية انما يتوقف على جريان المقدمات المتوقف عليها العموم الحكمي او لا وهنا فنقول ان ملاك الحيثية الملحوظة في التهديد هو حيثية مخالفة الامر ولم لا يجوز ان يكون المناط في التهديد شيئا زائدا على الامر وهو الخصوصية الموجودة في بعض الافراد فيرجع استكشاف العموم بهذا الوجه الى ما ذكره صاحب المعالم من ان الاطلاق كاف في المقام فليس هذا الاستنباط طريقا ثالثا الى اثبات العموم كما ليس راجعا الى الطريق الاول فما ذكره ثالثا اخيرا من ما استنباط العموم بملاحظة العموم بناء على الاضافة طريق يباين ما من العمومات المصطلحة كالجمع المحلى باللام باعتبار ان ثبوت الحكم بملاحظة المقام والسياق والاشعار لا مدخلية له في العموم المستنبط من هذه الوجوه للفظ المصدق كما لا يخفى **وثانيهما** ما ذكره المدقق الشيرواني من ان عموم الموصول هنا يكفي في اثبات العموم ولا يغني الطلاق الامر اذ الموصول يشعر في جميع ما هو مضمون المتعلق للامر لو كان مطلقا لكان معنى الخالفين بضميمة كل من يخالف امرا من الامور التي يصدق عليها مخالفة الامر والموصول هنا يدل على ان الخالفين ان علم اتصاف كل من الموصولات بمعنى صدر جملة والجملة في قوة النكرة فظهر كانتا واستمر كما هو المشهور فيقط الضمير ولا يتم وان لم يعلم شئ من الموصولات بمعنى صدر جملة والجملة في قوة النكرة فظهر كانتا واستمر كما هو المشهور فيقط الضمير ولا يتم وان لم يعلم شئ من الموصولات بمعنى صدر جملة والجملة في قوة النكرة فظهر كانتا واستمر كما هو المشهور فيقط الضمير ولا يتم

الحيثية التي اريد من استنباط العموم من اضافة المصدر عليها لا يخفى لان الشئ الى الشئ

بعض الاجزاء

بعض الواجبات کذا و لبعض المعاصی تمایز ترک مفاسدها بالعفو المندوب و بعضها کذلک فتارک الفساد فی هذا و التارک بالعفو
لا یدانی بثوب استحقاق العقاب بل ترجح علی تارک الواجب لا یبعد التشمر الآن بما لا یستقل به العقل هو
استحقاق المکافات و اما کونه خیرا من العذاب فلا دلیل علیه من عقل او نقل **والحاصل** ان ظاهر کلامهم و الابهر هو التقسیم
دون التردید بمعنی ان کل فرد من افراد الماهیة یترتب علیها احد الامرین علی سبیل منع الخلو و ح فان کان المراد بالعذاب
و العفو بعد القطع بان ضمائرهما غیر مرادة فی المقام کما بینا اضعافها بطل الاستدلال بها علی کونها الامر للوجوب لعدم احتمال
اصابة العفو فی مخالفة کل امر ندبی بل الظاهر ح دلالة الابهر علی کون الامر مشترکا بین الوجوب و الندب فان کان المراد بهما استحقاق
ثم الاستدلال لان مخالفی استحقاق الامرین علی مخالفة جنس الامر الغالبی و العموم کما مر لا یستقیم الا علی تقدیر کون الوجوب بهذا
و من الصنفین جاء عن الابهر بان حمل الابهر علی التقسیم خلاف الظاهر الشائع و منها ان الظاهر منها و ان کان الامر فیها بسببهم بین الامرین
و هو لا ینافی ترتب الواجب لعدم فهم احتمال العذاب فی ترک المندوب **قلت** ظاهر هذا الکلام ان مرجع حمل کلامهم علی
الترتیب و ان کان خبر بعضهم و ح فلا یتوجه ما اورد علیه من ان مراد من ذهب الی الوجوب و التردید فی کلام
المتکلم و یحتمل کون المتکلم مرددا شاکا فی ان الذی بسببه خالف الامر الوجوبی هل هو العذاب او العقاب و هذا القول ضعیف
فالابهر **و اما ثانیا** فلان ضعیف هذا الکلام علی وجه یمکن تنزیل القول به لهم یتوقف علی ان یکون المراد بالعذاب فی الفقرة
احتمالها فیخرج بذلک عن تردد المتکلم و یصیر المعنی من فهم الامر فهم احد الامرین فی مخالفة کل فرد من افراده من احد الامرین
من غیر احتمال لترتب احدهما و لو کان الحاذر من الاحتمال لا معقول سوی الحاذر عن الحمل و هذا انما یتجه اذا کان التردید و التردد بینهما
ملحوظا بالنسبة الی قوله فلیحذر حتی یتجه وجوب الحذر عن احتمال اصابة احدهما کما یوجب الحذر عن القطع بالتهلکة الدنیاویة
عن الهلاک القطوع و لیس الحال کذلک لان العذاب و العقاب فلا یلزم لهم فلا معنی ان ما بسببهم دایر بین الامرین کالمعنی
المتردد بینهما الا بحسب الذهن و الا فما یترتب علی مخالفة الامر الجزمی لیس الا خصوص العذاب و العقاب او هما معا و الترتیب
و التردد انما یتعلق بامر معقول فمعنی الوعید ح انه یجب الحذر عن اصابة احدهما و هذا المعنی غایة البعد و الغثاثة فی کلام البشر فضلا عن کلام خالقهم و ربما
اجیب بانه عن الایراد المذکور بان حمل کلامهم و الابهر علی التقسیم بسبیل استعمال لفظ الامر فی القدر المشترک بین الامرین
و هو غیر جائز و هذا الکلام یجب الاعراض عن ذکره فضلا عن تشییده و فیه تأمل **و ثانیها** ما اشار الیه القوانینی ان غایة ما یستفاد
من الابهر کون مادة الامر للوجوب و هذا لا یدل علی ان الصیغة ایضا کذلک و اجیب عنه بمنع کون مادة الامر معرفا علی الصیغة المجردة فتکون
مفیدة للوجوب **قلت** و یرد علی الجواب ان مادة لفظ الامر اعنی الطلب و الاستعلاء و فی محل النزاع کون المشتق
منه مدلولا لنفس الصیغة مع قطع النظر عن قائلها فکیف یستقیم لمدعی صدق الامر حقیقة علی الصیغة المجردة و لعل اراد ان الصیغة
المجردة ما کان کذلک حقیقة صدقها من العالی فضلا عن ان یصدق من العالی و بنا فی امثالنا المجرد و خرج عن محل
النزاع بناء مع ان هذه الدعوی فی مقابل من یفصل بین المادة و الهیئة یشبه المصادرة و لعل المعترض عن یعترف بدلالة المادة
دون الهیئة و یقول ان الهیئة بنفسها مع قطع النظر عن امثالها لیست ناقلة لیست مصداقا للامر فالصواب ان یجاب بان الصیغة
الصادرة من العالی عند التجرد عن قرائن الندب فی غیره مصداق للامر عرفا و هذا یکفی فی الدلالة علی الوجوب وضعا لانها لو
لم تکن مفیدة للوجوب عند الاطلاق لم تکن مصداقا للامر الذی یفید الوجوب بحکم الابهر فالاستدلال بالابهر لاثبات الکبری
و دعوی الصغری لاثبات الصغری و ح فلا یتوجه ما اعترض به القوانینی من ان الصیغة انما تسلم صدق الامر علیها لو کانت
مستعملة فی الطلب علی نحو الاستعلاء المستلزم للوجوب و امتا اذا ارید بها مجرد الندب او الارشاد فصدق الامر علیه غیر مسلم
قال و انهم نصوا هنا فلا معنی للنزاع فی دلالة صیغة افعل علی الوجوب بکونها شیوت ذلک یحرز دلالة لفظ الامر علیه و هو کما تری
خلاف ما اتفقت علیه کلمة الاصولیین **قلت** اما ما ذکره اولا فلا دفع له لان صدق الامر علی الصیغة الصادرة من
العالی لا یتوقف علی احراز کونها للوجوب و ان کان ملازما ایاه بل یتوقف علی عدم قیام القرینة علی الندبة و لعل قائله خلط بین
التوقف و الاستلزام و بینهما بون بعید فنظر المستدل الی ان المجمل العرفی یطلق الامر علی الصیغة امتثالا و عصیانا و عدم قیام
منها عرفا عند الاطلاق فاذا ثبت بالابهر دلالة الامر علی الوجوب ثبت دلالة الصیغة المجردة لکونها من مصادیقها و اما
قوله اخیرا انهم نصوا وضع مشروطا لان الکلام فی دلالة الصیغة علی الوجوب فلا یستدل علی عدم دلالة المادة مع الاحراز بالعرف

الترجيح وقد عرفت بما سمعته ان الاكثر على كون مادة الامر للقدر المشترك فقوله ان البحث في المادة مغن عن البحث في الهيئة لا يجدي مع انك عرفت ان الكل اتفاقي لم يجر في المادة من حيث دلالتها على الوجوب او الندب وانما نفرضه بعض الاصحاب فالاستدلال بالآية على المدعى كما اختاره علم من هذه الجهة **وثالثها** ما يرجع الى مقالة السيد والعلامة في بدء امرهما من دلالتها على كون الامر للوجوب شرعا لا للقدر الجامع بينه وبين الندب بان تطبيق التهديد على مجرد مخالفة الامر يدل على استناد فهم الوجوب الى شيء آخر غير الصيغة وهذا الجواب ذكره بعض المحققين والظاهر انه سهو وصدر من العالم اذ لا فرق بين الوضع الشرعي واللغوي في استناد فهم الوجوب الى الصيغة فالاولى ان يجاب بانا نريد بدلالة الآية على ان الصيغة مفيدة شرعا من الطلب المطلق الى الوجوب فهو واضح الفساد اذ لا يدان غاية ما يستفاد منها كون الاوامر الشرعية مفيدة للوجوب وهو اعم من كونها كذلك لغة فهو مسلم لكن المدعى بهم اثبات عدم النقل **ورابعها** ما يرجع الى ما ذكره صاحب الوافية من عدم دلالتها الا على كون المراد بالاوامر الشرعية هو الوجوب في الجملة كون الامر مفيدا له بحسب الوضع اللغوي ومحصل ذلك كون الآية واشباهها قرينة عامة على ارادة الوجوب فلا بأس في كون الامر موضوعا للقدر المشترك والجواب ايضا تطبيق التهديد على مجرد مخالفة الامر دليل على عدم استناد فهم الوجوب الى شيء آخر غير الصيغة والقول بان نفس التهديد قرينة عامة على ارادة الوجوب انما يمكن بالنظر الى الاوامر التي صدرت بعد نزول الآية دون الاوامر التي صدرت قبله لزوم تأخير البيان من وقت الحاجة لبعد صدورها قبل زمان الحاجة في الجميع **وخامسها** وهو الذي عندي ان الاستدلال بها يتوقف على ان يكون التهديد معلقا على مخالفة جنس الامر من غير اعتبار خصوصية ذاتية والعقل قاض بان يتصور بقوله لا يجوز ان يكون المراد بالامر هنا خصوص ما قرع سمعه من الامر الوجوبي بقرينة نفس التهديد **وتوضيح ذلك** ان غاية ما يستفاد من ملاحظة التهديد بكون المهدد عليه دالا على الوجوب واما التجانس الامر فلن يكون دليلا اما على كونه موضوعا للقدر المشترك او الخصوص وزيادة حتى يتفرع عليه كونه موضوعا للقدر المشترك فلا بد فيه من القياس وليس اخر قولنا انه لو كان خصوص بعض الافراد يوجب نصب القرينة على الفرد من غير عكس الاصل فلما نفس التهديد يصلح قرينة على ذلك لو كان الامر في نفسه موضوعا للقدر المشترك وذلك لوضوح ان ما يصلح قرينة على امر يتوقف على طلبه اراده منه كما ان الكلام انما يصلح مبينا مع ان الطلب والارادة موضوعان للقدر المشترك جدا **والحاصل** ان المستدل يحتاج في تقريب الاستدلال الى اثبات كون المعلق عليه التهديد جنس الامر واثبات ذلك يتوقف على ان لا يكون ما يصلح قرينة على الفرد على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك والعقل منع الثاني دون الاخيرة والذي يمنع من ذلك انه لو كان العقل من دليلا على كونه موضوعا للقدر المشترك لم يجز الاستدلال بالآية اذ لا مناقاة بين ذلك القليل وبين الاتيان بما لا معارضة بينها وبين ما دل على ان الارادة والطلب موضوعان للقدر المشترك لو بدلنا لفظ الامر بلفظ الطلب والارادة هذا ويمكن الذب عن هذا الايراد بما بيناه غير مرة من ان الاصل في الكلام ان يكون كل واحد من طرفيه غنيا في افادة المقصود الوافي عن الاخر كما سبق بعض التوضيح لذلك في الآية السابقة فلا يجوز جعل ما هو في مرتبة الجزء قرينة على المراد مما هو في مرتبة الشرط فان لم يصلا والا فلا جدا لهذا الايراد مرة ثانية واقفا الهادي **ومنها** قوله ترى من تل حاميا لا يليق بما منعك ان لا تسجد اذ امرتك تقريب الاستدلال ان هذا الاستفهام هنا للانكار والاعتراض على ابليس في مخالفة الامر لا انه وجوبا كان الاعتراض على تركها وكان له الاعتذار بان الامر ليس للوجوب فاصلا منعه حتى استحق بها اللوم والانكار وقد دل عليه في البقرة وغيره بما اشرنا اليه في الآية السابقة من انها لا تدل على ان الصيغة للوجوب على ان الامر يدل عليه والجواب عنه ترى لم يثبتا للصيغة والفاضل المحشي ان المراد بالامر بالسجود في قوله تعالى اذ قلنا للملائكة اسجدوا الا منصفا الا ابليس وحاول المدقق الشيرواني اتمام الاستدلال على تقدير الاغماض عن ذلك وحاصل ما قال ان الامر حيث تعلق بنفس الصيغة على ما هو المشهور فلو كان مشتركا بين الوجوب والندب لم يحسن توبيخ الذم على مخالفة مجرد الامر بل كان الواجب ان يذكر ما هو مناط الذم لا محالة من جانب غلام المذكور اخذ شيئا من مزاياه على المدعى في داره وقد نهاه عن الاخذ وذلك او على دخول الغلام عليه وقد نهاه عن الدخول عليه بحضوره جاز اذا دخل عليه عند حضوره الجماعة عن مثل كلامه هذا مستهجنا **قلت** لا نجد معنا فارقا في تطبيق الحكم على الجنس مع مدخلية بعض الخصوصيات اذا لم يترتب على ذكر الخصوصية ثمرة كما في جميع الخطابات المتعلقة الواردة في مقام بيان حكم اخر من هذا القبيل تظير قول الطبيب للمريض لا تأكل من شراب الدواء مع عدم بيان الخصوصية اذا لم يكن المقام مقتضيا للبيان وعلى هذا فلا وجه لما ادعاه من التفاوت في المثال الاخير اذ لا يترتب على ذكر خصوصية الجماعة عند العاشرة ثمرة يجب مراعاتها على المتكلم بل ربما يساعد بعض الوجوه المحتملة على الاقتصا

على بعض

فی ان افعل وما هیئتها هل تدل علی الوجوب او الاعم

علی جنس الطلب واما المثال الاول فلعل اجتنابی عما نهی عنه هو الطلب المجرد من المنع عن الترک والاخذ بالاحتیاط یقتضی ان یکون الاتیان بالمامور به علی وجه یقطع معه بالفراغ وان لم یکن الامر مع ذلک ظاهرا فی الوجوب لان الاتیان بالمامور به علی هذا الوجه واجب عقلا وان لم یکن واجبا شرعا بالمعنی الذی اشرنا الیه من ان الحکم الثابت للطبیعة بمنع اثبات ذلک الحکم لبعض افرادها الا بدلیل خاص وهذا ما لا مانع من الحمل علیه اذا کان مقرونا بقرینة الوجوب کالتعلق به دفعة بالاصل مع خروجه عن الاستثناء الا انه یشکل ما ذکرناه من الوضع للوجوب الآن بوضع بعارضه باستلزام عدم الوضع للقدر المشترک بینهما للاستعمال فیهما بالاعتبار المذکور وینفرع علیه کون الصیغة موضوعة للوجوب بالنسبة علیه صادقا فی غیر موضع من ان الاستعمال الصحیح اذا لم یکن بالقرینة فلا بد ان یکون بالوضع هذا والذی یهون الخطب انه لم یظهر لنا لفظ اسجد او غیر معلوم لانه وقع فی الآیة حکایة عن الخطاب الذی وقع بغیر لفظ اسجد فلم لا یجوز ان یکون التعویل فی الحکایة علی مجرد ورود اسجد وقرینة الانکار والاعتراض

الحاصل ان الانکار المذکور فی الآیة قرینة دالة علی ان المراد بالخطاب بالسجود الی الملائکة کان للوجوب والتعبیر عن هذا الخطاب بقوله اسجدوا وان کان دلیلا علی ان هذه الصیغة للوجوب لکنه انما یتم اذا لم یکن ثالث القرینة مقررا لغیر الوجوب وهو ان الانکار والاعتراض قرینة علی ان المراد بما هو الوجوب وان کانت مشترکة بینه وبین الندب فیحصل من مجموع الصیغة والانکار المذکور بیان المراد بالحکم فی الخطاب السابق بخلاف ما لو لم یقع انکار فانه قد یحمل بعض الندب **ومنها** ان ترک المامور به عاص مستحق علیه العذاب بتفویت ما ترک المامور به مستحق علیه بالعذاب وهذا الاستدلال انما ینفع علی تقدیر کون التقوی موجبة کلیة فتکون السالبة الجزئیة موجبة جزئیة وعلی غیر ذلک فلا والا فالسالبة جزئیة موجبة جزئیة فانا نعلم بالضرورة ان بعض الطاعات واجبة فانا نعلم بالضرورة ان بعض الطاعات واجبة **ومنها** الاخبار الظاهرة فی کون الامر للوجوب مثل خبر بریرة الذی کان امرا بشیء وقد سبق ذکرها فی بحث المفهوم وهذه الوجوه الثلثة مع ما بها من المناقشات صغری لکبری ما تدل علی وضع المادة دون الصیغة فتحتاج فی تمام الاستدلال الی تمام دعوی عدم الاشتراک فی الامر علی الصیغة المجردة عرفا وقد ذکرنا فی هذه الدعوی نقاما یدل فی مضمونها وفسادها وقد جعل العلامة فی نهایته هذه الوجوه واجوبتها دلیلا علی الوضع للوجوب غیر ما قدمنا ذکرها فی المقام کما سمعت بعضا منها وهو بناء هذه المسألة علی الضعف وان کنا نختار ان الاولی عدم دخولها فی الوجوه الفاضحة للوضع اللغوی واما العلامة فقد ذکرها بعد ما اثبت کونه موضوعا للطلق المشترک لغة

فحاصل القول بانه موضوع للطلق الطلب بحسب اللغة وجوه ذکرها فی نهایته **الاول** ان الطلب مما یشتد الحاجة الی التعبیر عنه فوجب ان یوضع له لفظ یدل علیه وهو لفظ افعل اذ لا لفظ له سواها والظاهر ان المراد بالطلب هنا حقیقته ومصداقه لا المفهوم منه اذ لو وضع فی الحصل الذی نظر الیه لتبادر الطلب بدل علیه فقط والجواب ان الحاجة الی التعبیر عن جنس الطلب المشترک بین النوعین ممنوعة فضلا عن اشتدادها مما کتبنا وسمعنا فان ارادة الطلب الغیر المشترک مما لها غیر واحد **والثانی** ان الطلب من حیث هو جنس لما تابع من التعیین وعدمه والفظ الدال علیه مع احد الفصلین هو افعل وکذا مع اقترانه بالفصل الاخیر من غیر اولویة لاحدهما فاما ظاهر علیه فوجب ان یکون حقیقة فیه **قلت** ومحصل هذا التعلیل علی ما ساعده نظری هو ان خصوصیة الوجوب التی بها یمتاز من غیر الصیغة وان جنس الطلب یمتاز فی الوجوب من نفس الصیغة وهو جزء الدال علی دعوی شیاع الفظ المشترک ولو فی حال الاستعمال فی الوجوب الخالی عن زیادة وهی عدم ارادة الجواز عند الاستعمال فی الخصوصیتین بالتزام عدد الدال والمدلول والجواب عنه ظاهر مما مر فی الاستدلال علی القول المشهور بالتبادر **والثالث** ان اهل اللغة صرحوا بعدم الفرق بین الامر والسؤال الا من جهة الرتبة وکما ان السؤال لا یدل علی الایجاب بل علی مطلق الطلب وکذا الامر **قلت** المقدمة الثانیة غیر مسلمة لما عرفت فی مقدمات الاستدلال من استلزام السؤال علی الوجوب بالمعنی المتنازع فیه اعنی الطلب المعروف بعدم الرضاء بالترک فان اراد بالوجوب المعنی المصطلح عند اهل العلم او اعنی ما یوجب استحقاق التارک الذم والعقاب فعدم دلالة السؤال علیه واضح لکثرته غیر قادح فی المقام **والرابع** القاعدة المعروفة المشهورة عند الاکثر من اولویة الاشتراک المعنوی من الاشتراک اللفظی والحقیقة والمجاز والبها یرجع ما استدل به صاحب الوافیة علی کون الامر موضوعا للقدر المشترک **اقول** وقد اسبقنا فی غیر موضع ما هو الحال فی تلک القاعدة ومحصلها حقیقتا سابقا ان القدر المسلم من هذه القاعدة ما لو کان استعمال اللفظ فی القدر المشترک حقیقیا معلوما مع الاستعمال فی کل واحد من الخصوصیتین لو کان اعتبار الخصوصیة علی تقدیر الحقیقة والمجاز مبنیا علی ملاحظة امر زائد علی القدر المشترک بان علم ملاحظة القدر المشترک فی حال الوضع بقید لا شک فی کونه ملاحظة الخصوصیة مع ذلک کما فی لفظ الخمر اذا شک فی اعتبار الاسکار من العنب فی الوضع

ضرورة علمنا بملاحظة صنعة التخريج وضعف البشر واما الشك في اعتبار خصوص الاتخاذ من العنب في الاشتمال المعنوي فهو بين الضعف اولى من ضعيف للاصل وشدة عمومه الجاذ فلابد من النظر ان المقام هل هو مندرج تحت احكام العموم بنحو ما لا **فنقول** الاشكال في التخريج بين الضعف والقوة الثانية واما القوة الاولى فظاهر الاكثر ان المسئلة منهم من اشار معها الظاهر بين كلامهم ظاهرا على استعمال العين في المشترك شرعا وعرفا كثيرا ومن اشار منهم خطاب اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بناء على عموم الصلوة والزكوة للمندوب وهكذا كل خطاب شرعي يفهم الى واجب ومستحب فان ظاهر العموم حمل الطلب فيها على القدر المشترك ومن امثلته ايضا المحلى بالجمع المعرف باللام بناء على عدم كونه من باب ما انت بما عندك ونحن بما عندنا راض الى اخر ظاهر صاحب المعالم الاشكال في خبر وفضل عن تجرد الاشكال ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه فاما ان لا يريد المنع منه او يريده والاول هو الندب والثاني الوجوب واما بعنوان ارادة الطلب المجرد عن الفصل من الترك وحيث انا العدة في مباحث الامر على ان امر الترك مغاير للاستعمال في القدر المشترك غير معقول ثم بعد هذا نامر بالتامل وتعمل اشارة الى ان التامل في المقام هو استعمال اصل الطلب او لخصوص الشدة فان ثبت الاستعمال الاخير فذا لحمل اندرج المقام تحت القسم الثاني بالنسبة الى المقام الذي نحن فيه واما المقام الذي ذكره فيه وهو ان الجاز بين على تقدير الوضع له هو الوجوب فكذا بذلك فيما وضع له والمدعى الشهرة ان بعد نقل الكلام المذكور وعلى تقدير التامل الفرق بين ارادة المنع وعدم ارادة الضعيف بين ارادة افادته من اللفظ واللازم لغير الفاظ هو الاول ولازم الاستعمال هو الثاني والاشتباه انما نشاء من الخلط بين الارادتين ثم **قلت** مراده ان استعمال الصيغة في القدر المشترك لا يتوقف على تعلق الاستعمال بما في ضميره بل يصح ويمع الالتفات اليه بان استعمل الصيغة في القدر المشترك وقصد افادة الوجوب من القرينة الذي يتوقف على الفضل القدر المشترك في الضمير الذي لا يتعلق بجزء من احد الفصلين وبهذا البيان لا يرد عليه ما ذكره بعض المعاصرين من هذا بانه المستلزم لكون يريد عليه ان الاستعمال في القدر المشترك في ضمن ارادة الوجوب او الندب خارج من المتنازع فيه اذا البحث انما كان اذا تعلق وجد خاص من الفصلين على حد استعمال الكليات في الماهيات المطلقة وهذا لا يتفاوت فيه بين الوجود اللفظي والصلوي واما الاستعمال فيه في ضمن احدهما فالكلام في امكانه وعدمه عديم الجدوى لانه كان العلم بعد الاستعمال الا اذا الدائرة لان فهم الوجوب في موارد استعمال المشترك فيه لابد ان يستند الى القرينة على القول بالوضع للقدر المشترك وهذا المقدار من الاستفادة مشترك الورود بين استعمال الصيغة في القدر المشترك والتعويل في افادة الوجوب على القرينة بين استعمالها في نفس الوجوب جعل القرينة كاشفة كما في اسد يرمي فلابد من قرينة اخرى فاعتبر بكون القرينة المعينة للوجوب كاشفة لا معينة وانت خبير بكمال بعد الاستعمال الاتي اجاره من هذا التعويل من القرينة ومن اين يمكن اثبات الاستعمال في القدر المشترك مع على هذا الوجه **والحاصل** ان هنا استعمالات ثلاثة الاستعمال في الوجوب والاستعمال في الندب والاستعمال في القدر المشترك من غير الافتراق باحد الفصلين والمقصود في المقام ثبوت الاستعمال الاخير واما ارجاع الاستعمال في الوجوب والندب الى تعدد الدال فليس هذا موضع انكاره صاحب المعالم ولا احد فيه كما جذكر في اداء عاء كله سبيل ايضا لان استعمال الكلي في الفرد على الوجهين بحسب وضع ومعنى وليس هما داخلين في الاستعمالات الدائرة بان يكون بعضها من باب تعدد الدال والمدلول ويكون الاخر فيها من الجاز بعلاقة الاطلاق والتقييد والتشريف ما ذكرنا غير مرة من ان التعيين بين الفصلين انما هو في تعيين المتكلم فلا يعلم بالامر علام المخبوب او بتصريح المتكلم ومع نصب بهم يخرج الكلام عن هذه الجازات المتعارفة لان قرائن الجاز قرائن على المراد وليست قرائن على نفس المخبوب هذا محصلا واما الى ان الصيغة وضعها وضع البهمات في عموم الوضع وخصوص الموضوع له واستعمال اللفظ في القدر المشترك مع تفهيم الخصوصية بالقرينة انما هو من شان الكليات واسماء الاجناس وكيف كان فالمهم في المقام اثبات الاستعمال في القدر المشترك على الوجه الذي ذكرنا بان يكون مراد المتكلم فاستعمالها افادة القدر المشترك فقط مجردا عن خصوصي الوجوب والاستحباب والا نضاف ان اثبات الاستعمال على هذا الوجه متعذر او متعذر نعم الالفاظ الموضوعة لمفهوم الطلب كلفظ الطلب بنفسه وغير ذلك واما القدر الجامع في الخارج الذي هو الملحوظ في معنى الصيغة فلا يعقل فيه واما ما استدل به صاحب الوافية لاثبات ذلك من كثرة ورود الامر في الاحاديث معللا باشياء بعضها واجب بعضها مندوب من غير قرينة تعين الاستعمال في القدر المشترك بعد استهجان التعليل لامرا لم يرد في الخطابات بل يوجب الصرف فيها بحسب ما يساعده المقام من التخصيص والتقييد بعد الحمل على الوجوب والاستحباب او غير ذلك مما يختلف باختلاف الموارد ومما ذكرنا يتضح حال ما اتعب به نفسه هذا بعد

المستشرين

بحث افعلوا وما هلك على او آتوا او عمت في صيغة نعم ما تدل الوجوب الندب الا

المسئلة شدين من توجيه الاستعمال في المعنى المشترك بما ترانا عليه مما لا مدفع في الشيء وان وكذا منا ما ذكره بعض الافاضل من ان استعمال الصيغة في المعنى المشترك ثابت وقد ضروس الوجوب والندب حيث ثابت فيكون من قبيل مطلق المعنى الذي يكون الاستعمال فيه دليلا على الحقيقة **قلت** ان العلامة قد بعد ما استدل بهذه الوجوه على كون لفظ المشترك لغة استدل على كونه موضوعا للوجوب شرعا بما سيأتي من الوجوه التي استدل بها القائلون بوضع الصيغة للوجوب لغة وزاد الى ان ذكر ستة عشر دليلا واطال الكلام في كل واحد منها مناقشا وابرام ما لم يبق من الاحاطة بحيث بقي لنا معذورا من ذلك بان الاستدلال من جهات الاصول وقد طوينا الكلام عن ذكرها كشفا لانها لا تدل على المقصود عن ثبوت النقل الشرعي الا بعد ما يثبت الوجوه التي استدل بها على ان لفظ المشترك لغة وبعد ما ثبت عدم نهوضها باثبات المدعى يظهر ان ثالث الادلة على تقدير تمامها لا تكون على الفرض دليلا على ما ذهب اليه صاحب الفوائد على وجوب حمل الاوامر الشرعية على الوجوب بعد ما عرفت بان الامر موضوع في اللغة للقدر المشترك بوجوب منها اي امتثال الامر طاعة وترك الطاعة معصية وترك المامور به معصية وهو حرام لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم اما القضية الشرطية فلانها طاعة بها لان الطاعة على ما صرح به غير واحد هو الانقياد وحصوله بامتثال الامر به واما الكبرى فللتصريح اهل اللغة بان العصيان خلاف الطاعة والجواب عنه **اولا** بالنقض بالمندوب فانه طاعة فيكون تركه عصيانا حراما للعين بالاتفاق **وثانيا** بالحل وهو ان كل معصية خلاف الطاعة بمعنى ما ذكره اهل اللغة وليس كل خلاف الطاعة معصية فانه لا اذا كانت الطاعة واجبة وهذان الجوابان ذكرهما شارح الوافية واجاب بالهما بان نقول مثل ذلك بحسب اللغة لان امتثال الامر طاعة سواء كان الامر للوجوب او الندب وترك الطاعة معصية ان يكون العبد تاركا لامر مولاه عاصيا وليس الواجب الا ما يعد تاركه عاصيا فيكون الامر حقيقة في الوجوب بحسب اللغة والذم من لوازم المعصية فهو جوابنا **اولا** واما صاحب الوافية فانه بعد ما ساعد على ما فهم من المقدمات ان ترك اللام والعقاب على المعصية انما ثابت بالشرع وهو المبين ان ما ورد في تحريم المعصية مختص بما اذا امر الشارع بشيء فالمتبادر من الامر المتعارف من الشارع وغيره واحضر المتبادر فالجواب ان يجاب بعد منع كلية الكبرى كما عرفت في الجواب الحلي ان حرمة المعصية احكم تعلق بالطلب لحكم الشارع صلى الله عليه وآله بانا الامر يفيد كون ما امر به احكم في نظر الشارع من غيره والا لم يكن الامر للوجوب مع قطع النظر عن الخطابات الواردة في تحريم المعصية كان حكم العقل بكونها قبائح في المقام ابقى وهو دليل على كون الامر للوجوب مع قطع النظر عن الخطاب الشرعي مع ان الجمع بين جميع ما للندب يقتضي ترتب الذم والعقاب على مخالفة جنس الطلب المتعارف من الشارع وعدم الرضا عنه وان لم يجعل الاوامر والادلة الشرعية قرائن كاشفة عن مراد الشارع وانت خبير بكمال بعده عن القول بكون دعوى صدور الادلة قبل زمان الحاجة الى العمل بالاوامر الشرعية رجما بالغيب فتأمل وادع من كل شيء فلا بد من الالتزام بالنسخ للحاصل ان من يقول بوضع الامر للقدر المشترك ويبني على وجوب امتثال الاوامر الشرعية بمقتضى الوجوه المذكورة اما ان يجعلها قرائن حالية على المراد الواقعي وهو الالتزام بالنسخ للقطع بعدم ارادة مصداق الادلة المزبورة مع ان مناط الحاجة الى العمل بالاوامر المجردة الا ان يجعلها قرينة لخصوص الاوامر الشرعية دون الماضية وادعاء ان وجوب الامتثال حكم اخر طرأ على الاوامر المستعملة في القدر المشترك وحاصله ايجاب الامتثال بما انه واجب واطاعة مفوضة يرجع الى النسخ لعدم معقولية ايجاب الامتثال بالطلب الغير البالغ حد اللزوم من الشارع تدبر جيدا **ومنها** قول عز من قائل ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وغيره من الايات الدالة على ذم ترك الطاعة قلت الكلام فيما ذكر في الاستدلال الاول فانا لا نعرف فرقا بينهما وكان نظره الى الاستدلال الاتي موقوف على اثبات ان ترك الطاعة معصية بخلاف هذا فانه يدل على حرمة مخالفة الاطاعة وان لم يسم عليها العصيان فتأمل **ومنها** قول عز من قائل وليحذر الذين يخالفون عن امره وكان شارح الوافية اعترف جعلها على المدعى مع النقض بمثل ما مر في الجواب الاول حيث سلم فيه بان معقول الامر ليس الا الذم على الترك وهو ترك الطاعة اعترافا وقد عرفت ضعف ما حمل الامر عليه فكيف كان فالتعويل على مثل هذه الوجوه في حمل الاوامر الشرعية المجردة عن القرينة على الوجوب وهي شيء فالمتبادر من الشارع بشيء فانه امر به استظهارا بناء على كون المراد بالاستعلاء المذكور في التعريف ما هو المتبادر من الشارع وغيره كما اختاره بعض الافاضل لا مطلق العلو كما هو المشهور وان كان الاظهر الاول لكن غرضنا هنا ما ذكرناه

حجة القول بالندب امران **احدهما** ما تقدم من الاخبار الدالة على ان الامر ليس للوجوب **وثانيهما** الحديث المذكور فانه امر بشيء فوجب ما استطعتم والاستطاعة شرط في الكل فيكون المراد بالاستطاعة المشيئة على ان يكون معنى الحديث بكلما امتثال الذي

الشرعية الى مشيئة المكلف وارادته ومن هنا اتفقوا على ان المراد بالاستطاعة المذكورة دون المشيئة فيكون على خلاف المذهب
وهو الوجوب اولا ولذا جعل العلامة في تهذيبه قول بالوجوب شرعا واعترض عليه بعض الفضلاء بانا لا نسلم الاستدلال به
على الوجوب وتمسك لوظهر على كونه صيغة فانا للوجوب ويمكن الذب عنه بان قرينة الوجوب هنا قائمة الا ان الاتيان على وجه
الاستحباب لا بنا سب الرد الى الاستطاعة ولذا قال العمل به والمستحب فتم معنا ان الامر اذا كان المأمور به لا معنى له اذا كان
على وجه الاستحباب سواء كان الامر الاول للوجوب والندب اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وجه الترك ومع ان مساق
الحديث وظاهر ابتمام الاستحباب شاهدان على كون المراد انا سبر حكم جديد **ومن ذلك** ظهر انه لا استدلال به على القول
بالندب بقي ما ذكره من حمل الحديث على ايضاح الواضحات لان الامر اذا كان مدلوله العرفي والشرعي هو الندب كما بينه فالاستدلال به
معنى الحديث بعد تفسير الاستطاعة بالمشية على ما هو مبنى الاستدلال ان امتثال الاوامر الندبية غير واجب فلم لم يذكر في
هذا الحديث تقريرا عاما على ان المراد بالامر المشية المجردة هو الاستحباب بعد الاعتراف بان الامر بحسب وضعه العرفي يقتضي
الوجوب كما هو حقها لكن القول به غير معروف فاذا المنسوب الى بعض المتكلمين والفقهاء القول بذلك لا انه وضعا لامر بحسب العرف
والتحقيق ان الحديث المذكور بمعزل عن هذه المرتبة ومعناه التصحيح ما على الاصحاب من كونه مسوقا لبيان حكم جديد
وتاسيس قانون سديد وفائدة عامة يستفاد من الاوامر الشرعية من الوجوب والاستحباب وهو معنى قاعدة الميسور والفاظها في
كل جملة الذي وعدت **بتنبيهات** فيها تحقيقات **الاول** ان اثارة البحث المستلزم لظهور فيها ودوني الكاتبة التمسك من
الاوامر المجردة عن القرائن على المذهب المشهور وجعلها على الوجوب هذا هو الذي تقتضيه قاعدة الاوضاع في الحاق الامر العرفي
لكن ان صاحبها اثبت استفادة من نفس صيغة الامر المجردة عن الامارة ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شائعا في عرف
بحيث صار من الحقائق الراجحة الساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال التجوز عند انتفاء المرجح الخارجي بنى على كل المتعلق في اثبات
وجوب الشيء مجرد ورود الامر به منهم مرة وقبل من غير واحد من الاجلاء متابعته في هذه الدعوى كصاحب **والتذكرة** والمشارق
واعترض عليه سلطان المحققين بان شيوع الاستعمال في الندب مع القرينة لا يستلزم ذلك الاحتمال بين المجرد عن القرينة
قال نعم لو ثبت شيوع الاستعمال بحد ذاته القرينة المقارنة بان يكون استعمالهم فيه معلوما ويعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب
فلا يبعد ما ذكره وكان هذا مراده لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو من اشكال **وقد** تبرأ منه **وجابر عنه** بعض المحققين
بان شيوع الاستعمال بنفسه قرينة من يظهر له المعنى المجازي سواء كان على الوجه الاول او الثاني والمعتبر منهما واستشهد في ذلك
بان المتكلم اذا استعمل لفظا في محل عام قرائن كثيرة متعارفة في معنى مجازي مخصوص مع نصب قرينة على ارادة ذلك المعنى المجازي
فاذا استعمل مرة اخرى كان نقدم تلك الاستعمالات باعثا على الوقوف في الحمل على المعنى الحقيقي وكلما قويت الشهرة والغلبة
ازداد القرب فاني ما بلغ من البلوغ الى حد قال مورد ا على ما حب المعالم لكن هذه الدعوى كما بينه وكما سيجيء لا يجوز
حصول الغلبة في الجملة على وجه يخفى معها الا يتبادر غيره بذلك وقد اتفق في نظير ما ما سلم ان الغلبة ان ثبت كونها في احد الامرين
عامة للناس كانت قرينة بالاجمال وظهور التقرير في الندب كذلك لو ثبت في لسان كل واحد من الائمة واما لو ثبت في لسان بعض
الائمة خاصة فلا اثر لها بالنسبة الى ما صدر عن الامام عليه السلام التابع او الاخص من الاوامر **قلت** وعندي ان ما اعترض
به السلطان ثابت وما ذهب المحقق اليه مدفوع لان اللفظ المصحوب بالقرينة المقارنة لا يخلو بينه وبين الغائب لها حق عن
احد هما بالاخرى فما يترتب على غلبة الاستعمال الحاق المشكوك بالغالب مع اجتماع جميع ما يحتمل مدخلية في الحكم في المشكوك
لا معنى له فاذا كانت الاستعمالات المجازية كلها مصحوبة بالقرينة المقارنة فاي شيء يوجب الظن بان الاستعمال الفائد للقرينة من
جملتها **فالتحقيق** على ما ادعيناه في البحث عن المجاز المشهور ان شرط النقل والمجاز المشهور خصوصا فيما اذا لم يكن المعنى المجازي
قريبا من الحقيقي خلو من اللفظ في الاستعمالات الناشئ من القرائن المتصلة حتى يكون باعثا على الظن الحاق المشكوك بالاعم الاغلب وهذا
شرط اشاروا في الاوامر الندبية الواردة في الكتاب والسنة وحينئذ فحق ان صاحب المعالم ابتنى ممن يظهر منه استصحاب ذلك
حيث اجاب عن استدلال شيخنا المحقق الشيخ حسن بان الاستعمال في المعاني المجازية معلوم واما استناده الى القرينة او الوضع فغير
معلوم فكما يسوغ له ابداء احتمال القرينة في الاستعمالات المعلومة المراد هنا له كذلك يجوز لنا ابداء ذلك هنا اذ لا نجد فرقا بين
المقامين من هذه الجهة الا ان يتصور له بان الشك في مسألة التحقيق الشرعية انما هو في اصل القرينة واما المزاحمة معارضة
باحتمال الوضع فتلك بخلاف الشك فيما نحن فيه فان فيه اساسا الثاني هنا يجوز الاستعمال من جهة من القرينة لا تعلم

ملخص

فصل الجملة الخبرية في الدلالة على الوجوب أو الندب والاعم في الاخبار الجملة المستعملة لانشاء الوجوب الندب

ما هو المعلوم من قبح الخطاب بما لا فائدة خلف وجودها في الجملة وامتناع وقوعها معرى عن بعض الخطاب فلا الا اذا شك الخطاب وقيام القرينة على ان القصد وقوعها مجردة عن بعض الخطاب فلا يدل على ما يتضمنه وضع الامر من اثبات ذلك فهو مشكل خصوصا اذا كان الاخبار حقيقيا كما هو الشائع في المقام اذ العبرة في سيرورة اللفظ مجازا كالمجاز المشهور باخبر البيان في الجملة فانه يصير بذلك من الجملات هذا الكون التعويل على هذا الاصل وهو شيء في المقام اذ لا يترتب عليه ثمرة الا الحكم باجمال ما يرد من ذلك اللفظ عاريا عن القرينة ومثل ذلك خارج عن مقاصد العرف في نحو بلهم على الاصول ومع ذلك معدوا باستادم ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي تعبدا باستلزم عدم الشارع ذلك لو قلنا بتعويل هذا الاصل في بعض المقامات فانما هو اذا كان اللفظ من الجملات العربية ومن الواضحات ان مسألة الشارع ليس منها بل يترتب عليه الاجمال العرفي **فالتحقيق** ان ما ذكره صاحب المعالم ره مؤاخذ عليه بما ذكره السلطان قده واما ما عده المجيب من منع الغلبة على نحو يترتب عليه الاجمال فلعله مكابرة واضحة لانا لو احصينا موارد استعمال الامر شيئا في الندب بدعوى القرينة الظاهرة وعلمنا بخروجها عن القرينة واضحا فلا يبقى لنا وثوق بكونه على الوجوب خصوصا على طريقة من يقول بانا ظاهر مجردة الظواهر بالظن الفعلي والشهرة المحصولة او المنقولة لا توقف على مزيد استعمال الجاز بدعوى القرينة بل ربما يتحقق بالاستعمال مرة او مرتين على القول المشار اليه فلا اجد وجها صالحا منهم في المقام من منع حصول الغلبة بهذا المقدار من احراز الامارة ودعوى كونها من مجموع مع ان هذه الدعوى مما لا يتفوه بها اذ ما من لفظ الا ويمكن فيه تحصيل مثل هذه الغلبة بان يلاحظ جمع من المكلفين بضم ما في كلام احدهم من المجاز بما في كلام الاخر وتسليم الكثرة على هذا الوجه لعله من قبيل ايضاح الواضحات وبقائهم ان اشتهار الامر الندب من سخ اشتهار التخصيص في العمومات فكما لا يجدي هذا في العمل بالعام مع فقدان المخصص فكذا لا يجدي ذلك في الامر على الوجوب عند عدم القرينة على الندب فتامله واضح **واما اولا** فلان حمل العام على العموم بنوعت على التخصص بخلاف حمل الامر على الوجوب فان الظاهر انه لا يجب فيه الفحص عن قرينة الندب كما ان الجاز المتى لا يتوقف وضعها بالاصل على الفحص بخلاف المعهود من طريقة السلف والخلف بل هو كذلك الفرق بين هذا الجاز وسائر الجازات ولا يذهب عليك ان التخصص عن المعارض لا اساس له في المقام **واما ثانيا** فلان غلبة التخصيص انما تثبت كذلك في العام لا في شخص مثل هذا الامر لان بلوغ حد حجز الفعل او الجاز المشهور او الاجمال لم تثبت اثرها البراءة الوهمي الموجب لسقوط اعتبار كل قرينة منفصل الفصل نعم لو كان التخصيص في شخص الجاز امكن القول باجماله وسقوطه عن الاعتبار بعد كونه مقطوع السند والامر الوهمي الى السند فيسقط عن درجة الاعتبار ومن هذه الجهة لا من جهة ضعف اسناد العموم **الثاني** انه قد تستعمل الجملة الخبرية في مقام الانشاء وبطلب تحقق الفعل في الخارج خصوصا في الادلة الشرعية كما يدل عليه قوله ع لا يعيد الا الخمس ومن الثناء قولهم ع يتوضأ ويغسل ويعيد ويغتسل في نقض الامر بالافعال المذكورة واختلفوا في ان الاصل فيها بعد تعذر الحمل على الاخبار هو الحمل على الوجوب او الندب او الاعم فمن جماعة ان الفعل المشار اليها فيها خالف الوضع الاصلي بالقرينة القطعية على الفعل المتبقن منها وهو الطلب وهو الوجوب بالنسبة الى تارك وكل مقام خالف عن قرينة التعيين الدالة بالتنصيص الاصولي من البراءة او الاحتياط وعن الاخرين انها ظاهرة في الوجوب بما لا يقبل الطلب الوجوب حيث مر الاشارة اليه في كلام بعض المحققين او لان الوجوب اقرب بالمعنى الحقيقي عرفي الثبوت كما تنقيح مقال الزعماء البيان حيث ذكروا ان البلغاء يجعلون الخبر مقام الانشاء حملا للمخاطب على اداء مطلوبهم بالكد وجهد وغير بتصريح بان مكالمة الجملة الخبرية على الطلب اقوى من مكالمة التصريح وان الطلب المستفاد منها اكد من الطلب المستفاد من التصريح لا بمعنى الوجوب الاكد الطلب وربما يعضده ما لاحظ فهم الاصحاب منها الوجوب في موارد شتى **قلت** وفي الجميع نظر لان الغرب المدعى على تقدير المساعدة عليه غير مجد وقول علماء البيان لا اساس له بالمقام لانا نقول ايضا ان الوجوب المستفاد من الجملة الخبرية لا يبعد ان يكون اكد من مدلول التصريح المستفاد منها الان المقصود في المقام اثبات كون مدلول الجملة هو الوجوب وذلك لا يتضح كلام علماء البيان تصريحا بذلك الا ان كان من اصحاب هذا الرأي فغايته ما يتفرع على قولهم ان الندب والوجوب المعبرين بالجملة اكد من الندب الوجوب المعبرين بالتصريح وهو غير مرتبط بالمقام فتدبر ومنها فهم الاصحاب منها الوجوب في موارد شتى انما يدل على ظهور الجملة في الوجوب في خصوص تلك الموارد ومثل هذا غير مجد ولو بلغ من الكثرة الى ما لا ينحصر واذ الجملة اثبات ظهور الجملة مع قطع النظر عن خصوص الموارد واثبات ذلك دونه خرط القتاد لان الظهور بعد عد استناده الى الوضع والقرائن العامة للوجودة في الكلام لا بد وان ينتهي الى القرائن العامة كالتغلب الخطر ونحوه وليس من القرائن العامة ما يقتضي تعيين الوجوب كما لا يخفى نعم ما يدعى من غلبة الاستعمال الجملة الخبرية بعد تسليمها عرى الاخبار في الوجوب فيما هو بايدينا من الكلمات الدائرة

الشرعية لكنها بعد الشاهدة عليها مع ان المنع بنفسها ممنوع بعد ملاحظة ما ورد في الآيات الناهية من التغيير والاخبار بتم
عظام المذهب كقوله ع لابنائهم المسلم وهو جنب الاعلى طهور غير معتد لما عرفت من ان الغلبة اذا كانت ثابتة في نوع الكلام
او الكلمة كالعام المخصص يجعل منقولا او مجازا راجحا الا اذا كان بين افراد ذلك النوع جمع جامع لها مدخلية في الاستعمال الذي
بحيث يصلح ان يرجع الظهور الناشئ من الغلبة اليها كما في هذا الناهية للجنس على القول بظهورها في نفي الصحة او الكمال عند تعذر
الحمل على الصحيحة فان الظهور هنا راجع الى كلام الامام الذي هو قدر جامع بين التراكيب المستعملة في نفي الصحة وليس بين الاخبار المستعملة
في الانشاء معا يصلح جامعا بينها كذلك سوى جنس الهيئة الخبرية وهي مع كونها على الموارد مختلفة غير ثابتة لم استناد الظهور اليها
للقطع بان المستعمل في الانشاء ليس هو نفس الهيئة وانما تكون مدخلية لها في تفهيم المعنى الانشائي فلعل الطلب الملبس بالمفاهيم
يتمسك بظهوره نوعا عند الشك في خصوصيات اخر بل لا بد من ارجاعه الى خصوصيات التراكيب من قرائن الحال او المقال هذا مع ان
الاستعمال اعم من الوجوب في الاستعمالات الواصلة كلها او جلها محفوفة بالقرينة وقد بينا ان الاستعمال المفروض بالقرينة لا يوجب ظهور
اللفظ في المعنى المستعمل فيه ولو بلغ ما بلغ **والتحقيق** بعد عدم مساعدة احسان الكلام ولا غيره من القرائن على الوجوب
وفاقا لجمع من الاعلام كالمحقق البهبهاني وصاحب المدارك والذخيرة والمجلسي والعلامة في المنتهى والمحقق الثاني على ما نقله بعض من تأخر عنهم هو
الاقتران على المنع المشترك اذا كان عليه دليل بالخصوص والا فقد يكون الجملة الخبرية محاملة اخرى عارية عن الطلب ايضا كما لا يخفى على
اهل المدينة بالمحاورات ثم ان ظاهر الفرق بين المشتمل على استعمال الجملة في نفس الانشاء وبين هذا ايضا غير مطرد فان استفادة
الحتم والبعض من الجملة الخبرية بعد تعذر حملها على الاخبار كثيرا ما لا يتوقف على الالتزام بالتجوز في الكلام كما يظهر للتامل في
الاستعمالات الدائرة ويمكن ان يجعل من هذا الباب قول القائل لمن يظلم او يخل مثلك لا يظلم او لا يخل اذا اراد حمل على العلة
والاحسان **الثالث** انه قد ظهر مما ذكرنا في غير موضع ان الاصل في الخطاب ان يكون للوجوب النفسي العيني التعييني من غير
الاشارة الى شيء ونفي بهذا الاصل المسالة الاطلاقية لان بها عدا الواجب المذكور مشاركة التعيينية للوجوب الغيري
مجهول يدفع بالاصل ومنع حضوصا مع امكان منع الغلبة نظرا الى ان كل خطاب مشروط الاهمال ولو بشرط التكليف الذات
بطلان التقييد بها حصل والتقييد بالمعلل ليس من التقييد الراجح على سائر الاحوال لكونه اسرع في رفع الوجوب في جميع الخطابات
والتقييد الشرعي الثابت بالادلة الشرعية اللفظية في الخطابات ليس مما كما فوق بيانه في التنبيه الثاني ولو شك في الوقت هنا لم يكن غير

كل المندوب يجب الاخذ بمقتضى الاصل وهو الوقف من الندب عند الشك في الشرط الشرعي فيرفع وجوب الاتيان بالمأمور به او
واقعيا وجهاد مبنيان على كون اصل المبرئ اشتغال الذمة من الاصول الشرعية او من الاصول العقلية فان قلنا بالاول كما هو الحق المشهور
المندوب بعد البناء على الوقف ظاهرا لتبوت مقتضى الاصل ظنيا الا ان في تحمل الوجوب خاصة شك ما لم يأت بالمأمور به فان الحمل
باعتبار الزعم الوجوب هنا والقول بعدم اعتبار امثال الزعم لعدم دليل على ان مقتضى الندب ما يعم ما بعد الاتيان بالمأمور به مطلقا لان الاصل قد يعارض
وجود الشرط المشكوك فيه واما عند من يقتضي بها الزام العمل الحكم بعدم الاستحباب لا بها بمعنى الزام عدم الوجوب على تقدير
وجود الشرط مع العلم الاجمالي بثبوت احد الحكمين لان العمل بها لا يلزم منه الحكم بوجوب شيء من ذلك لان الاصل الثاني معارض
الاول بجريانه فلا مخرج بها بعد طرح الخبر عن الشرط بعد المناقشة عليه فالظاهر وجوب الاستحباب الظاهري ايضا بناء على جريان
الاستصحاب عند اجمال المستصحب كما مر بناء على القسم المنصور من كلام الامر على الوجوب وضعفا واما على القول باستناد فهم الوجوب
الى الحاظر فقد ذكرنا ان الاظهر حمل الخطاب على الوجوب المشروط بالمنع لان ذلك لازم اطلاق الطلب على الوجوب الظاهر من كلام المشهور على
الوجوب المطلق واستشهاد ذلك بفهم العرف وضعفه ما مر من ذلك **قلت** ولعل الفرق بين ان المستفاد ليس من باب التعدد بين
الامرين الظاهرين الظاهر كما هو مفروض من الكلام لان الاطلاق الثاني منوط بوجوب المطلق متفرع على الاطلاق الاول والجمع بين حكمين
حاكمين بينهما بعد وجود القرينة الصالحة للصرف عن احد الظاهرين بل المقطوع به القرينة استلزام حمل الخطاب على الاطلاق
الثاني واما الاطلاق الاول فلا مانع من الاخذ به واستلزام الحال فيما لو قلنا بالمقتضى الثاني من اطلاق لفظ الماء هو الماء المستعمل
في الحدث الصغير وفي ضمن هذا الاطلاق هو القول بالتزام ما يستهجن من الجمع بين الاطلاقين فان المتعين الحمل على الاطلاق
الثاني لان عليه المدار في الامر بوجوب ما في الوجوب وان لم يكن موجبا لها في غير صورة التعدد فافهم **ومنها** التعدد بين الندب المعين
التعدد بين الندب المتضمن الوجوب الغيري كالوضوء الامر النفسي بغير المختص وشك في كونه غيريا للصلوة او نفسيا او
الحال يثمر فيما يأتي من الثواب فانه من التعدد بين المجاز والتقييد على الاقوى ويمكن القول هنا بالوقف او على
القول برجحان الحمل على الاطلاق في الصورة السابقة بعض المرجحات من لزوم لغوية الامر الغيري حتى على القول بان الاصل في المعلول عند الاطلاق و
هذا الغير كما عن الشهيد ره فانه كان راجحا على الوجوب النفسي كان راجحا على الندب بطريق اولى ومع التنزل عن رجحان فلا
اقل من الوقف فيرجع الى مقتضى الاصول وهو نفي الوجوب والاستحباب مما للعدم ولم الغاء التقييد العلم بعدم الرجحان فالرجحان في
امر ثابت وعدم الوجوب يثبت الاستحباب كما في الصورة السابقة على بعض المرجحات من لزوم لغوية الامر الغيري بدون الرجحان الغيري
والنفسي وهو كما يكفي في ثبوت الاستحباب ظاهرا بعد نفي الوجوب كما لا يخفى كل ذلك اذا لم يكن في خطاب ذلك الغير اطلاق يصح
التعويل عليه الا فقد يقال بان اطلاقه يصلح قرينة لحمل الامر على الاستحباب معاملة مع اسناد الاطلاق معاملة الظهور الفعلي
الصالح لرفع الاجمال عن المجمل ثم ان ما ذكرنا مبني على كون التقييد من مقتضيات اطلاق الامر وعلى القول بكون التقييد من الطلب
من مقتضيات وضع الامر من اطلاقه يكون التعدد بين المجاز بن وقد يحمل بعض العبارات ذلك على الوجوب
الغيري نظرا الى ان على كونه مجازا او احد وجهي المجاز المحتاج مع وضوح فساده لان القول باستناد التقييد الى الوضع يوجب
كونه استعمال المركب مجازا محضا وضعفه ثبوت الضآلة بين الغيرية والتقييد بكثير فعلى كون الاول راجعا الى تقييد الثاني
ثم بناء على كون التقييد مجازا يكون الوجوب الغيري تقييدا مجازا الا ان القول بمجازية الامر الغيري مبني على غير هذا القول
يكون مجازا محضا مع ان تقييد هذا القول المذكور ليس مخالفا الغير الاصل حتى يكون حمل الخطاب على الغيري مستلزما الان كلا
خلاف اصلين بل هنا خلاف اصل واحد وهو المجاز معتبرا التقييد لا مانع ترجيحا **ومنها** التعدد بين الندب المعين
والوجوب الكفائي وهذا انما يكون اذا كان الخطاب بصيغة الجمع او المفرد مع ما لم لافادة الوجوب الكفائي المتعلق بجميع
المكلفين والحكم بمثل ما ترتب نظائره من مر وعدنا الامر بين التقييد والمجاز بناء على الخلاف في وضع الامر او بين التقييد بناء
على المذهب الاخر فعلى الاول لا يبعد القول بالوقف لان هذا المجاز اعني الندب ان لم يكن راجحا على هذا التقييد اعني الحمل
على الوجوب الكفائي فلا اقل من عدم كونه مرجوحا اليه خلافا لبعض فيتعين الوقف والرجوع الى مقتضى الاصل وهو البناء على الاباحة
لعدم الحكم في الصورة الاولى وبقائه اما لعدم سقوط الطلب المعلوم على التقديرين بفعل البعض على القول باعتبار الاصل
المشتبه بل عدم على وجود على الثاني فالظاهر ترجيح الاستحباب بل كان الحمل على الكفائية تقييد الخطاب كالندب لكثرته
وعدم الوجوب الكفائي ومن العجيب ما سمعنا صاحب هذا القول من ترجيح الوجوب الكفائي لكون الامر الوجوب لوكالة المعتبرة

والندب وهو حكم بارد ودعوى شهادة العرف بذلك غير بينة ولا مبينة فالصواب بعد المناقشة في عدم حجية الندب بناء على هذا القول الوقف **ومنها** التعادل بين الندب والتعيين والوجوب التخييري وظهر الحال فيه مما ذكرنا في المقام الثاني البناء على الاستصحاب بناء على ما زعمه بعض المحققين بأنا نسأل لعدم مشروعية الفعل الآخر المشكوك بقاء التخيير بينهما يمنع وجوبه الاستصحاب نقضه بأن هذا الأصل لا يفيد ما ذكر لظهور الأمر في الوجوب التخييري عند دوران الأمر بينه وبين الندب فإن هذا الأصل في نفسه لما لم يفد وصول إثبات وجوب ما شك فيه إلا على القول بالأصل المثبت الذي لا يقول به المتوهم ظاهرا فضلا عن إثبات الاستصحاب اعتماده به ولو فرضنا بناء كما في الاحتمال الثاني بإجمال الخطاب كما هو المحتمل جدوى ما على هذا فمن كون الندب والتخيير مخالفين للأمر الوضعي ثم إنا نسأل لعدم مشروعية الفعل الآخر خبر جارية في بعض فروض المسألة كما إذا علم مشروعية أحد الفعلين وشك في فعل آخر يتعلق به الأمر المردد بين كونه للاستحباب أو الوجوب التخييري هذا هو الحال فيما إذا كان أحد طرفي المردد الندب ولو كان التعادل بين قسمي الوجوب فالبناء على وجوب أحدهما معلوم غير واضح بل الظاهر هو الأخذ بمقتضى الأصل المذكور بخلاف ذلك باختلاف الصور كما هو واضح على المخير المندوب مثلا إذا دار الأمر بين كون الشيء واجبا كفائيا أو تخييريا وجب الإتيان به فيسقط التخيير بعمل الاحتياط دائما بعد القيام به وقد ذكر بعض المحققين أن مقتضى الاحتياط الواجب وجوب الإتيان بما يحتمل الوجوب لا استصحاب عدم وجوب جميع المتعادلين بدوران الأمر بين وجوب الإتيان به معينا أو مخيرا لكن مشروعية البدل تامة وقد تكلمنا فيما ذكره أن مقتضى الأصل نفي الوجوب العيني والتخييري كليهما فلا يلزم من العمل بهما مخالفة عملية ثم لو عولنا على الاستصحاب في مثل المقام بناء على صحة استصحاب الفعل المشروع لدى الشك في بقاء جنس الوجوب بالاستصحاب ثم إثبات وجوب الإتيان بمحتمل الأمر بسبب ذلك لعلم بالبراءة عن التعيين وكيف كان فتأمل فيما ذكرنا يعرف الحال فيما تركناه من وجوه التعادل بين الوجوه المخالفة للأصل الأولي وأما التعادل بينها وبين ما يوافق ظاهر وضع الأمر أو الأصل الثانوي بعد تعذر الأخذ بالظاهر فمنها وجوه **منها** التعادل بين المطلق والمشروط والأصل فيهم هو الثاني إلا أنا نحقق الشرط ولم نأت بالمشروط على انتفاء الشرط فإن مقتضى الاستصحاب الإتيان به ليكون من الأصل الإطلاقي **ومنها** التعادل بين التعييني والتخييري ومقتضى الأصل اللفظي فيهم التعيين ومقتضى الأصل العملي التخيير لما أسلفنا البراءة والتعيين لقاعدة الاحتياط على اختلافها الوجهين والقولين المذكورين في محله ومن الأفاضل من صرح هنا بأنه لا يقتضي الأصل شيئا منهما فإن أراد به الأصل الاستصحابي فلا جدوى في التخيير الشرعي وإنما هو في التخيير العقلي لكن التخيير عن الاستصحاب بالأصل من غير نسبة فيه إلى شيء كما ستعرف لقاعدة المقام غير بعض المواقف وإن أراد به مطلق الأصل حتى البراءة والاحتياط فهو فاسد بالاتفاق كما عرفته وكذا لو أراد الأصل اللفظي إذ لا مانع من أصالة العدم الزائدة المشكوك فيها الخطاب في التخيير الشرعي **ومنها** التعادل بين التعيني والكفائي والأصل فيهم هو الأول لأصالة العدم سقوط التكليف بفعل البعض بمحتمل القول بالثاني بناء على بقاء البراءة بالنسبة إليه استصحاب العقاب مع قيام البعض وهذا هو الحاكم على ما ذكرنا من أصالة عدم السقوط كما يظهر مما ذكرنا هذا ما يقتضيه النظر الصحيح وذكر الفاضل المتقدم أن لو قلنا بأن الوجوب الكفائي يتعلق بواحد كما هو المحتمل فهو مطابق للأصل وإن قلنا بتعلقه بالجميع فلا أصل فيه يقتضي أحدهما ويظهر ضعفه مما ذكرنا **ومنها** التعادل بين التخيير والتعيين قال الفاضل المتقدم التخييري هو المطابق للأصل لأصالة العدم وجوب ما عدا المخير به ثم قال فإن قلت الأصل عدم ملاحظة مصلحة الغير قلنا يعارضه أصالة العدم ملاحظة مصلحة نفسه فإن قلت ملاحظة مصلحة الغير تحتاج إلى ملاحظة الغير والأصل عدمها قلنا كذا ملاحظة مصلحة المخير مع أن غالبا أكثر ما يحتمل الأكثر هما أحد الطرفين وهو عندنا غير مفيد **أقول** الظاهر عندي أن الوجوب التخييري بملاحظة نفسه ليس بأدنى من الأصول لأنه من لوازم وجوب الغير المتعذر بدو الأصل فيها اللوازم مع جريانه في الملزوم لا رفع لها في النظر الصحيح لكن الأصل في وجوب ذلك الغير هنا لما كان معارضا بالمثل أعني أصالة العدم وجوب فرده الآخر المغاير له في الشكل تعين لزوم إجراء الأصل في الوجوب التخييري بعد تساقط بعض المتعارضين بينه وبين أصالة العدم الوجوب المنفي حال عدم وجوب الغير فيثبت الطلب فالقول بأن مقتضى الأصل هو الوجوب التخييري غير صحيح بدعوى أن أصالة العدم وجوب الغسل مثلا نفسا معارض بأصالة العدم وجوب الصلوة الواجدة لرفع أصالة العدم الوجوب النفسي بنا فظهر لك بما ذكرنا عدم جواز الحكم بعدم وجوب الغسل الغير المدفوع بأن أصالة العدم وجوب الصلوة الواجدة للغسل بما ظهر لك مما عرفته من المعارضة بأصالة العدم وجوب الصلوة الفاقدة لم يقض بأصالة العدم وجوب الصلوة الواجدة فإنه بلا معارض لأصالة العدم وجوب النفسي وليس هذا من باب الاعتضاد بالأصل بأن يقال إن أصالة العدم وجوب الصلوة الواجدة لم معارض لأصل بل أحدها أصالة العدم وجوب الفاقدة لوضوح أن أصالة العدم

فی ان الامر بالشیء هل یقتضی الامر بالتوصل الی ذلک الشیء

الفعل نفسا فلا معنی لجعل احدهما حاصلا شرطا للعلم بتحقق ذلک الآخر وجوب الفعل نفسا لیس من فروع الخطاب بالتعلق والتعلق حتی یکون الاصول الثلثة اعنی امتناع الاعدام وجوب المقدمة الواجبة امتناع الاعدام وجوب المقدمة الغائبة امتناع الاعدام وجوب الفعل نفسا فی مرتبة واحدة ساقطة لاجل العلم بتحققها عند تعلق العلم الاجمالی بواحد بل العلم الاجمالی الحاصل من الخطاب بالتعلق والتعلق ما تحقق من احد الامرین اعنی احتمال وجوب المقدمة الواجبة للفعل واحتمال وجوب المقدمة الغائبة واما احتمال وجوب الفعل نفسا فهو محتمل معلوم الخبر بالاجمال وهو معنی الخطاب بالتعلق والفعل المراد بین کونه نفسها اعنی المقدمة هذا کلام صحیح ما یتعلق بالفعل انما هو مقتضی الامر علی مقتضی اصالة العدم فاما اصالة البراءة فلا ایراد لها فی المقام بالاضافة الی نفی الوجوب النفسی عن الحدث وجوب الغسل فانه داخل فی مقتضی وجوب المرجع فی قاعدة الاشتغال فیجب الاتیان بواحد من الخاص المعلوم العالمة واقعها وهذا هو الرابع الذی اشرنا الیه الواجب المشروط هو ما توقف سقوط الامر بعد تنجزه علی شیء فیتحقق ذلک بالواجب المشروط براءة بانا نفرض من الامر المطلق بالصلوة هو التوصل الیها بالطهارة المأمور بها بعد دخول الوقت المتوقف علی فعل الاستشاء فدخل الوقت المتوقف علی الوجوب بالخصوص مقتضیا شیئا من هذا الامر الوارد من هذا الشخص بعد ان ورد علی الفقهاء فتبعا وحدیثا علی ما اشتهر حتی کاد یقول باشتراط فعلیة التکلیف بالامر المأمور به بالاضافة الی موارد خاصة لا بشرط الاطلاق المقصود مشروط فتبعیة بناء العرف علی ذلک ابدا لانهم لا یرتابون فی سقوط الامر المطلق بجواز ایجاد المأمور به سواء کانوا ملتفتین بقصده وبتسریحین الفعل او جاهلین فلا یلتفتون الی الاشارة الی مثل هذا الاصل الثانی فنقول بکون مراد الاصل اللفظی ونظیره علی ما صرح به غیر واحد منهم بعض المحشین اذا لحکم باشتراط فعلیة التکلیف بالامر المأمور به مقتضیا الاطلاق الاکتفاء فی مقام سقوط التکلیف بحصول نفس المأمور به علی ای نحو اتی به اعم من ان یکون حصول المأتی به مسقطا لاطلاق الامر علی ما اشار الیه مقررا الی الامرین او الامر الواقعی علی ما هو التحقیق فی الاجزاء قلت وذلک لانه یتصور علی وجوه اما الاول فلان قصد القربة عنوان مستنتج بعد الامر بالشیء فلا یعقل ان یجعل من ما یتوقف علیه الامر بالشیء وبدونه یمتنع بالاطلاق واما الثانی فلان الشک فی سقوط التکلیف بدون القربة شک فی حصول البراءة بعد العلم بالاشتغال جزما لا شک فی ان ما یأتی به المأمور به هو ما امر به وان لم یقصد به القربة هذا ما عرفت من ان قصد القربة یستنتج من الامر فلا یعقل ان یعتبر فیه ما یستنتج من الامر فهو ممتنع من الامر فالشک فی اعتبار القربة شک فی الاشتغال الجزمی بعد الشک فی سقوط التکلیف المعلوم بالاجمال فالمرجع فیه قاعدة الاشتغال فیجب الاتیان بالمأمور به مع قصد القربة وهذا هو المراد من قولهم ان الاصل یقتضی التعبدیة والقربة فی الواجبات التوصلیة وشک فی کونه من جهة الشک فی اصل التکلیف کما عرفت او من جهة الشک فی حصول القربة مع العلم بحصول المأمور به بقصد القربة وعلی التقدیرین فالمرجع قاعدة الاشتغال ایضا غایة الامر ان الشک فی الاول من جهة الشک فی اصل التکلیف وفی الثانی من جهة الشک فی حصول الفراغ بعد العلم بالتکلیف وهذا لا یوجب فرقا فی ما هو المهم فی المقام من وجوب قصد القربة فی کل ما امر به الا ما خرج بالدلیل وهو التوصلیات فانه لا اشکال فی ان ما یأتی به المأمور به فی التوصلیات یسقط الامر المتعلق به سواء قصد به القربة او لم یقصد بل لا یعقل اخذ قصد القربة فی متعلق الامر فی التوصلیات لما عرفت من ان ما یستنتج من الامر لا یعقل ان یؤخذ فی متعلق الامر بداهة ان ما یأتی به المأمور به بداعی امره یسقط امره ویحصل غرضه ولا یبقی مجال لامره ثانیا بداعی امره وبعبارة اخری ان ما یأتی به المأمور به بداعی امره یسقط امره ویحصل غرضه ولا یبقی مجال لامره ثانیا بداعی امره وبعبارة اخری ان ما یأتی به المأمور به بداعی امره یسقط امره ویحصل غرضه ولا یبقی مجال لامره ثانیا بداعی امره

وتوهم عبادة ولو مندوبة خطيئة وهذا على ظنه بحصولنا وعدلا **اقول** وانت بعد التدبر بما ذكرنا في معنى الامر يعلم بان هذا الكلام خال من التحصيل ثم لما كان الامر بالعبادة مخيرا كان ما هو المأمور به عند من يدعي عدم حصولها او حصولها ناقصا واضعف الفئات الواجبات التقيد الموصل الى المأمور به لما لم يكن شرطا لصحة العبادة اضاف من الواجبات التقيد بما يكفي بدعي نقله في شرعنا او في شرعهم وانا لم نعلم بها ما لا يعلم الا الله تعالى ولو لم يكن من سنخ المطلوب للوجوه التي في مقدمات العبادات فدعوى عدم دخوله الا بالمعونة انما يرجع على الغيب بالغيب **وثانيا** ان الكلام على تقدير كونها للمثابة فاثر غيبي كالاخلاص غايته الامر بالواجبات لا شرطا في المأمور به وهو كاف بمقتضى بوقف سقوط التكليف عليه لو فرض ان الغرض الحاصل في اداء المكلف به يرجع اثره الى العباد بغير ذات بكون ذلك الاثر حصول الثواب خاصة لا سقوط العقاب ايضا فاقتضى بها بتفريع على كونه غرضا بوقف حصول الثواب عليه لتا الخلو من بعد الذم او العقاب فلا **فان قلت** قد تحقق ان غاية الواجب اذا كان فعلا من افعال المكلف كان واجبا لان غاية الشيء تتصف بصفة من الحسن والقبح ولذا استدلوا على وجوب الحذر بكونه غاية للانذار الواجب بهذا التقرير **قلت** نعم لكنه هنا اذا كان الفعل غاية للواجب كالانذار دون الوجوب كما في المقام **لا يقال** يجب على الحكيم عرض الامر اذا توقف حصوله على امر ما على المأمور به كما عرفت بيانه فيجب سقوط التكليف عند حصول الغرض **لانا نقول** ان دعوى التوقف هنا يرجع الغرض فيه الى المولى كما في الاوامر المولوية الى العبيد مسلما وانما يرجع الى المأمور به فنمنعها بحال انه يكون القول بعدم توقف سقوط التكليف على مراعاة مثل هذا الغرض نظرا الى صدق الاطاعة بالمعنى الاعم مع عدم المراعاة بهم والغرض هكذا خارجا عن المأمور به شطرا او شرطا نعم لو كان الغرض من جملة الافعال وعلمنا بذلك كان المأمور به حينئذ واجبا كان ظاهر الامر يوجهها الى شيء آخر محصل له كما في الاوامر المولوية بالاكل وعلمنا ان الغرض من الشرب ارتفاع الظمأ المأمور به حينئذ دون ما هو متعلق الامر بظاهر الخطاب توقف سقوط التكليف بيح على مراعاة ذلك لان المأمور به بيح هو عنوان ذلك الغرض فلا يبقى الاطاعة مع عدم مراعاته واما اذا لم يكن كذلك بان كان الغرض الباعث على الامر بيرد داخلا في المأمور به كالعنوان الذي تعلق به الامر كالتصدق هنا مثلا فليس هو شطرا ولا شرطا في المأمور به بل هو صرف الداعي فدعوى توقف سقوط التكليف في مثله على مراعاته غير واضح نعم لو كان الغرض مما يرجع فائدته الى الامر استقل العقل بتوقف سقوط التكليف عليه لصدق العصيان بدونه **وتوضيح المقام** على وجه ينفع مسترشد من مواشي الاوهام ان في هذا الغرض الامر الشرعي بيح من جهتين على ما هو المطابق للعدلية احديهما انها اقدام على موقف المسلم الملائم للمراعات عند العقل على تقدير انكشافها له والاخرى انها هذا الغرض الذي هو مصب الامر اذ لو لم يقبل بخلو الواجبات الشرعية عن الجهة الاولى كما على مذهب الاشاعرة استقل العقل بقبح الخالي عنها فيكل امر من الاوامر الشرعية جهة ارشاد وجهة تكليف والذي يلزم من كون الاخلاص غرضا باعثا على الامر الشرعي هو مصب الامر الارشاد على تقدير عدم الاخلاص **واما** عدم سقوط التكليف به فلان سقوط التكليف لا يلزم عقلا لامكان المكلف به بجميع اجزائه وشرائطه والغرض حصوله على الوجه المذكور **وثالثا** ان معاد الامر الشرعي بعد المساعدة على كلا نحاء على المتأخر لهما رضاه الامر بها كان والامر السابق من الواجبات وثبوت هذا الحكم في واجباتنا موقوف على كونها هي التي كانت واجبة في تلك الامة وهذا غير ثابت نعم لو كان معادها اعتبار الاخلاص في كل ما يجب عليهم حتى تكون بمنزلة الاصل والقاعدة فمقتضى الاستصحاب او مقتضى دوام ذلك دون الفحص ثبوت هذا الحكم في شرعنا ايضا وان كانت واجبات هذا الشرع مغايرة لواجبات تلك الشرع لكن الامر غير دائر على ذلك كما لا يخفى ثم ان جميع ما ذكرنا مبني على تسليم دلالة الامر على كون الاخلاص غاية له والا فمن المحتمل كونه الاخلاص من فوائد الامر بالواجبات ومعرفا عن الاسقاط لكما لا يخفى وههنا اجوبة اخر سوى ما هو مذكور والصواب ما ذكرناه

الوجه الثاني ما عن بعض ان هذه الاعمال بالنيات مثل انما الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بنية واجيب عنها بعد تسليم الاستدلال بها بالاجمال في خصوص العبادات بان ظاهرها نفي حقيقة العمل لا نية العمل لانتفاء الغرض بظاهر سائرها بالمتأخر بل يكون الغرض منها اخراج عمل الغافل والساهي كالبيع والصلح من الاعمال وهذا الجواب وان كان مجديا في نفي بعض الاستدلال لكنه في نفس الاستدلال غير مجد وان لم يكن صحيحا والصواب ان يقال ان ظاهر الرواية بانعدام استغراق حقيقة العمل الا بالنية وهذا على عمومه مخالف للواقع فلا بد لها من التزام التخصيص والتزام الاضمار وبعد الكمال والتصحيح او على حمله على الاعمال المشتركة التي لا يتميز الخارج بعضها من بعض الا بالنية كالتأديب بالظلم الخارجي في الخارج بفعل واحد والظلم والعصر المشتركين في جميع الوجوه الا في النية ومن الواضح ان الاولى هو الاخير ولهذا ذكر

المقام هذا مع اقتضاء المعاطين بالواو بين ما التزم بها الاعتماد بتقدير الكمال وبين من جعل وجه ما خصوص المبادئ على التقدير بتحقيق مسالك العلة المناسب الاصل بها كما لا يخفى **الوجه الثالث** ما وقع كثيرا في استدلال من الامر بالاطاعة كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ونحو ما اشتهر من الاوامر الدالة على مطلوبية الاطاعة التي لا يفتقر الا بعض المقربة في جميع الواجبات بدليل حذف المتعلق وعدم دليل الحكم زائدا الى استقلال العقل بحسن الاطاعة مطلقا من دون اختصاصها بمحل دون محل وقرينة العقل واجب عن ذلك بوجوه **منها** ما ذكره بعض من قاربنا عصره من الاجماع من ان الامر بالاطاعة مطلق وليس بعام فلا يتناول محل النزاع **اقول** وانت خبير بان هذا الكلام في غاية الضعف والسقوط لما عرفت من فحشاء الوجوه الثلاثة بالعموم فلا يبقى مجال لتخصيص ذلك على مثل هذا ولعله دعاه من ظهور ان العلم **ومنها** انها على تقدير تسليمها على وجوب الاطاعة لا يفيد بها اطلاق الاوامر المجردة عن قرينة التقييد فضلا عن وجوب الاطاعة عقيب الاشعار او سقوط التكليف بالواجبات الشرعية **قلت** وهذا الجواب انما يتم لو كان امر الشارع بالتكليف بالواجبات الشرعية موقوفا على ايجاب الاطاعة عقيب الحظر وليس كذلك لان الحكم بالتقييد يتوقف على الحكم باتحاد التكليف كما يتوقف عليه ايضا من الوجوه المعلوم ان المطلوب من اوامر الاطاعة امتثال الاوامر الشرعية على وجه مخصوص فكيف يستقيم عند التقييد **ومنها** وهو الصحيح عندنا الاطاعة وان كانت مطلوبة على ايجاب المأمور به فاسدة للوجوه الثلاثة الا ان المراد بها في اغلب موارد استعمالها الامر الشرعية والشرعية ما بايدينا بل العقل والخطاب الشرعي المراد بها الاتيان بالواجبات وعدم المخالفة بتركها ويدل عليه مضافا الى ما عرفت من الانسباق الناشي من ملاحظة الاغلب بتنزيل الكل على الجزء المشكوك وعدم الاعتناء في اطاعة العبد السيد الوالد الوالد والزجر الزجيج وكذا عموم الموارد والحق الشيخ معلوميته عدم توقف سقوط التكليف بالحرام على سبق الامر بضدها الخاص في بعض موارد استعمالها في الكتاب بعد سبق الامر بالصلوة من قائل به من جعل القضاء من جملة الشهادة بان الغرض من الاطاعة المأمور بها الخروج من تبعة العصيان ثم ان ما ذكرنا في الواجب من امثال الوسائل بناء على المقدمة بها فلا فرق بينها حيث توقف احداها على الاخرى على دليل الحاجة الاصل الغيري كما يتوقف حصول الواجب بمجرد الاتيان بالمأمور به بقصد بعنوان حصول المقصود بحيث الاتيان به وكما ان المدح والثواب فعل الواجب بقصد التقرب على قصد التقرب كذلك في فعل المستحب فما عن بعض اجلاء المتاخرين تفصيلا في المقام بين الواجب المقرب وذكر ما فيه من وجوه الزلل فما حاصله ان الواجب قد يكون ضابطا لتحصيل الثواب بقصد التقرب به كالايمان والنهي فان علم من دليل انه كذلك وعلم ان في تركه مفسدة توجب كل منهما شرعا فالايمان به لا يتوقف على قصد التقرب به لا يتوقف بذلك بشيء من الواجب حيث ان الواجب حقا لا يتوقف حصوله على الاخلاص الامع ذلك الزعاوجيه بخلاف المستحب فانه قد يكون وجوده موقوفا على ذلك ولم يتمسك لذلك بمثال ولعله تركه لوضوحه في نفسه مع كمال حفائه في نفسه **اقول** يرد عليه اولا ان الايمان والنهي ان تعلقت الفكاك وجودهما عن قصد التقرب معتبرا في ترتب المدح والثواب عليهما ايضا والا فلا يترتب الثواب عليهما لا بنحو من ايجاد ما ذهب من ترتب الثواب على الواجب احيانا بقصد التقرب **وثانيا** ان ترك المستحب بنحو من الكراهة المصطلحة كما ان ترك الحرام لا يتصف كما ان ترك الحرام لا يتصف بالواجب المصطلح مع ان ترك المستحب من حيث انه مستحب لا يعقل اشتماله على مفسدة موجبة للكراهة فضلا عن مرجوحية شيء فانه ناشئ عن مفهوم الترك وحيث لا يحكم على الفعل بانه مستحب لان ترك الكراهة وهو الفعل هنا ليس من المستحبات الشرعية في شيء فافهم **واما ثالثا** فلانا لا نجد فرقا بين الواجب التوصلي والمستحب التوصلي عند عدم توقف وجودها في الخارج على قصد التقرب ولعله زعم ان ما يترتب عليه الثواب كالايمان يتصف بالاستحباب وهو خطاء بين والا فقد اشتهر بالوجوب ولعل قبيل الثواب في الواجب اتفاقي وهو مدخول عما ذهب اليه ولا من ان الاصل في الواجبات كونها توصلية واما ما في **الخامس** من ان الامر الوارد عقيب الحظر ظاهر في الاباحة المطلقة المساوية لرفع الحرج في الفعل وجعل الفعل احد الانواع الاربعة المتساوية بحيث لا يترجح احدها على الاخر بالوقوف على تمام المراد ولعل هذا هو مراد الاكثر انا الظاهر كما صرح به غير واحد ان نفوذ الماهية الخاصة لا يراد بها ذاتها الماهية الخاصة وتعريفها بظهور ان من جعل المقول بالتوقف مقابلا للمقول بالاباحة مثل لها بالرخصة الصرفة موجلا من الاعلام ليس على ما ينبغي للفهم الا ان يوجه ذلك بان مراده الشائع المصطلح الشهير في ذلك العصر المشترك العام بين الاحكام الاربعة بقرينة لفظ الاذن والرخصة فلا اجمال في مدلول اللفظ اصلا وانما الاجمال في المراد كما قدمنا مثل ذلك في المطلق مع العلم بالتقييد في الجملة ومرادنا من القائلين بالتوقف عدم ظهوره في شيء من الرخصة المطلقة ودعائهم بين الانواع الاربعة وبين ذلك لا يحصل العلم بالرخصة على هذا القول غير حاصل من نفس اللفظ بل من العلم الاجمالي بعدم ان المدلول بين ما هو مندرج تحت رخصة بخلافه على قول المشهور نعم مستفاد من نفس اللفظ وظهوره العرفي فافهم وتدبر فيما ذكرنا من ان الاصل في الاوامر الواردة عقيب الحظر او توهم الحظر او في مقام توهم الحظر او في مقام توهم الحظر او في مقام

بقي التنبيه على امور الاول انه قد عرفت مما ذكرنا في تفسيل وجه ظهورها في الحكم السابق على النهي انا على الامر بعد ورود النهي قد يحصل اتفاق المسلك ولا ظهور ما في الحكم السابق بعد والظاهر انه اشتباه من صاحب الوافية او سهو محرر في فصل كلامه فتفسيل العضدي وقد تبعه بعض المتاخرين الى تفسيل اخر وهو الظهور في الحكم السابق الاكان وجوبا او ندبا وهذا بظير التفاسيل الموجودة في وضع المشتق فكونه اشتباها من ملاحظة بعض الامثلة ثم الظاهر انه لا نزاع في وضع التصغير **وكيف كان** فالاولى في المسئلة هو القول الثالث لعثناء العرف بذلك حسبما تجده من جميع اطراف الكلام واعلم ان الموضوع في هذه المسئلة غير الموضوع في البحث عن مدلول الامر فان لا نريد هيئة صيغة افعل ومادتها في معناها كما مر والظاهر اختصاص موضوع هذه المسئلة بخصوص التصغير فلا يجري في اسماء الافعال قطعا ولو قلنا بدخولها تحت ذلك النزاع واما الامر انما شبيها طلاق الضادين بتحصل لكن يمكن القول بخروجها لان استعمال في الامر بعد الحظر ليس على حد استعمالها في التصغير فيها وكذا الظهور والذي ادعاه القائل فيها لا باعتبار لعلم ليس على وتيرة واحدة في الموضعين وبوبته ظاهرة عنوان العضدي حيث جعل تحت خصوص صيغة افعل بعد الحظر ودعوى ان صيغة افعل اصطلاح لطلق الامر ولو كان بالكلام غير ثابتة كما مر الكلام فيه في المسئلة السابقة الا انا لا نظهر مع ذلك دخولها في محل النزاع والزامه بالوضوح بعد الحظر صدور لفظا بعد الحظر الواضح مثل صلوة الحائض والنفساء بعد الحيض والنفاس وخارجة من محل الكلام لان وجوبها عليها ليس بامر حادث بعد انقضاء زمان الحيض والنفاس بل بنفس الامر الاول الذي اقتضا وجوبها عليها في جميع الازمان وخروج تعيين الامر عن تحت العام الازماني لا يقتضي في شمول الامر الاول منه المتاخر وكذا فرق في الحظرين بين كونه محظورا عقليا او شرعيا او عقليا خلافا لظاهر المحكي عن الجدل حيث استدل للقول بالوجوب بعد الامر الواضح بعد الحظر الشرعي المنقول بالاجماع الواضح بعد الحظر العقلي **واجيب عنه** بابداء الفارق وظاهر الاستدلال والجواب المسلم على خروج الحظر العقلي والذي يقتضيه التامل لا فرق بينهما اذا كان سبب الامر وتعلقه بفعل عزل الحظور العقلي لعلى التحاكما بدليل الا على الرخصة للحاظر واما اذا ورد الامر بالعبادة الموقوفة مع وجودها في مقام الحظر العقلي نظرا الى حرمتها من دون الامر بها كالصلوة مع عدم تعلق الامر بنفس الحظور العقلي لان متعلق الامر انما هي الصلوة مع طلع الشمس سواء كان بعد الامر بها ليس هو نفس الحظر العقلي بل باعتبار كونها شرعيا فاختلف حينئذ الحكم والفرق من البين اذا ذا اختلف جهة الامر كان الامر الوارد بعد الحظر نظير الامر الابتدائي في كونه على الوجوب بالتقرير الذي وقع الامر به الحظر انما يكون سببا للوهن في ظهوره في الحتم والالزام بملاحظة كون الامر من الطرق المتعارفة في انشاء الرخصة بعد المنع فيظن من ذلك سوق الامر لاجل انشائها خاصة من غير تعلق الغرض بافادة كونها فرضا فيضمر الوجوب ويفهم ومن البين ان اختلاف مورد المنع عن مورد الامر يمنع من هذا الاستظهار بالنوع وكما فرق في الاختلاف الواضح بين كونه على وجه التباين او العموم والخصوص المطلقين فلو كان المامور به اخص من المنهي عنه لم يفد امر الوجوب كان المامور به اذا كان مشتملا على خصوصية زائدة على المنهي عنه كانت تلك الخصوصية كالموضوع الابتدائي من حيث اقتضاء الامر بها الوجوب بمقتضى الوضع الاصلي اذ الغرض هذه اشتمال متعلق النهي التباين لهذه الزيادة ومن هنا يظهر ان جعل مثال الخروج من الحبس الى الكتب نقضا على منكر دلالة الامر على الوجوب بعد الحظر كما صرح به المحقق القمي قدس سره فيما ذكره بعض المحققين في تزييف ما ذكره المحقق القمي من كون الخروج الى الكتب فردا من افراد الخروج المطلق المنهي عنه وبذلك يندرج المثال تحت المسئلة نظرا الى اتحاد متعلق الامر والنهي مصداقا وان اختلفا مفهوما غير واضح ثم الظاهر ان النزاع في الدلالة الاقتضاء الوضع اذ لا اجبر للعقول بمعنى وضع الصيغة هنا الوضع في الاوامر الابتدائية ولعل عنوان بعض من تاخر ممن بعض هنا وبين المسئلة في كلام المتاخرين من الاختلاف في الوضع او المجاز مبني على المسامحة في العبارة او الغفلة عن ذلك فقد استدل في وجب على القول بالوجوب بان المقتضي وهو الوضع موجود والمانع مفقود بل الاولى ان يقال لا نسلم وجود المانع لان الوجوب ضد الظهور السابق وهو غير صالح للمنع لان الاستدلال هو احد الضدين على الاخر جائز ولو كان دائما وغير جائز بطل القول بالاباحة بهذا الاستدلال متين جدا اذا فرضنا الشك في كون الوجوب وعقيب الحظر قرينة صارفة الكاشفة عن تقرر صارفة نظير الشهرة في المجاز الشهرة من غير فرق **نعم** ان بنينا على المنع صارفة ومعينة للمجاز وهو الرخصة وان بنينا على التوقف صالحة خاصة فيكون الفرق بين ما نحن فيه وبين المجاز المشكوك على القول بالتوقف هو ان الشهرة قرينة معينة هناك والوجوب عقيب الحظر قرينة صارفة فلا بد في تعيين احد الاحكام الثلاثة من القاء قرينة اخرى وكذا بعد كون تعليق الامر على علة النهي من جملة قرائن هو الحكم السابق كما مال اليه المحقق القمي قدس سره ومن جملة القرائن ايضا استعمال الامر على نحو من التاكيد بشتى انواعه والقرائن ذلك بعد القرينة على افادة الوجوب فانا لا نعني بالوجوب في المقام الا ما يقابل الاباحة لا بمعنى التاكيد ثم ظهر

فى ان الامر الواقع عقيب الحظر هل هو للاباحة المطلقة

نقد بالتنزل والماشاة وتسليم عدم كون الورود عقيب الحظر قرينة صارفة عن قول يثبت المدعى وهو الرخصة المطلقة بوجه آخر وهو منع اقتضاء الوضع المطلوب الوجوب هنا لانه انما يكون مقتضيا للطلب الوضوع لدفع عدم سابق مطلوب رفعه اذا لم يكن ثمة وضع آخر فارادة خلاف الموضوع له واما مع ذلك فنتاج الامر الاجمال وورود اللفظ بين الاحكام الاربعة فيحمل اللفظ الموضوع لهذا الاصل مطرد فلا سبيل لتخصيصه فى المجاز المشهور حيث **قلنا** ان شرط القرينة بامثالها الصحيحة عدم احتفاف اللفظ بحال او مقال صالح للتوصل المتكلم عليه الى افادة المعنى المجازى وقد ذكرنا لها امثلة مثل المعرف بلام الجنس اذا عاد بعده معهود ببعض الافراد وغير ذلك مما لا يخفى على الخبير العارف بالمحاورات وقد اسندنا فيما بنينا المحاورات والتفاهم والتفاهم وعاضدناه بالسيادة مع ورود الامر بها بعد الحظر بالبادى فلو لم اخرج من الصبى الى الكتيبة بان الحظر الشرعى كالحظر العقلى فكان الوارد عقيب الحظر العقلى يدل على الوجوب كذلك الواقع بعد الحظر الشرعى واجوبة هذه كلها قد ظهر بعضها ذكرنا فى تحرير محل النزاع **بقى شئ** وهو ان النهى الوارد عقيب الامر هل هو ايضا لا يفيد سوى الاذن فى الترك او يفيد التحريم ولو قلنا بعدم افادة الامر الواقع بعد الحظر الوجوب وبما بين ان حال النهى والامر على السواء والظاهر انه ليس كذلك خلافا لبعض الاعلام بل النهى يفيد التحريم مطلقا على العموم بادلة لا معنى لتحملها على الاباحة ولا على الكراهة فى خصوص المقام كما لا يخفى وانما صار الموفقا الى الرخصة فى الامر الواقع بعد الحظر باعتبار ما احتمال كون المراد بالصيغة الاباحة الخاصة لكثرة ورودها مستعملة على هذا الوجه مطلقا وفى خصوص مواردها وقوعها بعد الحظر لا باعتبار خصوصها فى الرخصة المطلقة المجردة عن بعض الخصوصيات بان يكون المستعمل فيه هذا المفهوم العام بين الاحكام الاربعة ومن الواضح ان احتمال استعمال النهى فى الاباحة الخاصة اما مرجوح لندرة استعمالات الواقعة فى خصوص الواقع عقيب الامر فلا فى غيره هذا على القول بالوقف واما على اخترنا من ظهور صيغة الامر فى نفس هذا المفهوم العام عن الرخصة فلا يعود مثل ذلك فى طرف النهى ايضا اذ استعمال الصيغة لا تفعل لها الاباحة المطلقة ايضا كما ترى بعيد عن مجارى استعمالاتها فى المحاورات فلم يتم احتمال الكراهة فقط نعم لا سبيل الى دعوى ظهورها فيها بقرينة تغليبها الامر لما اشتهر على الكراهة بوجه كما لا يخفى ولذا لم يلتفت الى احتمال الاستحباب فى الامر الوارد عقيب الحظر من ذهب الى معادلته لاباحة الواردة فى مقام الوجوب كثيرا مما يحمل الاصحاب على مجرد نفى الوجوب فى مثل ذلك ما ورد فى المرة النوحامت بعد ما كانت جنبا من النهى عن غسل الجنابة معللا باتة لا يجامع كما ما يفسد الصلوة محمولة على نفى الوجوب دون التحريم ومن ذلك قوله اذا استيقنت انك اوتيت فاتيا ان تحدث وضوء حتى تستيقن انك احدثت ضرورة عدم وجوب الوضوء للشاك فى الحدث فلا يجب لما ذكر من التعرف فى الامر والنهى هذا العام ولعل الذاهب بعض الاعلام الى ان النهى المتعقب للامر كما يفيد ابقاء سوى الرخصة فى الترك على ما نقل عنه **لانا نقول** الكلام فى النواهى الشرعية دون الارشادية فان النواهى المتعلقة بالعبادات خصوصا العبادات كلها ارشادية يخرج عن المشارع فى النهى عن الحديث الاقل فان النهى عن الاعتناء به ارشاد الى فساده وعدم ترتب الفائدة عليه ومثل اخراج من هذه المسئلة واما النهى عن الحديث الثانى فهو وان لم يكن للارشاد نظرا الى حظر الوضوء وترتب الثواب عليه عند الشك فى الحدث لكن لا بد من حمله على التشريع بان يأتى بالوضوء قاصدا للوجوب بقرينة التعبير بلفظ الاتيان دون النهى اذ قد عرفت ان ظاهر العبادة والادلة فى هذه المسئلة لا تنطبق على اسماء الافعال واعلم العام بجميع الاحوال **السادس** انك قد عرفت ان الوجوب بالمعنى المجعول المطلق بسيط ما من اطلاق الصيغة وتجردها عن المقيدات الموجودة فى امثال هذا الوجوب عن الخبرى والكاشف والتعريف والمشروط وهذا انما يناسب الالفاظ الموضوعة لازاء الماهيات المطلقة الكلية العارية عن الاطلاق والتقييد كما مر من قبيل الحيوان فى عموم الوضع وخصوص الموضوع له كالصيغة التى هى من الافعال الموضوعة كذلك بازاء النسب الجزئية القائمة بالطرفين خاصة فى ضمن التراكيب الجزئية فان مورد استعمال هذه الطائفة لا بد ان يكون جزئيا حقيقيا من جميع الجهات على ما سبق تحقيقه فى مبحث الاوامر وحسم هذا الاشكال باحد وجوه **احدها** ان يقال ان المستعمل فيه لهذه الالفاظ لا بد ان يكون جزئيا حقيقيا بل يجوز ان يكون امتثاليا كما ذهب اليه جملة من الاعلام منهم شيخ المحققين فى هذا المقام من المتأخرين **وثانيها** ان يقال ان استعمالها فى الخصوصيات لم يكن الا بارادة استعمالها فى نفس الخصوصيات بل انما يراد بان يكون مورد الاستعمال خاصا وجزئيا حقيقيا سواء كانت الخصوصية مرادة من نفس اللفظ او من الخارج بان يرجع الاستعمال فى الخصوصية الى نحو اطلاق الكلى على الفرد كما سبق ان عدم العثار للشيخ المذكور فى بيان استعمال التعبدى فى الضد المشترك **والثالث** ان يلاحظ الاطلاق والتقييد بالقياس الى المأمور به دون الامر فهذا فى نفس الوجوب المطلق والمشروط لا الاشكال فيهما انما فيما بان يقال ان اطلاق

المطلب الاول في المقصد الاول
والنواهي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الاول من المقاصد الخمسة فيما يتعلق بأحوال مشتركات الكتاب كالامر والنهي والمفهوم والمنطوق والمطلق والمقيد والعام والخاص والمجمل والمبين فيه مطالب **المطلب الاول** في الاوامر والنواهي وقبل الشروع في المقصود ينبغي التنبيه على امور **منها** ان جمع الامر على الاوامر ليس جريا على القياس اذ القياس المطرد في جمع الفعل هو الفعول فيقتضي ان يجمع الامر على الامور كما ان جمع الناموس والنهاية وغيرهما فلذا ذهب من ذهب الى السماع او من توجيه بما يجري به القياس فذهب بعض المحققين الى توجيهه على الوجه الذي يطبق على القياس وهو ان جمع امر بمعنى الامر بكلا امر وكان الامر في ذلك من قبيل استناد الشيء الى ما لابسه في الاسناد الذي هو شايع سائغ في محاورات العرف والمقرر كقولهم انبت الربيع البقل وجرى الميزاب وغيرهما فيجري ذلك في الجمع في القياس ويكون الجمع اذا على القاعدة وفيه **اولا** انا لم نجد احدا من اهل اللغة لا يجمع بدا ولم اجد منهم من فرق بين الجامد في الحقيقة والجامد في الاسناد بل عباراتهم في ذلك مطلقة فاطلاق كلامهم وعدم تعرضهم لبيان الفارق يقتضي جريه على الجمع من الجامد مطلقا ومن هنا ذهب جماعة الى ان الجمع من علائم الحقيقة وان كنا ابطلناه سابقا عند ذكر علائم الحقيقة والمجاز وفاقا لكثير الا ان الابتناء في ذلك على المسئلة الخلافية مما لا وجه له اذ الوجه انما هو بعد تسليم استعمال الفقهاء والاصوليين فلا يقتضي التوجيه المذكور في ذلك الاستعمال الا على كثرتها **وثانيا** انا لم نكابر الوجدان لما ذهب اليه البلغاء وارباب المعاني منها فالجمع المستدل من الحقيقة الذي هو الاصل انما هو الافادة الى الجامد المحتاج الى سبب لمادة فالتوجيه المذكور لا يجري في محل واحدة منه ما هو المحكي عن الامدي في الاحكام من جعل الامر جمعا للامور فيكون جمع الجمع لما ذكر من المقتضيات والتكلفات ما لا يخفى **احدها** ان جمع الجمع ليس بقياس مطرد كما قاله الرضي وحكاه عن سيبويه وغيره بل يجاء به تارة لافادة المبالغة وتارة لتضمن معنى السمو ونحو جمع الامور على الاوامر **وثانيها** انه غير مطبق على المقام اذ ينبغي ان يكون المراد بالامر ما يقابل غير المقصود المخصوص بالعقل والشان والقصد ونحوها وليس كذلك **وثالثها** انا لا نسلم ان جمع الامر ان كان جمعا للامور يقتضي ان لا يجمع الا ما قل من عشرة وهو كثير لان الجمع ما يدل على اثنين فوق ذلك **ورابعها** ان كون الامر جمعا للامور يستلزم نقل كل من الوجوب والتحريم الى ما كان الاخر وهو اخص من المقصود فلهذا ان الامر وكل النواهي جمع للامر والناهية لانها احد مسمياته وامر وهي على ما نص عليه بعض اهل اللغة فيكون قياسا مؤديا الى ما عرفت وفيه ان المسمى كما سلم الجنس لا شيء كما يجمع كما صرح به في الصحاح والنحو والسبد المرخى فيقتضي جمع المسمى على المسمى كما في الجمع وسلم جمع الامر جمعا للامر سيما ان جمع المصدر انما هو بلحاظ حال الفاعل وكل الشبهة وليس الملحوظ هاهنا الا الاوامر واسنادها الى الامر لها حال الامر بها كما لا يخفى **ومنها** ان المشهور حمل الاوامر على المقابل للنهي وكل النواهي من النهي على التحريم وهو اقدم من الاغلاط الشهورة فلا صرف لبعد ذلك عن مأخذ جلالتهم لا سيما عن شيخنا صاحب المعالم الذي بعد من الائمة المفرة وكتابه المعتمد المفرة وحضر سامع وعده في الخطب الاربعة الثانية من اهل بيت العصمة شهد عليهم بما في الصحاح الامر واحد الاوامر بالامر فلان يستفيم واحد مستفيض **ثم** قال واما ما ذكره بعضهم من ان الجمع الامر على الاوامر اشكال فيه من هذه الجهة ثم قال بعد على صاحب المعالم والمعتمد المفرة ومن تبعهما في التعبير عن عنوان البحث بالاوامر انا لم نجد من المفرد الى الجمع لا يبقى الا انكار الاحاد مختلفة في الاحكام التي يطلق الفرض بيانها وليس الافراد والانواع المندرجة تحت مادة الامر كذلك

فی ذکر معانی لفظ الامر

فلا بد لنا من تقدیم امور ثلاثة ما فی المذهب من التعبیر بالامر والنهی وغیرهما ثم ان المسائل المتعلقة بالباب علی ضربین المسائل لهذا الفن او من المبادی ثم هی مبنیة علی موضوع علم الاصول فان کان هو الفاظ الکتاب والسنة فی الاول والکان الاستدلال فالثانی وعلی کل تشتبه کالفرق بین مبحث المشتق وغیره من المبادی والتفریع بین مسائل هذا الباب وباب النواهی بل باب العام والخاص والمطلق والمقید وسائر ما جعلوه من مقاصد الاصول من مباحث الالفاظ **وتوجیهه** بتسعة انها بشدة الاحتیاج الیها لفظا ما ورد من المسائل لکاد فی واحد یشکل علیهم بان مسائل العلم ما یبحث فیها عن العوارض الموضوع علی الاثر او جزئه الاخص او کامر مساو وابحاث الامر والنهی عارضة للالفاظ الکتاب والسنة باعتبار جزئه الاعم او جنس جنس الامر والنهی والمطلق ذلک وتمام الکلام فی محل اخر ومن اراد الاطلاع علی بعضها فلیرجع الی ما اسلفناه فی مقدمة الاولی من الکتاب ولهذا جاء صاحب المعالم حیث ذکر مسائل الاصول ومبادیها والمقصد المذکورة فی الاصول کلها مقدمة للمقصد واذا عرفت هذا فلنشرع فیما هو المقصود والکلام هنا فی مطالب بعضها متعلق بلفظ الامر وبعضها متعلق بمعناه وبعضها متعلق بکلتا الجهتین وتفصیل ذلک کله یاتی فی مطاویه انشاء الله تعالی **اما الاول** فلفظ الامر ورد فی عرف اللغة والعرف علی معان عدیدة **منها** القول المخصوص وهذا متفق علیه **ومنها** الطلب کما صاحب القاموس والسید الصقع الکاظمی **ومنها** الشان نحو قوله تعالی وما امر فرعون برشید **ومنها** الفعل والصنع نحو قوله تعالی یغشی اللیل النهار یطلبه **ومنها** الشیء نحو قوله تعالی الا ان الله علی کل شیء قدیر **ومنها** الحادثة نحو قوله تعالی فاذا جاء امرنا وفار التنور **ومنها** الغرض کقولک جئتک لامر کذا **ومنها** الشیء کقولک شغلنی امر کذا **ومنها** الفعل المضی کقوله تعالی اتی امر الله فلا تستعجلوه باسره **ومنها** الفعل المضی الخاص تقابل الماضی والمضارع فکما یعبر بهذه الاسماء الاربعة عن الطلب هذا هو المتبادر منها وبین المعنی الاول وهو القول المخصوص وکل منهما یمکن توجیهه بنحو جامع واحد سوی الاول کما ینفع لک وجهه وینفع الکلام تارة فی بیان معنی الصیغة المخصوصة والبحث عنها واخری فیما اذا الامر هل هو مشترک لفظا بین المعانی المذکورة علی کثرتها او مشترک معنوی او حقیقة فی البعض مجاز فی الباقی اما الکلام فی الجهة الاولی فاعلم اولا ان الامر المخصوص للاصولیین المقابل للنهی لا یخرج عن احد المعنیین الاولین فمنهم من جعل حقیقة فی مطلق الطلب سواء کان مستکشفا من القول والاشارة والکتابة مجازا فی القول کما هو الفعلی ومنهم من جعل حقیقة فی کل من القول والطلب کالسید الصقع الکاظمی ومنهم من جعل حقیقة فی القول سواء کان من الطلب او غیره بل ربما ادعی جماعة من المحققین علیه الاجماع ومنهم من جعل حقیقة فی القول الدال علی الطلب القول المجرد منتزع بنحو التشهد وافاضة الصقع الفرقة والذی ینقسم الصقع بعد ما عرفت الطلب کلامهم ان کلا من القول والطلب ماخوذ فی معنی الامر فیکون کل واحد جزء الموضوع له وما سوی القول الدال علی الطلب الطلب الحاصل بالقول لا القول المجرد بمعنی نفس الصیغة ولا الطلب المجرد واما اعتبار القول فی معناه فلانا الامر جزء ولغة من سنخ الکلام کالکتب والتصدق ولو کان حقیقة فی الطلب المطلق ولم یکن القول معتبرا کان حقیقة فی مخرج من سنخ الکلام وهو واضح معلوم بل ربما یمکن ان یکون مجازا فی القول المخصوص وهو خلاف ما یرجع اجماعهم علی انه حقیقة فیه بل ربما عن المحققین ادعی الاجماع علی ذلک وکلماتهم باجمعهم بعید عن الصواب حیث انهم کانوا عالمین بموارد الاستعمالات وهم من اهل العرف واللغة کیف یخفی علیهم الامر فی ذلک واما اعتبار الطلب فیه فلانا الامر الذی هو احد اقسام الاصول البحث عنه هو ما یبحث منه التحریم والاستفانی کامر فیها مر وما یاتی وبهذا لا یستقیم الا باخذ

العرف وهو الحاصل بغير القول وما منعرف الفصول هو القول المعرف فيبقى القول الدال على الطلب الذى عبروه بالقول المخصوص
شمولا للكلامين وبهذا يحصل الحاكمين صاحب الفصول وبين الشيخ فما صنعه المحقق القمى من نفسير الامر بالطلب القولى بما
يحضر وبجمع للمقامين كما ان ما صنعه السيد المحقق الكاظمى بعيد عن الصواب هذا ما يتعلق بالجهة الاولى واما الجهة الثانية
وهو ان الامر هل هو مشترك بين المعانى المذكورة لفظا او معنا او حقيقة ومجاز فاختلفوا فيها على اقوال **احدها** انه حقيقة
فى القول المخصوص وفيما عداه مجاز عزى الى الشيخ والعلامة والمحقق والشهيد الثانى وغاية البادى والبهائى والعبرى والحاجبى
والعضدى على ما حكى عن الاخير الى الجمهور وفى المنير وبعض شروح الزبدة الى المحققين والعضدى الى الاكثر **وثانيها** انه مشترك
بين القول والفعل نسب الى علم الهدى وجماعة من المتقدمين وهو ظاهر الكافة من العلماء **وثالثها** انه مشترك بين القول والشأن
والشىء والصفة والطريق حكى عن المحقق فى المعارج **ورابعها** كذلك بدل الاخير بالفعل من البصرى **وخامسها**
انه حقيقة فى القدر المشترك بين القول والفعل منقول من الامر **وسادسها** انه مشترك بين القول المخصوص والاعم الغير
على وجوب الافعال عزى الى البغدادى **ورابعها** انه مشترك بين الطلب والشأن حتى يرد الفعل **وثامنها** انه مشترك
بين المعنى المصدرى والاسمى وعنى بالاول التكلم بالقول المخصوص والشأن القول والفعل على سبيل الاشتراك اللفظى او معنى ذهب
اليه الفاضل التوانى **وتاسعها** انه مشترك لفظى بين القول المخصوص والفعل الجامع بين شأن المعانى المذكورة وهو مختار
بعض المحققين من متأخرى المتأخرين وهو المختار وقبل الشروع فى تحقيق الحال لا بأس بالاشارة الى منشأ هذه الاقوال على سبيل
الاجمال تسهيلا للمقال **وهى** ان القاعدة فى معرفة اوضاع الالفاظ بها اذا وجد لفظ مستعمل فى معان عديدة لا يمتاز الحقيقة
منها عن المجاز وكذا المجاز من الحقيقة هى الرجوع الى القرائن المعينة المفيدة لاوضاع الالفاظ وهى علائم الحقيقة كالتبادر والاطراد
عند صحة السلب فان لم تكن فالمرجع هو الاصل وان كان عنايته من باب الظن فقد يشكل فى ذلك لعدم ترجيح احد الظنين على
الاخر وتحقيق ذلك موكول الى محل آخر واذا عرفت ذلك **فاعلم** انه قد بنينا ان الاشتراك المعنوى اولى من المجاز فالامر
لاستعماله فى المعانى المذكورة اكثر مما يستلزم الاشتراك المعنوى بيان ذلك انه متى دار الامر بين شيئين واشياء الاشتراك
اللفظى والاشتراك المعنوى فى الحقيقة والمجاز ينظر كلما يكون الحوادث اللازمة للفظ ما هو اكثر كان الاولوية فى الجانب الاخر
اذ مرجع هذه الحوادث وعدمها فى المستعمل فيه منفى مخالف للاصل وبذلك يثبت رجحان الطرف الاخر الغير المستلزم لها
كلا او بعضا ولما كان المجاز لا بد فيه من ملاحظة المعنى المستعمل فيه العلاقة المصححة للتجوز والقرينة الكاشفة عن كون المستعمل
مجازا وملاحظة الوضع كذلك يستلزم مها الاشتراك المعنوى ولو بعضا ثبت اولوية من المجاز واما من الاشتراك اللفظى فهو ايضا
لكان احتياجا الى تعدد الوضع المنفى بالاصل ولذا كان المجاز اولى من مراتبه وبيان اولوية المذكورة بالوجه المذكور **اما اولا**
فلعدم تسليم اختصاص الحوادث المذكورة بالمجاز بل ندعى ان الاشتراك المعنوى ايضا مستلزم لها اما ملاحظة المعنى المستعمل
فيه واضح اذ لا يعقل ان يستعمل متكلم لفظا فى معنى من غير ان يلتفت الى ذلك المعنى كما فرق فى هذا بين الحقيقة والمجاز كما لا يخفى
واما العلاقة المصححة للاستعمال فلان تلك العلاقة لا بد ان تكون مستندة الى شىء من الوضع او العلاقة
فان كان المستعمل فيه مما وضع له اللفظ بخصوصه فصحة الاستعمال هو نفس الوضع من غير حاجة فيه الى ملاحظة شىء وان كان غير ما
وضع له بخصوصه فلا بد من ملاحظة التشبيه بينه وبين المعنى الموضوع فان كان مثل مشابها للموضوع له فلا بد ان يكون مشابها
له فيحتاج ملاحظة المناسبة المصححة للتجوز لا يجوز الاستعمال اذ لان الاستعمال مبتنى على الاوضاع والمناسبات لا
الافتراض والمجاز فاذا كان من قبيل استعمال الكلى فى الفرد فلا بد من ملاحظة التشبيه فلو كان الاستعمال على سبيل تعدد
الدال والمدلول ايضا اذ لا بد فيه من انطباق المستعمل فيه الموضوع له وهو الكلى من دون ملاحظة الكلى وتشبيه الفرد به حتى
لا يكاد ينطبق المستعمل فيه الموضوع وان كان اللفظ حقيقة فيه بهذا الاعتبار واما القرينة فلا حاجة اليها فضلا عن اللابد ان قيل
انا نحتاج فى تعيين الحقيقة والمعينة ولا كذلك الاشتراك المعنوى فلا حاجة فيه الى القرينة المعينة خاصة **قلت**
لا حاجة بعد تمام القرينة المعينة الى قرينة اخرى صارفة اذ بها ينصرف عن معناه الحقيقى ايضا ويحصل منها جهتى التعيين و
الاتصال فيه معا ولا يبقى ايضا تعدد الجهة هنا وحدة الجهة هنا اذ الصيرورة فى الاشتقال بالاصل بنفس الحادثة لا بالاثار

الترتیب علیها فالفرق بینهما ان فی الثالث ستة ان واما سلوک الوضع فلا یزول بلاحظ وضع اللفظ فی المفهوم الکلی کیف یمتنع استعماله فی الفرد وکیف یعلم اذا استعمال الحقیقی فان استعمال الکلی فی الفرد لا بد من استناده الی الوضع فی نفس الکلی والعلاقة الموجودة بین الفرد المستعمل حقیقة فیه والمستعمل فیه الکلی الموضوع له **واما ثانیا** فبمنع جمیع اصل العدد واعتباره والدلیل علی ما ذکرنا ما عرفت فی سابق الوعد الی فی بیان الاوضاع ایضا اذ هو هنا من الاصول الفرضیة ضرورة ان بناء المستعملین فیه موادا واستعاما لا هم التخصیص فی الجملة واذا لیس علی ملاحظة هذه الحوادث وما ظننا من اعتبارها انما هو مختص بما الالتفات فیها من هذه الحوادث فی المستعمل فیه انما هو علی فرض الالتفات فرضا فی الاصل المستعمل فیه بکون ذلک فرضیا کما اعتبروا الاصل الفرضی واعتسافا منها علی اعتبارها من بناء العقلاء والاجماع بعین ما مر فی الفرض وبالجملة فالاولویة المذکورة علی الوجه الذی منعناه صغری وکبری وقد عرفت منعهما **فان قلت** انا نثبت بها اثبات الاولویة بمعنی الاشتراک المعنوی من المجاز بدعوی ان اکثر الکلمات فی المحاورات من قبیل استعمال الکلی فی الفرد کما یشهد به التتبع فی موارد الاستعمالات وانت خبیر بانه علی فرض تسلیم الصغری فی غیر معلوم التحقق فانها اما ان یکون مدرکها الاجماع وبناء العقلاء او الظن والاول ممنوع والثانی علی فرض اعتباره بحیث یجبر بها من کونها قاعدة کلیة جاریة فی جمیع المقامات فیکون اعتبارها من باب الظن المطلق **قلت** اولا ما مر منا سابقا من ان التشبث علیه وعلی ان الرجوع الی الاصل او القاعدة فی نظائر امثاله انما هو فی حال الشک وذلک لانا نمنع اشدیة الظهور لا محالة بحیث یحقق الشک منها اذ لو سمع الخاطب لفظ اسامة مثلا فی محاورات عرف مستعمل فی استعمالات اهل لسانه لا یکاد یعقل ان لا یحقق شیء من علائم الحقیقة والمجاز بل لا یخلو هناک عن شیء منها فلها اما ان یکون هناک علائم من علائم الحقیقة من التبادر وعدم صحة السلب والاطراد ونحوها او من علائم المجاز کتبادر الغیر وصحة السلب ثم لو سلم خلو اللفظ عن تلک العلائم المذکورة وقلنا بها فاما ان یکون اللفظ معان عدیدة مشترکا بینها او حقیقة فی البعض ومجازا فی الباقی لا یکون هناک تبادر الغیر ولا صحة السلب کذلک ولا الاطراد وعدم صحة السلب بل یثبت الاول دون الثانی فظهر من ان لفظ اسامة مثلا یکون علامة الحقیقة لانه علامة الاشتراک وعلی هذا فمقتضی مجری الاصول والقواعد المذکورة فی الفاظ المعنی المناسب کالالفاظ المتعارفة فی محاورات طرفی الخطاب السامع مع علمه بکیفیة وصوله الی المعانی بتلک الاسطرلاب وعصر غیر عصره فیما یرجع فیه من الرجوع الی المفصل وبعبارة اخری الالفاظ الواردة فی الکتاب والسنة الغیر المتداولة فی عرفنا مما تختلف فیها نقل الاثار اما الالفاظ المتداولة بیننا کالامر والنهی وعمومهما ونحوهما مما هو الشایع فی عرفنا فالرجوع فیها الی الاصول وغیرها وبالجملة مما ذکرنا فی ابواب الاعتبارات علی ما اعتبرناها من العلماء لا یخفی علی العارف بکلامهم وظهر من ذلک کله فساد استنادهم لاولویة الاشتراک المعنوی من المجاز الی الاصل والغلبة هنا فالی ما عرفت من المنع صغری وکبری هذا مع انا ندعی بطلان الاشتراک المعنوی هنا رأسا وعدم امکان اللفظ علیه ضرورة انا لا نعقل اشتراک المعنی بین فرد وجود فرد مجامع لفرد بین الافراد ما عدا منها مفهوما کلیا قابلا للانطباق علی الافراد فرضا کما انه وضع اللفظ بازاء مستعملا فیه اللفظ ولو جها ناوهو غیرها مسلما اذ الجامع المتوهم اما ان یکون مفهوما احدهما او الثانی وکلاهما باطلان اما الاول فلضرورة انه استعمال اللفظ الامر المجامع لهما لم یوجد فظ وضع فیکون استعمال اللفظ الامر المعانی المذکورة علی وجه الخصوص مجازا بلا اشکال **فان قلت** انا نستعمال الامر المفهوم احدهما وان کان غیرها مسلما علی وجه الاستقلال الا انا نستعمله فی ضمن المعانی المذکورة ثابت لان الفرد متضمن للقدر الجامع المشترک **قلت اولا** ان الاستعمال المتضمن لا یکفی فی دفع الحد وذلک لا یعد ذلک من استعمال اللفظ فی القدر الجامع بین الافراد فیکون ان المجاز بلا حقیقة ابدا واستعمال اللفظ فی المعنی الموضوع له علی هذا الوجه لم یقع فی العرف واللغة بحیث لا یستعمل فیه ابدا الا بعد القرینة فالالتزام بهذا لو لم یکن اشنع وابشع من المجاز بلا حقیقة فهو بشاهد من الشواهد والشواهد فوق احدها لیس سوی الامر الاشتراک المشترع من الافراد لیس لها بعد الاداء فی الخارج حتی یوضع اللفظ بازائه فتدبر **وثانیا** انا نمنع ان یستفاد من استعمال الامر شیء من المعانی المذکورة فی المستعمل فیه من بین احدها بل لا یلتفت الیه المستعمل اصلا ولو کان عند العقل یتبع ذلک ایضا وهو امر هو خارج عن حدود اللفظی وسیأتی وضع الاستعمال وانا **الثالث** فهو وان کان استعمالا فی اللفظ کثیرا استعمالا لا استشهاد فیه من هذه الجهة الا انه یرد علیه من وجوه اخر **احدها** ان الامر بناء الحدیث علی ان یحمل فی التصریف والاشتقاق الاکاد یندرج تحت الشواذ هو معنی جامد لا یصلح للاشتقاق فی نفسه فلیس ان یکون الاشتقاق منکلها باعتبار معنی المجامع لها ثم استعمال مواد الاشتقاق بهذا القطع بان الاشتقاق من خواص الحقیقة

ولذا من علائم الحقيقة وثانيها ان مقتضى كون اللفظ المخصوص الذي ينسبك منه معناه الحدثي هو التكلم باللفظ المخصوص مجازا وقد مر منا ان الكل والبعض حقيقة وثالثها انا نختار الجمع بكشف عن هذا المدرج اللفظ بحدوث الشيء فانا لا نسلم ان بمعنى اللفظ المخصوص يجمع على الاوامر وبمعنى الشيء يجمع على الامور بل كلاهما يجمع احدهما على ما يجمع عليه الاخر وتوهم ان اختلاف الجمع انما هو باعتبار نقلة المصدر فاسد ضرورة ان اللفظ المخصوص مع التلفظ المخصوص مباين لا يتبادر معناه من نفس مفهوم الشيء والامر بهذا المعنى يجمع على الامور ومع ملاحظة الخصوصية فهو مجاز فالجاز لا يجمع الا على ما يجمع عليه حقيقة وذلك كالمجاز بوضع النوع يجمع على شيء واحد وانما يختلف التعبير في الموارد الشخصية وهي غير منضبطة كما لا يخفى مع ان تغير المعنى قد يلزم بسبب هنا سببا عارضا لا يوجب تغيرا وامتناع الالفاظ المبهمة كلها على القياس والسماع فالاسد المستعمل في الرجل الشجاع لا يجمع الا على ما يجمع عليه الاسد المستعمل في الحيوان المفترس وهو الاسد الاسدي وكذلك الامر لو جعلنا مخصوصا في مفهوم الشيء واستعملناه في اللفظ المخصوص مجازا فانه يجمع على جمع حقيقته وهو الامور والحاصل انه اذا كان جعل الامر بمعنى الشيء لا يلائم جمعه على الاوامر في اللفظ المخصوص سواء استعمل فيه على وجه الخصوصية او لا تعين القول بان اللفظ المخصوص خارج عن مفهوم الشيء فهو مندفع ينطلق من ذلك جعل الشيء قدرا مشتركا جامعا بين اللفظ المخصوص وغيره فتصل مما ذكرنا انه لو تنازع الجمعان يكشف مكان مفردهما معنيان مستقلان بالاستعمال بل بالوضع ايضا كشفا قطعيا فتنازع الجمع دليل الاستقلال اللفظي وبهذا يجمع على القائلين بان الامر حقيقة في القول المخصوص مجازا في الباقي فانه اذا كان الامر بمعنى الشيء مجازا من الامر بمعنى القول المخصوص لكان الواجب ان يجمع على ما يجمع عليه حقيقته وهو الاوامر دون الامور فتعدد الجمع فيهما يكشف عن اشتراك لفظ الامر بين ما يجمع على الامور وما يجمع على الاوامر وربما ينضم الى ذلك ان كثيرا ما نرى استعمال لفظ الامر في المعاني المذكورة على الاشباع الناشئ من المناسبة المقامية فانه الجاء نادرا من الحوادث اللاتي منشأ من ملاحظة القرينة والعلاقة ونحوهما وذلك من اثار كون حقيقته فيها على وجه الاشتراك اللفظي هذا مع ان القول بكونه حقيقة في القول ومجازا فيما عداه لا يخلو اما ان يؤدي الى كونه مجازا بلا حقيقة او يندرج تحت حكم معظم المعنى الذي ذهب فيه الاعلام الى بعيد التبادر الى بعض افراده فان الاستعمال ليس على الحقيقة بل فيه خلاف معلل بذلك بينهم بيان ذلك ان القائل بكون الامر حقيقة في القول المخصوص مجازا في ما عداه حذرا عن لزوم كونه مجازا بلا حقيقة لا بد ان يقول باشتراك القول او من حقيقة اخرى غيره واما خبر ان على الاقل الاعلام بينهما ظاهر مستقر للطور عن رد على الثاني فاقضى ما العلم بصورة حقيقة مجهولة الوجه كان المجهول كالمعدوم لاستهما بعد الجهل به فيكون في حكم معظم المعنى ويجري فيه الاصل المذكور وهو ان الاستعمال دليل على الحقيقة وانما ذكرنا مما شاء الخصم والا فانا نقطع بعدم حقيقة اخرى لمادة الامر مما يجيء في كون في المقام ما حكي من بعض الاعلام من عروه تحقق العلائم بين القول المخصوص وبين ما عداه وانما شاع بعد سلوكها عن الفاعل بالاندراج في الدلالة على الشيء بما هو من الانسان وهو كما ترى كما لا يخفى على ان المشابهة المصححة للتجوز انما هي المشابهة الظاهرة في المشابهة الحاصلة بينهما في الاظهر الاوصاف واشهرها لتكون قريبا الى الافهام بحيث يخطر بالبال كل احد بحسب ما سمع اللفظ لا المشابهة التي لا يكاد يلتفت اليها احد الا بعد بعد التفات وامعان فالقول بالحقيقة والمجاز هنا في غاية الضعف كالقول بثبوت الاشتراك للتبادر والاطراد بضميمة ذلك لمنع جريانهما في المقام اما التبادر فلاختصاص حصوله بمن تحد المعنى فانه انما هو سبق المعنى المقصود للمتكلم من اللفظ عند العالم بالوضع وحضوره الى ذهنه وبكون ذلك بلا انتباه الجاهل بالوضع على الحقيقة كاشفا قطعيا له عن الوضع اذ لو جعلناه دليلا للعلم برفع اثره لا يحتاج الى اعمال هذه العلائم بشيء من التعدد كما لا يخفى واما الاطراد بعد المعنى لا يكاد يطلق في متعدد المعنى فرضا فانه الغالب العام الا في اذا وضع من المتكلم لفظا لمعان عديدة غالبا عن قرينة الدالة على ارادة احدها فلا ينسبق الى ذهنه شيء منها بل يتردد فانه من اللفظ الذي خوطب بها بناء على عدم جواز استعمال اللفظ في المعنيين ولا نرجح عنده بعض معنى واحدا فما تقدم للوضيع لدى الاشتراك واستوائها في نظر الخاطب العالم بالوضع ساغ من انسباق احدها بخصوصه كما لا يخفى بل يزيد بما ذكر من هنا ظهر الوجه في عدم اعتبار التبادر في الاشتراك بل وظهر منه ان التعدد بالذهن من علائم الاشتراك كما سنشير اليه ان شاء الله وانما ظهر ذلك كله فاعلم ان من يمتنع بالتبادر كما شاع الاشتراك هنا لا يخلو اما ان يدعي تبادر احد المعنيين او كليهما على الاول فان ادعى تبادر معنى واحد منهما فمع فساده لنا لا يثبت الا الاشتراك اللفظي كما لا يخفى وهو خلاف

التعبیر المستدل واما ان یعتبر مصداق احدهما فهو لیس بشیء اذ لیس هو یتبادر الذهن فتسمیة ذلک بالشیاع لیس جریا علی مصطلح القوم ولعل من الخلط بین الامرین عدهما شیئا واحدا من الاخر وعلی الشان فلا یتم الا علی جواز استعمال اللفظ الواحد فی المعنیین والقول بظهوره فی الشمول او جمع معا یرجعه کذلک فی التعبیر المعتبر وقد تقدم اخرا الخلاف مع عدم التزام المستدل بها ابدا واما الاطراد فلا خلاف صریح فیها نعم کان الوضع شیوعا کان الوضع نوعا والا فشخصا وذا وبطلان هذا فی کلیا فیستعمل فی المتبادر او المبتدء فی بعض اوقاته کانت علامة من ذلک انها موضوع لذلک فلولاه لکان الاتیان اختلافا لا لکثرة بحسب اختلاف الموارد وکما یجری ذلک فی اسماء الاجناس واسماء الاعلام والمجازات اما الاولان فلوجود وعدم جریانه فیها واضح لاخفاء فیه واما الاخیر فلان المجازات تختلف باختلاف العلائق المصححة للتجوز فیها فیرخص فی ذلک بعض الموارد دون بعض الموارد الاخر ویکون بعض اجناء المشابهة علاقة مصححة دون البعض الاخر وهکذا وانما الشأن لا یحتمل فی المجاز الا مرادا سلما لا شیء من خصوصیات الموارد والمقامات وبه یجاب عن التمسک بالمتبادر والاطراد کما ان الاشتراک فی العلائم لا یحتمل فلو جری فی شیء ذکرناه ومقتضاه الاشتراک بین ما یجمع علی الامور وما یجمع علی الامور علی البدلیة عرف معتد به ثم ان ما یجمع علی الامور مختصر بالقول الخصوصی وما عداه یجمع علی الامور وقد یجوز البحث والکلام فان الامور یفرق فی الجمیع علی سبیل الاشتراک او یفرق فی المشترک الجامع بین الجمیع او مجاز فی البعض او جمیع ما قیل او سلبها الا وسط لا الاشتراک المعنوی عن الاشتراک اللفظی والحقیقة والمجاز اما الاول فواضح واما من الثانی فلوجوه منها ان المجاز خلاف الاصل لا لما مر من اصالة الحقیقة والغلبة بل لان یحتاج ثبوته الی نصب من الواضع فکل لفظ بالخصوص مجرد تحقق العلائق المانوسة المتعارفة غیر موضوع لها بل یحتاج مع ذلک الی نصب الواضع لان المجاز لو یبنی لا بد من السماع وبکثرته فلذلک یجیء فی الاستعمالات اشاهد الشائعة کما شهد عن نصب الواضع فکل لفظ یلتفت فیه باب المجاز فی استعمالات اهل اللسان لا یجوز الا بعد ثبوت نصب الواضع ولم یثبت ذلک بل یثبت خلافه وبقوله عدة یجیء بهم الطلاق اللفظ بلا قرینة حتی غیر بادی مدخل شائر مجازا ولو بنا سبة نادرة وعلائق ما توسع وهو معنی ان ذلک مع الصحة الشرعیة لا لصدور نصب الواضع موجود لان المتبادر فی بعض غیر احلافها فی غیره لیس مجازا فی غیر المتبادر لیس هنا محل تفصیل الکلام فیه فیما سبق بما لا مزید علیه **والحاصل** انه بعد ما سلم ثبوت هذه المجازات وانها جمیعا الی بلوغ الرخصة من الواضع وقلنا بجواز استعمال الجوز فی اللفظ انه کما هو واقع وثابت فی بعض الالفاظ فلو وجد لفظ ما بلغ بعضه الجوز فیه بالخصوص من الواضع ولم یعثر علی سنن من الواضع فیه وکان اطلاق فی غیر معناه الحقیقی مجازا فی اصل اصطلاح الصحابة یحتمل ان یکون مما منع فیه الجوز وان یکون مما رخص فیه وذلک کما فرض بما رخص فیه لیس ادل من المجاز بما منع منه بل مقتضی الوقف والوقف وعدم العلم من وضع اللفظ حتی یأتی من ذلک بشیء بین **فان قلت** انه ذلک مدخل مما علیه المجتهدون فی کثیر من العلائق المسوغة المجوزة الی عدها من قبیل الاحاد الذی یشهد بفساده قضاء الضرورة والمراد العادیة وصریح الاجماعات **قلت** القدر المتیقن مما اتفقوا علی خلافه اشتراط نقل الاحاد فی اشخاص المجازات بمعنی الافتقار فی الجازات علی شخص المجاز الثابت من اهل العرف واللغة بحیث یلتزم بان استعمال اللفظ فی کل معنی من المعانی المجازیة سبقی علی ثبوت الرخصة فیه شخصا وهذا لیس بشرط بها جزما بل یکفی فیه ذلک بالرخصة النوعیة الثابتة من الواضع فی کل لفظ بمعنی انفتاح باب المجاز فیه نوعا بحیث یجوز استعمال فی کل معنی مناسب للمعنی الموضوع له مناسبة یعول علیها فی مقام الاستعمال واما نقل الاحاد بالمعنی الذی ذکرنا وهو نفی المجاز علی ثبوت الرخصة فی التجوز وانفتاح باب المجاز فی اللفظ فلیس مما اتفق علیه ولا اقتضاه شیء من الالتزام بما ذکر لا دلیل علی حجیة الاحاد بل قد عرفت ان مقتضی عدة النوعیة هو ذلک ومما ذکرنا ظهر الجواب عن من اشترط نقل الاحاد فی المجازات وبین من ادعی الاجماع علی خلافه فان مراده من نقل الاحاد ان کان ما ذکرنا فالحق مع المثبتین وان کان النقل الاول فالحق مع النافین فافهم وتأمل نعم قد یدعی ان المتسامح بین المعانی المتعددة عند سماع اللفظ الذی له معان عدیدة یجوز من القرینة فاذا یکون اللفظ حقیقة فی الجمیع وفی المشترک الجامع بینها مع عدم نصب قرینة علی ذلک یشفی احتمال کونه حقیقة فی البعض ومجازا فی البعض الاخر وهو کما تری لان الاشتراک اللفظی والاشتراک المعنوی وحیث دار الاشتراک المعنوی اولی من الاشتراک اللفظی فنفس الاشتراک المعنوی کاف فی احتمال الحقیقة والمجاز فیرد بالذهن الذی هو ملاک الاشتراک اما اللفظ او معنا وعلی احتمال الاشتراک اللفظی فلا یتم الاشتراک المعنوی فی مفروض الکلام لوضوح ان لکل معان عدیدة فاذا فرض عدم التسامح فی عدد من موارد استعمال الاذان المراد احدها بخصوصه مع عدم علم بتعینه فلا اشکال انه یتردد

ذهنين تلك المعاني وهذا أبدا كون مشتركا بينهما لا امتناع عدم امكان التركيب فيها اذا كان حقيقة في احدهما ومجازا في الباقي
وحينئذ يعرف بطلان الاشتراك اللفظي لوجود الامر بينه وبين الاشتراك المعنوي فنعين الاشتراك المعنوي وربما يظهر من بعض
من اختار ان الامر مجاز في الفعل الاستدلال عليه بصحة التقسيمات والاشتقاقات الناشئة من لفظ الفعل وفيه ان الامر بهذا المعنى لو كان
الامر حقيقة في الفعل بهذا المعنى فكان مشتركا بين جميع المشتقات والاشتقاقات الجارية من لفظ الفعل ضد معناه مشتركا بهذا المعنى بهذا
المعنى كان غير كونه مجازا فيه وغيرات لفظ الفعل وكذا جميع المصادر من الضرب والقتل ونحوهما بالاعتبار الذي من حيث ان الامر صادر
عن الفاعل وهو المؤثر على الحدث وبشئ منه بهذه الملاحظة فيلاحظ من حيث كونه موجودا من الموجودات وشئ من مقابل هذا
من الموجودات وهو بهذا المعنى لا معنى له لا يجوز الاشتقاق منه كما تقدم الاعتبار من الجوامد الغير القابلة للاشتقاق
كالشئ والامر بمعنى الفعل انما هو بالمعنى الثاني هذا ما يتعلق بالامر المعنى الذي يجمع على الاوامر واما بالمعنى الذي يجمع على الاوامر
هو ما يقابل النهي فقد اختلفوا في تحديده فعرف بتعاريف متعددة وحيث ان اختلافهم في التحديد ينشأ من الاختلاف بينهم في
حقيقة الطلب وليس محل الاختلاف في مقام التعبير والمؤاخذة في الطرد والعكس فلا جدوى التعرض لتلك التعاريف بل المهم بيان
حقيقة الامر وما يتعرف به من الطلب بحسب العرف واللغة وذلك يستدعي بيان امور **احدها** ان الامر عرفا وان حقيقة
في القول الدال على الطلب كما لا يخفى على من راجع العرف واللغة

من اطلاق الامر او علی الثانی فقد سلب الامر عما یصدر من المساوی نحو العالی ولو علی سبیل الاستعلاء واظهار العلو
هذا واحتج النافون باعتبار الاستعلاء انا نقطع بان العبد اذا قال لسیده علی وجه الاستعلاء انت محکوم بکذا او امرک
بکذا انه یستقبح وتستهجن وتلوم ولا نسلم مسلما یوجب الذم واللوم قلت انا لا ندعی اثبات کون الامر
حقیقة فی طلب المستعلی الناشئ بذم العقلاء علی ان یکون ذمهم هو الدلیل علی المدعی کما هو ظاهر کلام المحاسبی فضلا عن ان
یکون علة فی کون حقیقة فی طلب العالی مجازا فی المستعلی الذی یوجه علیه الذم واللوم ایضا اذ هو بقوله لسیده امرک بکذا استعلی
واستکبر علی المولی وترک تفسیر متن اللغة وجعله عین المفسر ومفترع الناس یشنع به علی اهل اللغة واهل العلم
علیه الامر حقیقة عرفا فالتبادر اعم من المدعی وان اراد من ذلک بیان ظهوره مستندا الامر الاستعلاء علی ان یکون الدال علی
المدعی هو الظهور العرفی المذکور ویکون توسیط مستند الظهور العقلاء لا لانکر علیهم الخصم ذلک الظهور فضلا عن تخطئتهم
ظاهر کلامهم انما الشاهد والظهور العرفی انما هو حجة اذا کان مستندا الی اللفظ بلا توسط قرینة واما اذا کان هناک قرینة
لاستناد ذلک الظهور الیها فلا ولا شک ان العبد هنا قرینة حالیة علی ارادة العالی من العالی امر علی المولی وجهلها اخری انتفاء
ان یکون الظهور المذکور مستندا الی اللفظ بواسطة الوضع کذا یحتمل ان یکون مستندا الی القرینة المذکورة الصالحة للدلالة
فاختیار استناده الی الوضع لیس اولی من اختیار استناده الی القرینة فلم یتم استناد الظهور المدعی وجود القرینة فالمعتبر
فان قلت ان دلالة العبد انما هو قرینة صارفة عن معناه الحقیقی وهو طلب العالی دائما علی نحو من الاستعلاء فجاز
ان تکون قرینة اخری معینة لجواز استعمال الامر فی الدعاء مجازا فی الکلام الآتی الا سلمنا حتی یکون مبنیا علی الاستعلاء فلا نسلم الظهور
سوی الوضع ضرورة توقفه علی احد امرین اما الوضع او القرینة لجواز ان یکون مبنیا علی الاستناد الظهور الی المقتضی و
انتفاء امر منهما لا یستلزم انتفاء الظهور قلت اولا انا الکلام هنا مع المستدلین الذین کان مفروغا عن کلامهم فی صورة تحقق الاستعلاء سواء کان
احوالهم اباء عن ظاهر اللفظ او عن مراجعة مفروغ علیه فلا حاجة الی قرینة اخری معینة وثانیا لو سلمنا ذلک فانما هو
لو کان الجواز فی الکلمة منا صحیحا وقد اشکلنا بل منعنا العلاقة المانوسة المعتبرة بین طلب العالی والالتماس والدعاء
سوی علاقة الفساد وهو کاف فی ضرورة عدم الحمل علی الجاز المتوقف کونه کذا بعض الاخبار الی ان قال فلا نسلم جواز ذلک لکثرة
ابعد من الجوز فی الاستناد فکیف تقاس الی المعنی الحقیقی عرفا واعتبارا بل قد بینا ان الامر حقیقة فلیس مجازا کما علیه اهل العالی قالیا
وقد تقرر ان اللفظ الظاهر فی الحقیقة اذا تعذر الحقیقة فمنشأ الظهور کون الاستعلاء اقرب المجازین دون الوضع حتی
یثبت المدعی وثالثا ان سلمنا وانحصرنا عن ذلک کله فنقول ذکر الامر کون المقام مما اشتهر فیه الامر مستندا الی
اهل الوضع او القرینة والمرجع فی مثل المقام الی العلائم الاخر وقد مر عند تحریر سلب الامر عن طلب المستعلی السائل فهو دلیل علی
مجازیته فی المقام فتدبر فیه واغتنم وعما حققناه ظهر لنا القول باعتبار حضور الاستعلاء وکذلک القول بکفایة احد
الامرین منهما مع جواز ارادة علی الاخر منهما باستعمال امر الاشتراک الباحث هنا بالبداهة ضرورة ان احد الامرین من العالی و
الاستعلاء لو کان کافیا فی تحقق الامر لکان اللازم ان یکون الامر حقیقة فی کل من طلب العالی والمستعلی وذلک لکان علی خلاف
الاشتراک القطعی فضلا لا یلتزم به العاقل الماهر بهذا الفن فضلا عن اعلم کما لا یخفی علی العارف بحاله وکلامهم وانکان علی
سبیل الاشتراک المعنوی فیقول الی القول بعدم اعتبار شیء منهما وذلک لان الاشتراک المعنوی یعتبر فیه وجود جامع قریب لجمیع
ما صدق علیه کلیا فلا یتصور جامع الا فی ضمن الوضع اللفظ او ما یشبه مستندا الی اللفظ والواجب انا وهو غیر حاصل هنا اذ
الجامع المتوهم هنا هو مفهوم الطلب والتزم بوضع الامر بازائه واستعماله فی غیره من دون الحاجة فیه بضم احد القرینتین
القول بعدم اعتبار شیء منهما کما لا یخفی وهو خلاف مفروضه ومدعاه مع انه فاسد من اساسه وسخیف بالامر هنا بل من اصله
الغیر المستعلی وبادر غیره حمله علیه ولیس هذا ادعاء فقد جامع بینهما سائغ لان یکون هو الموضوع له وعدا فقد یتوهم انه العالی
سواء کان واضحا او ادعائیا اختلط من الاوهام وغلط من الکلام لان العالی الادعائی لیس بعالی فالاشتراک بینه وبین
العالی یرجع الی القدر المشترک بین الوجود والعدم وهو کما نری وقد احتج من اعتبر فیه الامر الاستعلاء بانا نری علامتنا الامر فرقا علی
طلب العالی المستعلی فلو کان حقیقة فی طلب العالی فعلامتنا علی الامر فیه من الاستعلاء اجیب عنه بان علامتنا
الامر علی الطلب المذکور لیس لمتنا الاستعلاء بل لوجود التسفل والانخفاض فان الاستعلاء وان لم یکن معتبرا لکن التسفل والانخفاض
هذا قول والذی یقتضیه النظر تارة الفرق بین الامر والدعاء والالتماس بان کان باختلاف مراتب الطالبین کما علیه کافة المتقدمین

يراد قال بعضهم ان ذلك من المسلمات عندهم ويظهر من بعض كلام المحبي انهم وطلب العالي من حيث هو والمستفل لا يعلم الصانع بكما ان الاستعلاء لا مدخلية له في مسمى الامر فما بال الامر اجمع الدعاء الادعاء في صورة الاستخفاء من مع الامر الحقيقي كما سنزيده بيانا في ذلك زيادة توضيح وتشريح فانتظر لتمام الكلام هنا وعلى هذا فلا يبقى الوجه لكل من الاستدلال المذكور والجواب عنه وان كان بانحاء الطلب لدعجات الطالب **فنقول** ان حال المحبي لا يخلو من احد الامرين فاما ان يقول بان الاستعلاء امر عدمي كما يظهر من المصنف في شرح كلام المحاجب حيث قال وخرج بقيد الاستعلاء الدعاء والالتماس اذ لو كان ذلك امرا وجوديا لكان من الامور الحقيقية شيء الخبرية وهو كما الاستعلاء فمن انضمامه في الاخراج عليهما خاصة يظهر عدم شيء رابع هنا او يقول بانه امر وجودي وهو التغلب بالقهر كما مشى عليه واحد منهم فعلى الاول يرجع كلام المستدل في اخذ الاستعلاء مع العلو في حال المحبي الى كلام على وعلى الثاني فانما يتم على ان يكون الطلب غير الارادة واما على ما هو الصواب من انه عينها كما هو مذهب المعتزلة فلا لان الارادة البالغة لا تنقسم الى الامر والدعاء والالتماس بداهة فلو لم يكن ذلك شيء آخر فهل النفس يكون الطلب فكيف تنقسم الى الامور المذكورة وسيجيء توضيح المقام وتحقيق الكلام بما لا مزيد عليه ان شاء الله **واحتج** القائلون بعدم اعتبار شيء منهما بعد معاينة الامر بالخبر على عدم اعتبار شيء منهما بقوله تعالى حكاية عن فرعون لملائه فما ذا تامرون **والجواب** عن الاول بالمنع من منع صيغ الامر كما سيأتي في اثبات التنزل **وعن الثاني اولا** بانه يجوز استعمال ولبس بلبلا على الحقيقة **وثانيا** ما عرفت من انه بعد قيام القليل على اعتبار العلو بين جعل الاطلاق المذكور على المجاز والادعاء والحاصل ان طلب العالي من السافل على نحو الاطلاق من دون تنزل وادعاء امر وطلب السافل كذلك دعاء وطلب المساوي على نحو المذكور والتماس حينئذ فاذا استعلى السافل وطلب من العالي عند ذهوله عن علوه الى تنزيله فهو على حسب ادعائه بمنزلة العالي فالطلب الصادر منه بهذا الاعتبار يندرج تحت الامر ادعاء ويكون اطلاقه عليه حقيقة ادعائية وكذلك الحال اذا استعلى العالي فانه بسبب ادعائه استعلى المرتبة يكون بمنزلة السافل والطلب الصادر منه بذلك الاعتبار يندرج تحت الدعاء ادعاء واطلاقه عليه حقيقة ادعائية وقد ينزل العالي مخاطبه السافل بمنزلة العالي باطلاق الامر عليه مما عنده من الطلب فيرجع الى الحقيقة الادعائية وكذا المستعلي اذا استفل واستفل فيكون طلبه امرا ودعاء فالاطلاقات الواردة على غير وجهها وحقيقتها فانما هي بحمولة على التنزل والادعاء حسبما قررنا ومن ذلك حكاية فرعون فان اسناده الامر الى من هو دونه من الملأ حوله مبنيا على مجرد تنزيل نفسه منزلة الملأ اذ ليس هو بمنزلة العالي حتى يقول ثم ماذا تامرون وبهذا ندفع دليل وجه الثالث وهو ملاحظة حال المخاطب فيهما بعد ان الطلب الحقيقي بالعنوان الذي ظهر بها حقيقتا وجد اختلافهم في المقام وانه الخلط بين المجاز في الاسناد والمجاز في الكلمة حسبما قررنا الاشارة ثم الاشتباه بين الظهور الناشيء من الادعاء بالظهور الناشيء من الوضع فمن اعتبر الاسناد على فقط فقد لاحظ الملائم مع الامر في على طلب المستفل السافل ومن لم يعتد صدقه على طلب العالي المستفل وخفي عليه ما ذكرنا واشتبه عليه الاطلاق الناشيء من التنزيل بالادعاء بالاطلاق المستند الى الوضع فزعم ان العبرة بالاستعلاء وقد عرفت صدقه وجودا وعدما طبقا للمعتبر عند العلو ايضا فقد لاحظ الطلاق الدعاء عرفا على طلب العالي المستفل وغفل عما ذكرنا من انه انما هو على التنزيل والادعاء فزعم ان العبرة بهما معا ومن الناقل فيهما ذكرنا يظهر لك ما عند الفحار من مناقشة الاول فافهم وتدبر فان الطلب بين جدا **وينبغي التنبيه** على امور **الاول** انه هل يعتبر في مطلوبه مصداق الامر وهو اللفظ الدال على الطلب كما يعتبر مفهوما او لا فلو كان فيها الخبرية بقصد التفهيم لم يلاحظ في وضعها مصداقا للاستعلاء منها من العالي وانما لا يدل عليها فلا يوقف صدق الامر عليها على الملاحظة المذكورة في وضعها ونظير الصدق فانه حقيقة في طائفة من الاخبار المطابقة للواقع واعتبر فيها المطابقة المذكورة ويدل بلفظه على اعتباره تلك الملاحظة في مصداق اي الكلام المطابق واما مصداقه وهو وجوده بدلالة تم مثلا لم يعتبر في وضعها تلك المطابقة فلا يدل الا على انتسابها الخبري الى الموضوع ولا يدل على المطابقة وعدمها ولا يوقف كونه مصداقا للصدق ولا الكذب على مطابقة للواقع ثم يعتبر او لا يعتبر محل مفهوم الصدق في كونه مطابقا وابن هذا من الكلام عليها واعتباره فيه من حيث هو فهم **الثاني** قد عرفت الشهيد في تمهيد القواعد جاء بعتبر في مادة الامر ان يكون انشاء طلبيا فلا يطلب منك كذا ونحوه من الاخبار عن الطلب

فى ان الامر هل هو فى الطلب الجازم او الطلب المطلق

فليس هذا امرا واصلا يشير الى هذا الخلاف من ان الامر هل للالزام حقيقة فقط او له ولما مع ما ذكره وان قيل بالثانى فعلاوة على تكلم بشىء من الكلام جهلها بقصد شرح المقام وانها لما ذكرنا ان الامر هل هو حقيقة فى الطلب الجازم او المطلق الطلب فهم التدب فكلا ان جمهور المعتزلة واكثر اصحابنا على ما فى شرح التجريد على الاقل حكاه جماعة من متاخرى المتاخرين هو الاخير ونسبه السيد المحدث الكاملى فى المحصول الى الاكثر والتوفيق بين التعبيرين ان من نسب الطلب الى المشهور فقد لاحظ انضمام الالزام فى تعريف الامر على الطلب كان ظاهره عدم انفهام شىء من الخصوصية فى مفهومه مع الوجوب كالاستحباب واما نسب الوجوب اليهم فلعله وجد ذلك فى مطاوى كلامهم وعثر على تعبيناتهم بذلك فلا وجه لسلوه فالاعتماد حينئذ على ما نقله الفاضل الجواد او من السيد المحدث لا تزم معنى بما من الاخبار واحتمال اسنادا حدالمتعاندين الى اصل وظاهر غير معتد به ويجرى مثله فى الاخر وجب الاخذ به ترجيحا او جمعا كما قرر فى محله ومستند هم الشهرة على الثانى والاجماع المنقول على خلاف الظاهرة على المنقول المطابق لها وغير ذلك مما لا يقتضى المقام بسطه وكيف كان فالظاهر من القول الاقل لشهادة التبادر وعدم سلب الامر عن الطلب المتجرد فى الاستعمالات الكثيرة المستفيضة الواصلة الينا من فصحاء اهل اللسان مجردة عن القرينة لان استعمال اهل اللسان المجردة من القرينة دليل ظاهر ان على الخصوص بل بمنزلة التنصيص من الواضع كالا يخفى ومنها ما فى حديث بريرة لما اعتقت وملكت نفسها قال لها رسول الله ﷺ ما رجعى اليه وجلك قالت انا مرجع يا رسول الله قال الاجل انما انا شافع وجعل الاستشهاد بالحديث الشريف من مواضع ثلثة الاول استعمال صيغة الامر الطلب الخالص مجردا عن القرينة فان الاستعمال لا قرينة دليل على الخصوص كما التصريح به الشريف المرتضى وهذا موجود فى جميع موارد التبادر على ما يشترط فى الاستدلال الواضح الحال مع عدم الاحتياج بعد التبادر وهو وجود القرينة فى المقام نظرا الى ان اصل الطلب كان معلوما البرية بل الواقع صلى الله عليه وآله انما اجيب له زوجك فسئل انما انا شافع فرينة واضحة على استفهام الخصوص من الالزام والوجوب صلى الله عليه وآله فان الشارع فى مجلس استماع الحال واستكشاف المقال واستظهار ما دل عليه اللفظ ظاهرة اكيدا لعبا القرائن واما بالقرائن الخارجية بعض ما يخطر البال من الاحتمال والاشكال كما حققنا الكلام فى محله مشروحا مع تقديم النظر واحتمال ما يستدل به على خلافه اصل غير الطلب وان كان ظاهرا فيه فان ظهور اللفظ فى معنى ليس حجة الا مع عدم التكون دليلها فلا مانع من الاستفهام ثانيا من وجوب القرينة على ما هم عليه من الاستدلال على الاشتراك بعدم الاستفهام باطل لانا فى الوضع للفظ المشترك العام كالا يخفى على الخبير بكلامهم والحاصل ان مجرد ظهور الطلب لا يمنع من استفهام الطالب ثانيا لاحتمال ان يكون التفتيش اصلا بالمراد فلو كان الامر بمعنى الطلب لم يكن لارادة المتكلم بها الوجوب بلا قرينة اخرى صارفة وكان المخاطب معذورا فى ذلك كذلك وجد هذا الوقف ثابتا صحيحا فصل ظاهر فى الطلب على ما ان خصوص المقام بقرينة موجود فى هذا المقام فان الظاهر فى الوجوب كما هو الحق عندنا ان قرينة الوجوب ح واضحة لو كان معناه عرفيا هو الطلب لا يكون استعمالا الامر بها الوجوب ح استعمالا لا يحتاج الى قرينة حتى يتم الاستدلال لعدم تعدد انه على الوضع للوجوب ح اذ لا ان سؤال بريرة عما استفادت من التصفح بلفظ الامر ثانيا دليل على ارادة وقوعها بمعنى واحد فان قلت الا يجوز ان يكون هذا التكرير منها لغير جهة كما لو قال المولى لعبده ايتنى برجل شجاع فاتاه العبد بعد مضى الاستفهام التوبيخى ثانيا مرة بعد اخرى فانه صحيح جدا قلت لا يخفى جواز مثل ذلك اذا كان المقام قابلا للتعبير الجازى بعض الاغراض الجازية لكن الحديث المذكور ابى عن ذلك وعن غاية البعد عن ظاهر الشارع مع وفاق النحاة كالا يخفى على من له ادنى مسلم فليستدل بر حاله لا يخفى حقيقة المرام ويدل على تحقق ما ذكرنا من حسن الاستفهام ثانيا التوضيحى ان التصفح موضوع للوجوب ح على الغائبين بانا الامر موضوع للطلب كلا وجلا مشل البرية بعد سماع قوله ﷺ من الوجوب ثابتا لا يتم الا على ما حققنا بالمقام فتصير كالتعليل فان قلت ان الظاهر من الاستفهام ان يكون للتاسيس لا للتاكيد قلت منشأ الظهور المذكور ان كان هو وضع حرف الاستفهام لذلك فهو ممنوع وان كان هو الغلبة الخارجية لا استعماله فيها حتى يعتمد عليها المتكلم لمراده فالمنع واضح والموضع الثانى هو انا نقول ان الظاهر من الخطاب هو وصول الكلمة من لفظ الامر مجردا عن القرينة كما عرفت فاذا ورد ليدل الزامى على التحتم وبرهان قطعى لاثبات المدعى وهذا غير ما يتمسك من التبادر ات فى الحاورات فاذا ذلك فنا مع بعض محجر على من يزعم عدم التبادر وتبادر الخلاف وهذا اصل مطرد فى كلية وبحسبها انتفى ثبت وتحقق تبادر ذهن المخاطب على المعنى بلا قرينة فى شىء من الالفاظ المتداولة فى الالسنة الحكيمة فهو حقيقة فيه فالمشاجرة فى معنى اللفظ بخلاف ما لو تنازع الاثنان فقال احدهما ان التبادر هذا

والمكروه اخراد فان المتبادر غيره **الموضع الثالث** قوله لانا نمنا انا شائع فان موجد الى مقدر السلب المستلزم بها في الاوشا
كما لا يخفى ومما استعمل فيه لفظ الامر ايضا في الوجوب بلا قرينة قوله ولولا اشق على امتي لامرتهم بالسواك **ومنها** غير ذلك مما اشتمل
عليها الكتب المبسوطة المعمولة في المسائل وعليك بالتامل فيها فانه يفيدك نفع ما يتوقع من المناقشات وان قبل ان الحديث الشريف
المذكور غير صالح للاعتماد عليه في المقام لانه خبر واحد في مسئلة اصولية والمعروف انها لا تثبت بالظن مطلقا ولو كان ظنا خاصا
داخلا في حجية خبر الواحد في الاوضاع واثبات اللغات بعتبر فيه شرائط حجية خبر الواحد في الاحكام من انتفاء المسئلة غيره مما اعتبروه في اثبات
الاحاد كل على مذهبه هذا اذا كان الاستدلال به من حيث انه ورد من المعصوم وان كان من حيث انه ورد من اهل اللسان فيعتبر فيه
انتهاء عدالة الراوي سواء قلنا باعتبارها في حجية الخبر الواحد في الاحكام ام لا نعم لا يعتبر فيه التعدد وان كان متعلقا بالموضوع
لان الموضوع الذي يتفرع عليه مستنبط حكم شرعي معروف يكفي فيه الواحد كما يعتبر فيه التعدد ومن ذلك اكتفائهم في تعديل
رجال السند بالعدل الواحد وكذا في نقل الفتوى وكذلك ستاتي الموضوعات كالصلاة والوضوء ونحوهما مما لا يترتب عليه معرفة
الحكم الشرعي اذ يعتبر فيه التعدد فالمقام من جهة لخصائصه يحتاج عدالة المخبر دون شيء الغرض من الاحكام ومن الاكتفاء بالعدل
الواحد هناك من ستاتي الموضوعات وكيف كان فعلى السند اثبات احتياج الحديث وتحقق شرائط الحجية فيه لا اقل من اثبات عدالة
الراوي واثبات افادة الظن واعتباره هنا اتى **قلنا** انا لا نستدل بالحديث الشريف من حيث سنده ورده من رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم انما نستدل به من حيث انا استعمال السند من اهل اللسان فلا يضر تاكد الراوي اذ على فرض كونه مجهولا فانما عمل
من اهل اللسان المجرد عن القرينة دليل على الحقيقة حيث ما عرفت فليس علينا مؤنة اثبات شيء مما ذكر هذا **ثم** انا لو اغمضنا
عما ذكرنا كله وسلمنا وجود القرينة فيما شاء الله فمع انه كون مجازا في الوجوب وذلك كما سمعت فيما تقدم في مبحث الاوامر
استعمال الكلي في الفرد مع ارادة هذا الخصوصية من اللفظ مجازا غير صحيح وكذا استعمال لفظ المشترك في واحد معين بواسطة العلاقة
الموجودة بينه وبين المعنى الاخر خلافا للسكاكي في موضعين حيث جوزوا اذا استعمال الكلي في الفرد مع هذا الخصوصية مجازا صحيح
وكذا استعمال المشترك في واحد معين بواسطة العلاقة الموجودة بينه وبين الاخر فيما تحقق استعمال اللفظ في خصوص من الفرد
كان هذا دليلا على ان الموضوع لهيا العموم الخاص فوضع المقام باقي في البحث عن الصيغة انتهى **احتج** القائلون بان
صيغة الامر تفيد الوجوب حقيقة او مستعملة او الصدق منها اثنان **الاول** ان المستفاد من ظاهر بعضهم الامر وحدوهم لم انفاهم
على انه حقيقة في الطلب حيث انهم لم يتبرؤا في مفهوم الامر سوى الطلب وما يتبعه عناده وانفاسهم في التعريف على ذلك ظاهر
في هذا استبانة خصوصية تدل من الوجوب والاستحباب في مفهومه وانفاسهم عجز طلبية فعل المقام **والثاني** ان التعاد والالتماس
كما يفيدان الوجوب في الندب كذلك الامر يفيد وهذا الدليل بظاهره يرجع الى اثبات اللغة بالقياس وهو كما ترى ويمكن ان يوجه
بنحو ما ان يكون الفرق بين افهام الطلب بالخلاف مراتب الطالبين حسبما مر كما هو المختار عندنا فكما ان الطلب الوجوبي ينصرف
الى الافهام المذكورة بالاعتبار المزبور فكذلك الندبي فيجب ان ينقسم المندوب اليه الى الامر والدعاء والالتماس بحسب تلك
مسلة من العالي كان امرا ومن الداني كان دعاء والا لزم ان لا يكون بين الفرق والتخيير بينهما مجرى البتة وهو خلاف الفرض فالطلب
الندبي الصادر من العالي كما ان الندبي الصادر من الداني والمساوي دعاء والتماس هذا **والجواب** اما عن منع كون الاستدلال
اطلاقيا فسيجيء انشاء الله في باب الصيغة ومحصله ان سبب الشيوع دائرا مدار اما الوضع او غيره من الامور العامة التي يتفصلها
وشيء منها غير موجود في المقام بل اما عن مقابلة الامر بصيغة فتعين الاقل وتحقق الحال وتفصيل هذا الاجمال يطلب من البحث الاتي
واما عن الدليل الاول فبوجوه منها ان ما ادعاه من انصراف الطلب حال الاطلاق الى الوجوب ذي مقتضاه حمل الطلب المقصور
على التعاريف على الوجوب لا على ما يعم والندب كما لا يخفى ولو هم اخصا من ذلك لانصراف بمقام التكليف وسائر الاحكام
فلا بان في غيرها فاسد ضرورة عدم الفرق بعد تحقق سبب الانصراف في لفظين المقامات فان سلمنا ذلك ما ذا كان سبب
الانصراف قاعدة الحكمة كما في بعض الالفاظ المتكثرة المقام فانا نمنعه فرد منها فضلا منها الى البيان دون الكامل فيحمل حينئذ على
بيان الفرد الناقص لكون المراد هو الكامل مثل لفظ الملك اذا ورد مطلقا فانه ينصرف الى ملك الخاص كما تقتضيه ارادة الملك المشاع
المشتمل الى بيانه ضدهم بناء على اصل بناء دوا الحكمة على بيان كمال الملك وتمامه واما اذا كان الوجه بعض القرائن العامة كالشهرة
والكمال ونحوهما فلا نمنا يجري مجرى الوضع فهم المقامات من غير قرينة لكونها مركوزة في اذهان اهل العرف فيكون كالقرينة
المتصلة التي حكمها حكم الوضع **فان قلت** على ما ذكرت من بطلان الانصراف المذكور يلزم القول بانه الطلب فكما ترى فانه

القول بالوجوب بما اطبقوا علیه من الانقسام الی الطلب الظاهر فانهم علی عدها اعتبار شیء آخر فی مفهومه قلت
لا نسلم ان مرجع الفرق الظاهر بینهم الی التصور بامر ما فی الحدود والحد بعد ما عرفت من مساعدة العاقل مع انه یمکن ان یقال
علی ما لا یخفی ان القول بالوجوب یحمل الحد علی الحد الناقص فیکون مسوغا للتغیر فی الحدود وبوبة بل یدل علیه انهم فرضوا الکلام
فیما لا تظهر فیه بعد الحد المذکور فتامل **واما علی الدلیل الثانی** فمرادنا الوجوب بمعنی حصول الاقتضاء والالتماس بحیث
اذا لم یرد بسوی ذلک الرضاء بالترک ومن البین ان دعاء الآمر ونهیه لا ینفک عن عدم الرضاء بالترک وکذا التماس المساوی
کما لا یخفی علی من راجع الوجدان اذا کان داعیا وملتمسا فان الحکم فی المتبوع علیه حتی یتم القیاس مع ان اثبات الغیر بالقیاس مما
شی بل الظاهر ان الطلب انما کان فعلا للرضاء بالترک ناشئا فی حضرته انما لانه اذا کان داعیا به ولم یکن معتبدا ومشتاقا الی
وجود المطلوب لم یکن طالبا بل مستحضا للفعل مع عدم رضاه بترکه ثم لو سلمنا الوجوب بمعنی الارادة المقرونة بعدم الرضاء
بالترک فلا یمکن الفرق بین الامر والدعاء والالتماس بما ذکرتم فی الاول دون الاخیرین لبطلان القیاس لکنه مبنی علی اصل الاشاعرة
من مغایرة الطلب للارادة فلا یتطبق علی ما مر لنا وسیجیء زیادة توضیح للمقام ومن هنا عبنا الابحاث الاتیة **ثم** اعلم
فی بیان المراد من الطلب المدلول للامر هل هو عین الارادة کما ذهب الیه جمهور المعتزلة واکثر الامامیة وغیرهما کما علیه الاشاعرة
وبعض الامامیة ولان نحقیق الکلام وتوضیح الحال فی المقام یتوقف علی تمهید مقدمتین **الاولی** لا یخفی ان الخلاف فی المقام مبنی علی
الخلاف المعروف فی الکلام النفسی وذلک شیء من شیعة بعض اجلة کل من قال بثبوت الکلام النفسی فانا نقول الطلب غیر الارادة و
کل من انکر بلزم القول بانحصار الارادة ولا یخفی ذلک علی من لم یخبر ویتصفح کلماتهم بل المتتبع وجدانهم یجدون ذلک من کلماتهم
صریحا وتلویحا ومن المصرحین بذلک شارح العقائد حیث قال فی جملة ادلتنا انه لو کان الامر غیر الارادة لکان قولنا امرتک بالفعل
غیر الارادة لانه قد یامر الرجل بالامر به کالمختبر لعبده والمعتذر لضربه عبده بعصیانه وحکی عن شارح المواقف وغیرهما
ما یقرب من هذا المضمون وصرح من الشاعرة غیر المعتزلة علی الاشاعرة فی ذلک بان الموجود فی انا ابن التصورین مع قطع
الامر حقیقة اذ لا طلب فیهما اصلا کالارادة فقط وکذلک یصرحون فی المعنی علی هذا المنوال وصرح بالابتناء المذکور المحقق
الدوانی السبزواری واذا ابتنی الخلاف فی مستثنا هذه علی الخلاف فی الکلام النفسی حسبما عرفت وظهر انه کما ان الظهور
بالرجوع الی کلماتهم والتفحص عن مرادهم نصریحاتهم وتلویحاتهم **فاعلم** ان کل من قال بان الطلب غیر الارادة هنا التزم بالکلام
النفسی فی خصوص الانشاء دون الاخبار من حیث لا یشعر وکان القائلین به من اصحابنا المحققین مفصلون فی الکلام النفسی
بهذا التفصیل الذی هو مختارنا الباعث علی ظاهر الوجدان حیث یستشکل به ثبوته فی الاخبار ویلتزم به فی الانشاء واما لانهم عقلوا
من ذلک او ذنا فلم یحافظ العقلاء الامامیة ولو فی الظاهر دون البالغ ودعوی ان الکلام النفسی مختص بالاخبار او انه فی الانشاء
امر وهی الارادة وهو الطلب مما لا یلتفت الیه کما لا یخفی له من راجع الی کلماتهم **ثم** اعلم ان ما هو المعروف من التفرقة
من اشتمال الکلام علی النسبة الحکمیة وهی نسبة المحمول الی الموضوع ثبوتا وسلبا فیسمی جملة علی القول بالکلام النفسی النسبة
المذکورة هی بین الکلام النفسی المصور فی الخبر عند القائلین به قال المحقق الکلام النفسی هو نسبة بین امرین فاکثر بالحکم
وقال شارح المجلی بعد بیان ما یعنون به الاشاعرة من الکلام النفسی المصور فی الخبر ان الکلام النفسی هو نسبة احد طرفی الخبر
الی الاخر وهو مغایر للعلم معللا بانه قد یخبر عما لا یعلمه بل یعلم خلافه **والحاصل** انه علی القول بعدم الکلام النفسی بمعنی
النسبة الحکمیة التی یقولون بها ابدا لا فی ذهن المتکلم الخبر ولا فی ذهن غیره من العالم بمضمون القضیة لانحصار
العلم بانکشاف المعلوم عند العالم وحضوره لدیه ولیس هناک نسبة موضوع ولا نسبة محمول ولا نسبة بینهما ولا نسبة
واذعان لانها من صفات النفس وحرکة من حرکات الذهن بعد انکشاف الاشیاء وحضورها لدی العقل وانما یتحقق
عند التصورات والحرکات الذهنیة کما لا یخفی علی من راجع الی الوجدان السلیم والفهم المستقیم نعم لا بد فی تصور علم العالم
من التصورات المذکورة مجردة عن الاذعان وکذا فی ترتب مقدمات نظریة التحصیل بمجهول خبریة ان من اراد تحصیل ذلک
لا بد له ولا من الالتفات الی المطلوب بجمیع تلک التصورات اعنی تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة
مجردة من الاذعان **ثم** لا بد من ترتیب المقدمات المناسبة لذلک العلم ثم الاذعان بحقیقة النظر مرکبة من حرکات ثلاث
بعد الالتفات الی ذلک المجهول الخبری حرکة من المطلوب الی المبادی وحرکة فی تحصیل المقدمات وتناسبها تحصیلا لا حل
الاشکالات المتجردة وسمی بالحرکة الموضوعیة وحرکة صعودیة من المقدمات المرتبة الی الاذعان بالمطلوب ثبوتا او سلبا الاتی

في شيء من العلوم ليس من التشبث الحكمية التي يعولون عليها في كلامهم لا نحالات الانسان في تحصيل المرام فافهم واغتنم واجعل من هذا بالك **المقدمة الثانية** في بيان المراد من قولنا ان الطلب غير الارادة فاعلم ان الامر فيهما شبهتان **احداهما** ارادة حصول الفعل من الغير **والثاني** العبارة المتبادرة منه وهي كاشفة عنها لان نفس الارادة التي هي التصميم لا يجدي في حصول ما شئ بل لا بد من ايقاعها حتى ينبعث عنه المأمور به فاللفظ كاشف عن الارادة باعث على قيام المأمور على تحصيل مراد الآمر وباعتبار كشفه عنها سهل ان عليها كثيرا بالالفاظ بالنسبة الى هذا البعد وورد الامر بها عن الكاشف والمنكشف ليس شيئا خارجا في نفس المتكلم الآمر ولا في الخارج نعم بعد ايجاد الكاشف العقلي بعد ما عرفت الالزام والتكليف والبعث وكذا عنوان الطلب في الطلبي الالزام والايجاب ونحوها انما هي عناوين ثانوية يتحقق بتحقق اللفظ الكاشف عن الارادة فالكاشف يتحقق الثلاث العناوين وموجدها فهو بهذا الاعتبار يكون مصداقا للثلاث العناوين فالثالث ان نقول ان نفس الارادة المقرونة بالكاشف بصير مصداقا لثلاث العناوين لكنه لا يخفى ما في هذا الظاهر كون مصداقا لهذه العناوين نفس الكاشف دون المنكشف المقرون بالكاشف فكيف كان فهو بمراحل عن معاملة العاقلين بان الطلب غير الارادة فافهم ولا تغفل واستشعر بين الارادة واللفظ بدعوى ان مدلول اللفظ هي تلك الواسطة وبعبر عنها تارة بالطلب تارة بالانشاء واخرى بالالزام وامثاله فالطلب عندهم من العناوين الاظهر كالارادة على قولنا بخلافه عندنا فاتر من العناوين الثانوية العارضة للكاشف المنكشف على الوجهين فهو على قولنا نظير الضرب والتاديب المتضادين في الخارج على الفعل الخارجي العناوين من المؤدب في حالة التاديب فكان الضرب مصداق للتاديب فكذلك التصفير مصداق للالزام والطلب فمن هنا اشتهر الامر على الافاضل الكرام من اصحاب الحواشي من العاقلين بالمغايرة حيث وجدوا عدم تحقق الالزام والطلب بمجرد الارادة المنضمة مالم يظهر بقول افضل وما يجري مجراه فزعموا ان مدلول الامر هو نفس الالزام والطلب حاشا بعد الاحاطة بما ذكرنا نعرفا تتضح الغشاوة الا عن عين عمت عن الطلب عند الارادة المحضة لا بعنوان مدلوليتها هو وكون الالزام والطلب مدلول الامر انما يذكر كون الطلب من العناوين الثانوية العارضة للكاشف عن الارادة وان مدلول الامر نفس الارادة فظهر مما ذكرنا اثرا لا يخص من مغايرة الطلب للارادة ومرادا صحابنا من كون الطلب غير الارادة هو انه ليس في نفس المتكلم الآمر سوى الارادة شيء هذا ايضا في الاخبار فانها بالمعنى المذكور كالانشاء بلا فرق واما ما قيل في وجه الفرق بين معاني الانشاء ومعاني الاخبار من ان اللفظ على مذهبنا دليل الاخطار على الارادة ولم يدل الطلب انشاء هو على مذهبهم فهو كاشف عن الطلب كشفا آنيا محضا فمما يجب **المقدمة الثالثة** اطباق الحكماء والمتكلمون على ان الارادة هي الكيفية الحاصلة في النفس القائمة بالذات كالحب والبغض والفرح والهم والشوق والعزم ونحوها بل الاكثرون على انها العلم وهو اما فاسد التفصيل به صرح الفاضل الضابط ونسبه المحقق الخونساري الى الاكثرين وعلى هذا فكل من فسر الارادة بما تفعل بالفعل كما في الشرايع وبما يوجدها الآمر بوقوعها كما في الفصول يحكم الرازي بالحصول فقد اشتهر بهذا الاشعري من حيث لا يشعر ان يقصوا ما الهم ان يبدوا في الآمر فعلا انشائيا قائما بالنفس غير الحالات والكيفيات النفسانية القائمة بها فالعارف المحصل بذلك فقد اعترف بما لهم وعاد النزاع لفظيا حيث انهم يسمونه بالطلب والمعتزلة يسمونه بالارادة وهذا بعيد من ساحة هذه المعركة العظمى بين اعاظم العلماء ودعوى ان النزاع في امر ثالث غير هذا الفعل القائم بالنفس الذي يسمى الارادة وغيرها من الحالات والكيفيات القائمة بها كالعلم والشوق والميل وما يجري مجراها في كونها امورا لا افعالا انشائية قائمة بالطلب قائلا الا بلغت اليد الراجع الى كلامهم في المقام وادلتهم على المرام ويمكن توجيهها في الشرايع بشيء يدل على القول بان البشر على الاطلاق لا شبهة في ان احداث صوت الهواء الذي عند الاشتغال بعمل قابل بفعل بالطلب لكن المعبر عنه لذلك بالارادة لا يملك الا الاخطار بغير ارادة الفعل والعزم على اتيانه كما هو واضح **المقدمة الرابعة** في بحر محل النزاع بشتمل على وجوه اربعة **احداها** ان يكون النزاع بين الفريقين في ان مدلول صيغ الانشاء هو الطلب هل هو عين الارادة او غيرها فانها ان يكون النزاع في ان الطلب هل يصير كونه مدلولا للامر ان يكون مقرونا بالارادة ام لا **ثانيها** ان يكون النزاع في ان مدلول الامر هل هو الطلب والارادة بعد الفراغ عن مغايرتهما ام لا **ثالثها** في ان الطلب هل هو مستلزم للارادة ام لا والثلاثة الاخيرة انما هي على فرض المنزل من وقوع المغايرة وتسليم المغايرة وارجاع النزاع الى غير الاول مخالف لصريحهم كلهم صريحا في الاول وابعد من ذلك معاني الثالث مما لم يحتمل من الاصحاب احد نعم احتمل بعض المحققين الثاني بناء على وضع صيغة الطلب للطلب على غير بعيد هاهنا في وسعك البعد فضلا عن الجمهور والمعتزلة وفضلا عن الامامية فلا بد من تنزيل ما ظاهره الاول من العناوين

والادلة الها يرجع الى الثاني وايكان يكلف بحافظة رأيهم الشريف الى العقول بذلك الحمال التعنيف وان غيرها ترجع اليها دق مقابل الشق وهل يجدانج من ذلك وهل هو والى العباد او النزاع على الوجه الاقل وانكار غير الارادة في نفس الامر رأسا واقعا الها دعى وانا نجد ذلك عند نفسه فلنشرع في المقصود فنقول استدل القائلون بان الطلب غير الارادة بامور **الاول** انا لا نجد في انفسنا شيئا يسمى لان يكون مدلولا للامر دعى الارادة بل ومن البداهة بمكان تعقل شيء اخر ثم بتعقل الامر ينتقل من اللفظ المتصادر عنه حتى يكون كاشفا عنده والا علم يكون ذلك مدلولا للاخر دون الارادة فالمتامل المنصف المقبل المنتقد اذا رجع وجدانه عند سماع الامر وخلى نفسه من الشكوك والشبه المذكورة في المقام لا يجد في نفسه شيئا الغير يسمى لان يكون مدلولا للصيغة وما ذهب اليه الاشاعرة من ان مدلول صيغة الامر شيء اخر غير الارادة فهو مبني على مقدمتين الخاسدة من ثبوت الكلام النفسي الباحث بالبداهة **الثاني** انه لا يسوغ ان يكون مدلولا للصيغة الشائعة الدائرة الوائرة في المحاورات حتى الا يجدها العقلاء في انفسهم ولا يمنعون منه افهامهم وافكارهم بل الحال في ادراكها الشاجر العظيم والمعركة العظيم بين اعاظم العلماء من الاصوليين والحكماء والقضاء والبلغاء واهل الحل والعقد ومع ذلك لم يات واحد منهم بشيء بين يدل على العقول الغوية فكيف يكون هذا اللفظ المتداول في العرف العام بين الخواص والعوام من البلهاء والجهال والنسوان وقد دعى العقول القاصرة موضوعا لشيء لا يعثر على فرض وجوده الا الاوحدي ولعمري ان اضطرابهم في التعبير عند اعتراض عبارتهم في بيان المراد منه اخرى كاشف عن عدم وجوده وكالقول من خفائه غاية الخفاء وكيف كان فوراء الارادة امر غير موجود في النفس من راس وبشدة خفائه لا يصلح لوضع اللفظ الشايع بازائه **الثالث** ما قبل الامر ربما يحتج عليه باطباق اهل اللسان على ان الامر هو ارادة الفعل من المامور ويكون حقيقة بهذا المعنى **ولنستدل** المدعون لتغاير مدلول الامر مع الارادة بالوجدان ايضا بما قالوا بانا نجد بالحس والعيان ان الآمر اذا امر المامور الاخر بغير ما حال الامر فارن لقصد اللفظ حاسلا بحيث لو التفت منعا المامور الاتيان بمراد الآمر وهو امتثاله وحصول فعل المامور به من المامور المعبر عنه في العارية بخواهش كردن وهذه غير الارادة الحاسلة في النفس قبل صدور اللفظ المعبر عنها في الفارسية بخواهش وليس هذا امرا خفيا لا يدركه الافهام والعقول بل هو معنى اتفاقي واضح عند الخواص والعوام ثم انك قد عرفت فيما مر ان الطلب والالزام والايجاب والبعث والتكليف كلها عناوين ناشئة طارية على المنبع الكاشف عن الارادة وحاصل بحصول اللفظ وعلى هذا فلو فرضنا ان ارادة انشائية تنشا في النفس بانشاء اللفظ وانشاء دليل عليها على حد كشف سائر الالفاظ عن معانيها فهو مساوق للمدعى وان الوجدان حسبما ادعاه المستدل وجهور العقل لا يدعون الوجدان على ذلك فوله تعدد وان ارادة انشائية تحدث بحدوث اللفظ وعنوان من عنوانيه بعد كشفه عن الارادة وقد التزموا بما حققناه من حيث لا يعلمون فانا لا نريد من اتحاد الطلب مع الارادة سوى حصر المعاني القابلة لان تكون موضوعا لها في الارادة واصحابنا ايضا لا يفصلون من الاتحاد الا ذلك و

انما هي الطلب والاقتضاء والتكليف والالزام ونحوها على الامر الكاشف عن الارادة فصار بديهي لا يقبل الانكار ولا يترتب عليه غرض ولا ثمرة فان المسائل المتفرعة على هذا الخلاف كلها مبنية على الاتحاد والمغايرة بالمعنى المذكور كما يعلم هذا المعنى الخارج من تلاطم **واعجب** من ذلك ما صدر عن بعض المحققين من احتمال كون هذا النشاجر العظيم والنزاع المستدام القديم لفظيا هذا وقد احتفظ حضرة العلامة المحقق المدقق بحيث لا يبقى لما يدعون مجال بل لا حاجة في فساد مقالتهم الى ابطال ما هتهم التي افنوا فيها اذ على فرض التجرد من جميعها فهي بشعة في مقابل البديهة ولا يبقى الالتفات اليها واكتفى فرضها مفتقرا الى تنبيهها على ما فيها من وجوه الفساد اما لهذا الاصل القويم والبيان القديم وخير ما يفتتح به الكلام ما صدر عن بعض الاعلام وهو المحقق الخونساري حيث قال في الوسائل المعمولة في مقدمة الواجب على مغايرة الطلب للارادة رادا على المحقق السبزواري بقوله اذا كان الطلب هو الارادة وكان المطلوب من المصدر الموضوع للطلب اعلام المخاطب بحصول الارادة في النفس فيلزم ان يكون وضع الجمل الطلبية لغوا غير محتاج اليه ويكون مفهوما تها مما لا يتعلق بقصد ما عرض لمتكلم هو باطل بيانا للملازمة ان النسب الانشائية والصيغ الموضوعة لها ليست عين الارادة وهو ظاهر ولا دخل لها بقيد في حصول الارادة ولا في حصول الاعلام منها وعلى التقدير المذكور ليس معنى اخر حتى يقصد مدخليتها فيه اما اولا فلان لا مدخل لها في حصول الارادة فظاهر لان الارادة معنى قائم بالنفس وانما يتوقف حصولها على تصور المراد والتكلم فقط ولا توقف لها على قصد النسبة الناشئة ولا على صيغها وهو ظاهر سواء قلنا انها عين المدلول او غيرها واما الاعلام فلان حاصل ان يعلم الامر انما طلبت الارادة موجودة في نفسي لا شك في ان هذا المعنى معنى خبري واللفظ الدال عليه جملة خبرية ولا توقف لها على قصد النسبة الناشئة وصيغها واما اولا فلان ليس على هذا التقدير معنى خبري يقصد مدخليتها بنظر ثبت لخصوص هذا المفهوم ما وصيغها بل كان يجب ان لا يدخل في الوجود كما لا يخفى على المنصف واما ثانيا فلان الثاني في الضرورة والوجدان انما هي في نظر **اما اولا** فلان اراد من الطلب معنى نفسيا سابقا عن التصدر على ان يكون كاشفا عنه كما هو ظاهر دعواه فانه مردود عليه بما عرفت فان اراد منه معنى مغايرا للفظ حادثا بحدوث كما سيصرح به بنفسه عن ذلك بعد السفسفة بحيث جعل الطلب نائبا عن النسبة الناشئة وغيرها مرارا فهو مسلم في وجوده منوطا عليها حادثا بحدوث اللفظ حدوث المعلول عن العلة فهو راجع الى ما اخترناه من كونه عنوانا تابعا عارضا للفظ الكاشف عما في وجوده فلا يصلح لان يكون مدلولا للامر على حدثا بحدوث مدلول الالفاظ بقانون الوضع حسبما بيناه مفصلا **واما ثانيا** فانا نذكر مبنى على ان يكون النسبة الانشائية مسلمة بين الفريقين كما توهمه وقد عرفت بنائها على الكلام النفسي الفاسد البداهة وان من كابر فيها وانكر بحيث يصرح بما يغمز لوضوح الحال كيف وهم بناء ومن على اصولهم انا لا نجد في انفسنا شيئا وما نرى من استعمال الطوامير النسبة الحكمية في الاخبار والانشاء فهو فاش في المحاورات كتب الاشاعرة المعمولة في مقدمة العلوم الادبية من التصريف والنحو والمنطق وكون ذلك في الاذهان مع عدم وجدان من ينبه على فساده وانما يتفطن لشبهته من موهنة الغافلين وحاجت منا مثل ذلك كلمات محققي الحكماء والمتكلمين من اصحابنا والمعتزلة ووجدت صدق ما اتحبناه وانكا لشمرخ وسط السماء فافهم واغتنم واجعل من هذا بانا ذكرين من الشاكرين وانه الهادي **الثاني** مما يستدل للقول بالمغايرة انه لو كان الطلب النحوي هو عين الارادة لزم ان يكون هيئة افعل الموضوعة لانشاء الطلب الذي هو عين الارادة مرادفة للفظ الارادة وهو باطل بالضرورة والوجدان والجواب انا لا نسلم هذا وقد يمنع الملازمة المذكورة بغير بينة مدلولية الارادة معنى اسميا مستقلا بالملاحظة ومدلولية الهيئة معنى حرفيا غير مستقل بالملاحظة حال المادة كما سيرح به صاحب الفصول فرقا بينهما وبيان ان هذا الفرق وان كان نقضيا عن تجدد والحل ممكن للمستدل ان يقول بان معاني الصيغ كلا تام يصح السكوت عليه مع قطع النظر عن لفظ الارادة ليس كذلك وهذا يكشف عن كون مدلولية الصيغة شيئا غير الارادة بالضرورة كلاما وهذا هو الطلب الذي يدعونه فلا يجدي ما ذكرتم شيئا منه ما قد يقال ان لفظ الارادة موضوعة بازاء مفهوم الارادة والهيئة موضوعة بازاء مصداقها فان مجرد ذلك بغير مجرد الفرق الاترى ان هذا الفرق بعينه موجود بين لفظ الاشارة واسمها مع اشتراكهما في عدم صحة السكوت فلو كان الفرق بين لفظ الارادة والصيغة مجرد ذهن كان معاني الصيغ كالمادة في عدم كونها كلاما فانا نلتزم الان بقيام الدلالة الارادة على الكيفية المذكورة دلالة بضورية وكذا لا نسلم افتقار هيئة افعل مثلا بقيام المدلول كان من قبيل ان نلتزم بشيء اخر هو مدلولية الصيغة غير الارادة وهو حسن الانشاء بوجه من الوجوه اخرى وهو انه بوجب انقلاب الانشاء اخبارا وهو مخالف للاجماع ضرورة اهتم اطبقوا على انقسام الكلام الى الاخبار والانشاء وانما

فى ان الطلب هل هو الارادة او غيرها

تكلم فى دفع هذا الاشكال ثم ان الاشكال المذكور يعتمد على المغايرة حرفا بحرف فانه لو كان هيئة افعل موضوعا للطلب الجازم
اتحد مدلول لفظ الطلب مع هيئة افعل بكونان مترادفين والتالى باطل بالضرورة والمقدم كذا اذ اهل العلم يعدون افعل
زائدا فيما هو المقتضى على القول بالمغايرة فهو المقتضى على القول بالاتحاد **والحاصل** ان اتحاد مدلول الهيئة مع مدلول
المادة يلزم زيادة فيما قد دل على كل حال سواء قلنا بالمغايرة بين الارادة وغيرها فالاشكال المذكور مشترك والجواب عنهم كذلك
الثالث انه لو كان مدلول الامر هو الارادة لزم ان تكون الاوامر الامتحانية الشائعة بعد الوقوع فى الطاعة واقعة مجازا او سهوا
والتالى باطل بشهادة الوجدان فالمقدم مثله اما بطلان كونها مهملات فى الضرورة واما بطلان كونها مجازات فلعدم وجود علاقة
تسوغ استعمال اللفظ فيه مجازا هذا ومثل الاوامر الامتحانية الاخبار الكاذبة فانه لا اشكال فى انه يلزم ان يكون الخبر الكاذب فيها
سهوا او مجازا فى معنى غير معقول والمذكور فى الجواب من كون الامر الامتحانى امرا صوريا او امرا مجازيا كالكلام الموجه كما يحتمل
غير ذلك الامر المعتبر مرجعا الى كونه مهملا لم يقصد به شيئا وقد عرفت انا نقطع بقصد المعنى فاضيفه بقصده وكونه مجازا مبنى على
تعلق غرض آخر بكونه مستعملا بدعوى انه مجاز فى الارادة بارادة الملزومات كما فى العوالم وغيرها هذا بالنقض بها **والجواب**
انا نلتزم بالمذكور ونمنع لزوم الاوامر الامتحانية كلها حقا بين كالاوامر الحقيقية وذلك كان علة وجود المعنى هو
الخارج وعدم ارادة المتكلم اياه غير مخل باستعمال اللفظ اذ لا يشترط فى الاستعمال وجود المستعمل فيه وتحقق الكلام وتصحيح
المقصود والمرام يقتضى بيان معنى الاستعمال وتحقيقه **فاعلم** ان الاستعمال هو بيان من ذكر اللفظ لارادة تفهيم المعنى به
بعبارة اخرى اجراء حروف المربى فى مخرج الفم لافهام المخاطب بما دلت عليه تلك الحروف فى المربى سواء وجد مدلولها فى الخارج
اصلا او لا فعلى هذا الاستعمال اللفظ فى المعنى شيئا الخ فذكر اللفظ لغرض افهام مدلوله هو معنى استعمال اللفظ فيه وليس هو شيئا
غير الافهام ثم قولى لغرض افهام المخاطب بالقاف شرط فى قولى شيئا اى لغرض افهام المخاطب بوجود هذا الشئ فى الخارج لان بهذا استعمل
هذه الالفاظ التى وضعت لمعانيها سواء طابقت الواقع او خالفت فليس وجود المعنى المستعمل فيه محققا الموضوع استعمال
اللفظ وعلى هذا فالجمل المتعادن والكاذب كلاهما مستعملان فى معناه سواء الذى يسمى بكلام المنشئ فى الانشاء وغير عالم المتكلم او كلام
غائبا الاول فى صورة الكذب ليس المعنى المقصود الافادة وهو المستعمل فيه موجودا واقعا فى الخارج وهكذا الكلام فى الانشاء
فان مدلول الصيغة عندنا هو الارادة واستعمالها فيها عبارة عن ذكرها لغرض افهامها اى لحفظ المخاطب بوجودها فى
نفس المتكلم وهذا الغرض كما هو موجود فى الامر الحقيقى كذلك موجود فى الامر الامتحانى نعم المعنى المقصود بالافادة موجود فى
الامر الحقيقى وغير موجود فى الامر الامتحانى وهذا لا يضر لعدم تحقيق الاستعمال نعم ظاهر حال الامر وجود تلك الارادة فى نفسه
والحاصل ان الاصل فى الطلب كونه لبعث المخاطب على الاتيان بالمأمور به فلو سبق غير ذلك من تهديد او امتحان او تضجر
كالوعلم عدم حصوله او غير ذلك كان خارجا الى القرينة والاصل المذكور من الاصول المجمع عليها المسلمة عند المفريقين بل واستقر
بناء العامة فى جميع الاستعمالات من الاخبار والانشاءات فهو اصل مقرر فى جميع الاطلاقات وابواب المجاز وعلامة
فى الكلام الخبرى ان يكون مسوقا لغرض تفهيم اصل المدلول فلو سبق لغير ذلك كتفهيم لازم الخبر وتفهيم كاذم الخبر من غير
وجود وشبهها عد وجبن ذلك كان خارجا الى القرينة الا ان اللفظ فى جميع المواضع انشاء كان او اخبارا مستعمل فيما
وضع له فهو حقيقة لغوية اى كلمة مستعملة فيما وضعت له كما هو مقتضى عادة الكاذب ومجازا مرسلا اى محتاجا الى القرينة لان كلما
يحتاج الى القرينة فهو مجاز مرسل والحقيقة الاصطلاحية عبارة عما لا يحتاج الى القرينة وبهذا البيان يتم الجواب الذى اجابوه فى الامر
الامتحانى من حمله على الامر الصورى او المجازى وسيجئ زيادة توضيح لذلك فى المباحث الآتية ثم خصوصا فى
مدلول الصيغة المستعملة فى معان كثيرة فانها كلها وجملا حقايق لغوية واختلافها انما هو باختلاف الغرض الباعث على الامر فتدبر
الرابع انه لو كانت الطلب عين الارادة لزم ان يكون الكفار مأمورين بالايمان والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
صيغة الامر عندكم انما هى للارادة وهى غير موجودة فى اوامر الكفار والعصاة اما المقدمة الاولى فواضحة واما الثانية فلوجوه
اربعة **احدها** انه لم يعلم منهم الخلف والعصيان فلو جاز منهم الامر عند الزامهم بمقتضى علمه تعالى وهو محال الارادة
المحال محال **الثانى** انه لو اراد منهم الفعل لامتنع الترك اذ لا يتخلف المراد عن الارادة بالنسبة الى البارى تعالى فذلك امر عدم
كاشف خلفا عن عدم ارادته تعالى **الثالث** ان الامر اذا لم يوجد منهم والشئ ما لم يوجد لم يكن مقدورا فيكون الامر طلبا
منهم غير مقدور فاما ان لم يعلم منهم ذلك مستحيل وهذا مبنى على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان الفعل قبل وجوده غير مقدور

الرابع انه تعالى اراد منهم الكفر لا تزاد خلقهم وارادة التعذيب لمستحقيه فيقع مع ذلك ارادة الايمان منهم لاستحالة ارادة الضدين واما بطلان الثاني فبالضرورة والاجماع هذا وانا سنهدينا الى الصراط المستقيم ونبين لك ان لبيان القوم الذي يجب الجزم بالتزامه والفهم المستقيم اسفرت من مؤنة التفهم لهذا الاشكال الجسيم وفرغت عن التغول لهذا المقال العظيم وان شئنا اعادة الكلام لتوضيح المقصود ولنقيح المرام **فنقول** ان غاية ما للمراتب ان عدم ارادة تركه منهم الاطاعة وبحث ان سلمنا منهم ذلك واغمضنا عما فيه من وجوه الضعف والمناقشة بطلان تلك الوجوه المستدل عليها وبينا ان شيئا من ذلك كله مما لم يمنع الملازمة المذكورة على التقدير المذكور وبيانه وذلك لما عرفت من ان استعمال التحضير واراءة الارادة لا يعتبر في وجودهما في الخارج ابدا بل يستعمل فيهما على التقديرين ولا يلزم ارتكاب مجاز نعم في صورة عدم تحققهما لا بد من كون الغرض سوى بعث المامور والاتيان بالمامور به وذلك الغرض يختلف باختلاف الموارد فقد يكون للاسقاط وقد يكون للتسجيل على الكافر من قبيل الاخير فالتحضير هنا ايضا مستعمل فيما وضع له لغرض التسجيل وذلك لانه يعلم من حاله انه وان لم يبعث عن بيته ويحيى من بعث عن بيته **وان قلت** ان مجرد التسجيل من دون تعلق ارادة تركه كيف يمنع العقاب والحال انهم معاقبون على ترك المامور به **قلت اولا** ان الكلام في المقام متعلق بتحقيق الامر بحسب ذاته والمرجوع لما ذا هل هو الارادة او شيء اخر يبعث الطلب ويعين صحة العقاب خارج عما نحن فيه **وثانيا** ان الذي يقتضيه المحققون ان العقاب انما هو مترتب على الجرأة والعصيان واستحقاق العقاب بعد حد الجرأة وانما تحصل بجرأة الامر الكاشف عن الارادة الآمر سواء كانت موجودة في الواقع ام لا لان المامور لا بد وان يحقق الحال ويجب عليه البناء على وجودها والاخذ بظاهر الامر الكاشف عنها بمقتضى الوضع فاذا علم بذلك فلا عذر له في الجرأة والعصيان اذ التكليف والطلب والالزام وغيرها من المعاني المتصورة لوجوب الامتثال كلها تحصل بذلك وان كان من المعاني الثانوية بتركيب دليل او دليل لم يمنع القول بمغايرة الطلب للارادة ايضا لان الطلب المجرد عن الارادة كيف يصح العقاب على ترك المسائل واذا لم تكن فقد اعترف بعد ورود السؤال لانا نقول ان توجيه الامر الكاشف عن الارادة كان في تحقق الطلب والتكليف على ما بيناه يقوده كما يحتاج الى اثبات مدلوله انشاء في نفس الامر هو على مذهبنا اولى بالكفاية بجواز تخلف الامر عن الطلب الذي يجعلونه مدلولا للامر على مذهبهم وعدم امكان التخلف على مذهبنا لانتزام الجهات الثانوية التي لا تختلف عن الامر الكاشف عن الطلب سواء كان هو عين الارادة او غيرها **والحاصل** ان السائل يقول ان الطلب هو الذي يترتب عليه الذم والعقاب ونحن ايضا نقول بذلك وانما الفرق بيننا ان يدعي ان الطلب مدلول لصيغة الامر ونحن نقول انه عنوان ثانوي يحدث بحدوث الامر الكاشف عن الارادة ولو لم يكن في الواقع ارادة فانه امر يبعث ويصلح ان يكون منشأ انتزاع الواقع واما عنوان التكليف والطلب فلا يختلف عن الامر الكاشف عنها بمقتضى الوضع **وثالثا** ان عدم ارادة تركه منهم الايمان مسبب عن علمه بعصيانهم وبأسه عن صدور الايمان منهم وهذا معلوم لان اخبارهم الترك تعويقا في الحقيقة مستند الى سوء اختيارهم وخبث سريرتهم لا لان الفعل خال عن المصلحة النفس الامر بل في نفسه فاعل من حيث هو محبوب عنده راجح ولكنه ما اراده منهم لعلمه بعدم ايمانهم بعدم الارادة الناشي عن عصيانهم وخبث نيتهم كما بينا في الاستطاعة فلهم العقاب وبهذا يحصل الفرق بين الاوامر التسجيلية والاوامر الامتحانية ضرورة ان عدم ارادة الآمر في الامر الامتحاني انما هو لعدم محبوبية نفس الفعل المامور به في نفسه وخلوه عن المصلحة من حيث هو ومن ذلك يمكن القول بعدم العقاب على ترك المامور به في الاوامر الامتحانية فهذا كله بعد المساعدة على عدم تعلق ارادة تركه بايمان الكافر وطاعته ولصحابنا الابرار ان يجتهدوا على وجود الارادة وان علم تركه بعضا لهم لكفرهم لانها في ارادة الايمان منهم وحالة القدرة والاختيار والادلة المستدل بها كلها مزيفة بحيث لو لم نتعرض لها فيما سبق مشروحة مبينة مذكورة في الكتب الكلامية وليس المقام مناسبا للتعرض لها فان التعرض لذلك يجر الى البحث في مسئلة الجبر والتفويض وله مقام اخر **والحاصل** ان المقدمة المذكورة على عدم ارادة تركه منهم الايمان مطلقا مذعنة مسلمة والادلة المذكورة عليها كلها باطلة وان سلمنا انها لم يترتب عليها كلها تحقيقا وهو مغايرة الطلب للارادة حسبما اوضحناه وشرحناه فافهم ذلك **فتلخص** ان لو كان الطلب غير الارادة ولم يكن وجدانها شيء اخر لزم بطلان عقد الكرة وان تعقيب الرضاء والثاني باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان الانشاءات كلها على نسق واحد من حيث عدم دلالتها على امر قائم بالنفس غير الارادة وما يجري مجراها من الكيفيات النفسانية التي منها الرضاء وطيب النفس بها بلا وطلان وبطلان مثلا بيّن الانحاد ومن الواضح ان المكره غير راض بمضمون العقد والايقاع فليس هو قاصدا للمعنى الذي يزعمون انه معنى انشاء

البیع ولیس هو امر شیء اخر یکون مقصودا حتی یصیر به فاسدا للمعنی فذا جعلوا علی اعتباره فقد المعنی المقصود ومن هنا اورد بعضهم العلامة قدّه علی صاحب المسالک المصرح بعدم فساد المکره علیه ان مقتضاه بطلان عقد المکره وعدم فائدة الرضاء الذی یلحقه بعده والحاصل ان المکره علیه فاسد البیع اذا لم یکن للبیع معنی سوی الرضاء بالمبادلة یلزم ان یکون باطلا ولو مع الاجازة هذا **قلت** وجوابه انه یظهر مما ذکرناه فی الاوامر الامتحانیة والاوامر التسجیلیة وتوضیحه هنا ان صدق البیع علی عقد المکره انما هو لاجل استعمال الصیغة الصادرة منه علی وجه الاکراه فی معناها الحقیقی اذ حقیقة الاستعمال هو ذکر اللفظ لافهم المعنی وهو حاصل هنا وانکاد المعنی هو طلب المقترن بجزم مثلا خارج اذ قد عرفت ان لا یلزم فی استعمال اللفظ بما وضع له وجود مفاد اللفظ ومعناه الحقیقی حال الاستعمال فصدق البیع علی عقد المکره لا یتوقف علی الالتزام بامر اخر وهی الکیفیة النفسانیة التی هی الرضاء بالمبادلة کما لا یتوقف قصد المعنی المجازی علی شیء اخر فتذکر اللفظ فی مقام تفهیم مدلوله فهو قاصد للمعنی مستعمل له بظهر ان ما ذکره شیخنا قدّه من ان المکره قاصد لانشاء البیع وان لم یکن راضیا به فان انشاء البیع شیء والرضاء به شیء اخر هی مما لا یصح عقد المکره بعد الابراد علی صاحب المسالک لیس علی ما ینبغی بل هو مبنی علی مختار من یرجع فی معنی من الفاظ المعاملات بالمعاملات والحاصل ان عقد المکره عقد مقصود به المعنی المقرون باستعمال الصیغة فی معناها الحقیقی وهو یکفی فی صحة العقد ولا یلزم فی شیء من العقود ان لا یکون المنشأ بها الا ما هو مراد فی نفسه لا فی کلام المورد نعم لو سلمنا عدم قصد المعنی کما قال صاحب المسالک یجب من دعوی الاجماع علی اعتبار قصد المعنی بان القصد المشفق من اجماعهم هو بطلان عقد من لم یلتفت الی اللفظ کما یقصد منه اظهار معناه کالهازل والنائم والغافل وامثالهم ممن لم یقصد اللفظا ولم یقصد التفهیم واما الملتفت الی ما یدل علی المعنی باللفظ القاصد لتفهیم صحیح فلا نسلم تحقق الاجماع علی بطلان عقده لان دلیل اعتبار القصد انما هو الاجماع والمسلم منه بعد ذهاب الکل والجل علی صحة عقد المکره هو ما عدا صدر المعنی ان ثبت اجماع محقق فی المسئلة الشهیرة من جمیع الاشیاء کما لا یخفی علی من لهمه ادنی علم ثم انه یدفع ما ذکرنا من وجود قصد المعنی فی عقد المکره ما استشکله بعض المحققین فی جامع المقاصد فی بیع المکره بحق وحاصله ان هذا المسلم انما کان اجماعیة فلا یجدی الا فی نظر فیه مجال لانشاء العقد اما سلمنا اجماعیة عدم الرضاء فلا یحقق العقد الشروط بالقصد اذا لم یحقق الرضاء لان الظاهر من کون العقود بالقصود باعتبار القصد المقارن لها دون المتاخر انتهی ویدفع هذا الاشکال ان قصد المعنی حاصل بذکر اللفظ لاظهاره مرادا فلو لم یلتفت الی المعنی کیف یقصد اظهاره باللفظ فالمکره اذا اراد اظهار المعنی باللفظ فهو قاصد المعنی بالجملة فلا یعتنی بقصد المعنی سواء القاء الکلام لاجل التفهیم ولو کرها واجمالا وهذا هو معنی قصد المعنی لا ما لا یتعقل من قصد المعنی سوی ذلک وهذا هو بعینه موجود فی عقد المکره کعقد المختار من غیر فرق حسبما عرفت فی محله فی الامر الامتحانی فلا تغفل واما اعتبار اقتران العقد بالرضا او لحوقه به بالاجماع او دلیل معتبر شرعی اخر فلا ربط له بالمقام والحاصل ان قصد المعنی الذی یغیر بتخلفه حال العقد عما ینشأ به حاصل بذکر اللفظ واراده تفهیم المعنی به واما الرضاء المعتبر بحقه بالدلیل فهو امر اخر وهی قصد المعنی کما لا یخفی فتدبر جیدا فان المطلب قلیل عسیر تحریره فی کتب الاصحاب **التاسع** انه کان الفرق بین الارادة لا ینفع الفرق بین الامر والترجی والتمنی وهو باطل بالضرورة فکذا المقدم بیان الملازمة ان معنی الامر لیس سوی الارادة الفعل من المخاطب وهذا بعینه موجود فی التمنی والترجی فلو لم یکن انشاء فی بعضها دون بعض لا ینفع الفرق الذی بینهما اساسا وانحصر فی اللفظ خاصة کما یوهمه بعض عبائر المفصول والجواب ان الفرق بینهما ان دلالة الامر علی الارادة دلالة صریحة ودلالة الانشائیات علیها انما هی بالالتزام توضیحه ان الارادة عبارة عن العلم بالمصلحة واعتقاد النفع واذا حصل هذا الاعتقاد للانسان حصل منه فی النفس کیفیات نفسانیة مثل المیل والشوق والحب البعض ونحوها فاذا اراد اعلام المخاطب بذلک عبر عنها لانه بالتصاعد فیقول لما فعل وما یجری مجراه فی الکشف عن الارادة واخری بالملازمة عما فی نفسه من تلک الکیفیات الحاصل من العلم بالمصلحة من الشوق والمیل ونحوهما من الحالات النفسانیة بالفاظ التمنی والترجی انما تدل علی بعض تلک الحالات فیتنقل المخاطب الی ملزومه وهو سبب عن الارادة فالفرق بینهما نظیر الفرق بین الکنایة والتصریح فان مفاد قولک الفاعل زید جواد وقولک جبان الکلب بمعنی واحد وهو الاخبار عن صفة الجود لکن الاول اخبار عنه بالمطابقة والثانی بالالتزام ونظیر الفرق بین البیع والصلح المعاوضی الذی استشکل فیه وکلا یخلو من غموض وذلک لان دلالة البیع علی المبادلة والتقابل دلالة صریحة ودلالة الصلح علیها دلالة التزامیة لان الصلح عبارة عن التسالم او ترک المدعی من الشیء والتسمح عنه وهذا لیس عین المبادلة مفهوما لکنه لازمه لان کل من یبادل مالا فقد تسمح النظر عنه بدله ودلالة الصلح علی المبادلة من باب دلالة الالتزام

على الملزوم مثل الكتابة كان دلالة البيع عليها بالمطابقة لدلالة الاذن مدلول المتسلم وعين مدلول البيع عليها بالمطابقة طلبا لادم مدلول المتسلم وعين مدلول البيع السابع انه اذا كان مدلول الامر نفس الارادة وكان المطلوب من الصيغة اعلام المخاطب بحصول الارادة في النفس لزم ارتفاع الفرق بين الصيغة والجملة الاخبارية الدالة على الارادة فيكون قولك اريد منك الفعل وقولك افعل شيئا واحدا من جهة الكشف عن ثبوت الارادة اذ من المعلوم ان هذا المعنى معنى خبري فكذلك الجملة المخبر بها عليها وهو باطل والفرق بين الاخبار والانشاء مما سيأتي والثاني باطل بالقطع والوجدان واذا بطل الاصل بطل الفرع اقول الاصل بالقطع من الاصحاب وهو من وجوه احدها ان دلالة الجملة الخبرية انما هو دلالة تصديقية ثمة ودلالة الانشاء دلالة تصورية وقد ظهر ان قولك اريد منك فعل الضرب مثلا كاشف عن ثبوت الارادة للمتكلم للضرب من المخاطب واما قولك اضرب فالمستفاد منه وان كان ايضا هو وجود تلك الارادة في ضمير المتكلم لكن مدلول نفس الصيغة هو الارادة المضافة الى الضرب من المخاطب مجردا عن الاخبار بوجودها وظهورها في وجوده وتخلفها في ضميره انما انتفاء عن شيء اخر كما اعترفوا به بناء على الغالبة والاصل ظهور حال المتكلم والحاصل ان دلالة الصيغة على وجود الارادة وتخلفها غير مستندة الى وضع الصيغة وقد نقلنا بعض الزاما لهم على مذهبهم مثل ذلك عن بعض وقد عرفت ان مدلول اصل الهيئة لابد ان يكون مدلول المركب الاضافي الغير التام كقولك ارادة منك الضرب فكما ان دلالة على تحقق الارادة في النفس وانما تدل عليها دلالة تصورية على حدة دلالة المركب الاضافي وسائر المفردات والمركبات الغير التامة على معانيها لكن ظهور حال الآمر هو وجود تلك الارادة ومن المفردات المدلول اي المعاني التي يستفاد من اللفظ بقرينة المقام كظهور حال المتكلم والشهرة ونحوها مما تحتوي عند العقلاء والعلماء وكافة اهل اللسان من المدلول اللفظية بحيث ينتقل اليها الذهن ولو لم يكن المخاطب ملتفتا الى تلك القرينة ولذا قالوا ان ظهور الجاز البشع في معنى الجاز مع العلم بظهور اللفظ المصروف الى الامر الشايع لا يحتاج الى الالتفات الى الشهرة وغلبة الاستعمال وانما تلاحظ العدة من شؤن في الظهور بل يصرف النظر الى وجودها حال الخطاب واختفائها وربما وجدها في جميع اهل المخاطب الخاص فيجري ويجري المستفاد من الوضع لكن المنشأ في الحقيقة غير وهذا يوضح الفرق بين مدلول نفس الصيغة ومدلول قولك اريد منك الضرب فان هذا يصريح اللفظ دال على وجود الارادة بخلاف الصيغة فانها لا تدل الا على ارادة مع النسب الثلث المذكورة اعني نسبتها الى المتكلم والمخاطب والضرب واما وجودها في نفس المتكلم فانما يستفاد منها بملاحظة ظهور حال المتكلم بانفاق الفريقين ولهذا ما اضرب اشتا وقولك اريد منك الضرب اخبار فلا ان الانشاء عبارة عن كل كلام يكون مدلوله حاكيا عن امر خارجي من الثبوت والانتفاء والاخبار عبارة عن كل كلام يكون مدلوله حاكيا عن امر خارجي بطابقه او لا يطابقه هذا الفرق بعينه موجود بين اللفظين فان قلت ان الانشاء عبارة عن نسبة ذهنية انشائية ليس لها خارج وليس معناه مجرد عدم دلالته على الثبوت والانتفاء فلا يصدق الانشاء على الفرد الا مع العلم الذي يشترك به الانشاء موجود فيها ايضا لانها تدل على معان تصورية من غير دلالة على وجودها او عدم وجودها قلت هذا قول التعاوي ان المسلم انما هو انقسام الكلام الى القسمين الذين ذكرناهما اعني ما كان مدلوله ثبوت شيء او عدم ثبوت له وما لم يكن كذلك وهذا ينطبق على الفرق الذي ابديناه واما انقسامه الى نسبة خبرية ونسبة انشائية فغير مسلم بل هو عين النزاع وقد عرفت في المقدمات بيان تقسيم النسب الى النسبة الخبرية والانشائية مبنى على اصل الاشعري من ان المعنى الذي هو الاصل في الدلالة هو الكلام النفسي وقد جعل ذلك اصل ان بهذا البيان لم يبق للاشكال المذكور عين ولا اثر ثم قد يناقش بعد مساعدة الوجدان عليه فانا نرى ان نفس الصيغة تدل على ثبوت الارادة فلو كان معناها هو الارادة لاخبارية لم يقع بينهما فرق يعتد به في المقام فانه من قبيل الاقلام وثانيها ما سمع لنا سابقا وذكرناه في مكانه بتمامه في مكاسب البدايع مشتملا على بيانات وافية وهذا الوجه كما يشهد عليه وجدان الامر موضوع لاظهار الارادة والخبر موضوع للاخبار عنها وفرق بين الاخبار عن الشيء وبين انشائه ومحصل يرجع الى الفرق بين مدلول الكلام وبين مدلول الضرب والاعلام كقولنا المؤذن في مقام الاعلام عن دخول الوقت بقولنا الله اكبر فانه كقولنا اخبر بان الوقت قد دخل فان الاول انشاء والثاني اخبار مع اتحادهما بالمآل وهو الكشف عن دخول الوقت وهذا الفرق جيد وان لم يساعد وجدان من يجادل في الكلام ويقول بالمستفاد من كليهما شيء واحد وهو الاخبار عن دخول الوقت فيتحدان اخبارا وانشاء فليتامل جيدا وثالثها ان الجملة كاشفة عن وجود الارادة وهو الملحوظ في وضعها حسب ما اقتضته الصيغة فلو حظ فيها ايضا مضافا الى ذلك سببها البعث المخاطب على الفعل وهذا البعث من العناوين الثانوية وقد اشرنا اليه سابقا بوجود انكار حاصل ومعاد فانه على كل ما كان كاشفا عن وجود الارادة التي هي الباعثة على الفعل

المأمور علی العمل الآن ذلك لم یلحظ فی وضع الجمل بإزاء الملحوظ منها هو مجرد الاخبار عن وجود المخبر به فالصیغة بإزاء مدلولها من مدلول الجمل بهذه المزیة التی هی بیتها انشاء **والحاصل** انك عرفت سابقا ان المنکر مغایرة الطلب للارادة النفسانیة مفهوما ومصداقا ولکن ندعی کونه من العناوین الثانویة وانه لیس کسائر العناوین من الاضافی من الاضافیین وهذا الذی نقول به وبقیة الارادة انشاء ولیس باخبار ونقول الطلب بالمعنی المذکور شرط للموضوع له بان یکون موضوعا للارادة حیث ارادة المتکلم بعث المأمور علی العمل وتحمیله علیه فالطلب کالتحمیل والبعث غرض وضع الامر للارادة فههنا شیئان معنی موضوع له وغرض الواضع فالموضوع له هو الارادة والغرض هو البعث فیدل بمقتضی مراعاة الغرض علی وجود الارادة لان الانبعاث والاقدام هنا یتفرعان علی الارادة وقد لفظ بهذا بعض من عن الجمل لان هذا الغرض غیر ملحوظ فی وضع وان کان هو اینما داخلا فی هذا العنوان الثانوی ضرورة صدق البعث والاقتضاء والطلب علی کل کاشف عن الارادة الملزم مر فقد وقبل فی بیان الفرق بینهما بان مدلول الجمل معنی اسمی مستقل بالملاحظة ومدلول الصیغة معنی حرفی غیر مستقل الا للاحظة حال المادة کما یظهر من الفصول وفیه ان هذا الفرق وان کان حسنا الا انه لا یجدی ذلك کثیرا بعد الجمل اخبارا والصیغة انشاء الا تری ان هذا الفرق بعینه موجود بین لفظ الابتداء وکلمة من فی قولك ابتداء سیری البصر وقولك سرت من البصرة مع شرکتهما فی کونهما اخبارا وانشاء فالفرق بینهما ان الفرق بینهما ان الجمل انما تکشف عن الارادة المطلقة والصیغة کاشفة عن الارادة الخطابیة وهی الارادة المقرونة بطلب المتکلم الآمر لك ما تعلقت به الارادة فان مجرد ذلك ثابت غیر مجد فی المقام کما لا یخفی **وثانیا** واضح عن کل وسلمنا مغایرة الطلب للارادة لم یکن مدلول الصیغة لو کان نفس الارادة لزم ارتفاع الفرق بین الجمل والصیغة فلا یثبت بها ما هو المدعی وهو لزوم الالتزام بامر نفسانی وهو الارادة من المتکلم لانا نثبت بها امرا آخر غیرها من الحالات النفسانیة کما قال به القائلون بالمغایرة انا نختار ان نجعل مدلول الامر امرا محدثا یحصل بسببه من العنوان الثانوی الخارج عن النفس انتزاعا علی الصیغة الکاشف عن الارادة وهو الالزام والبعث الحاصلین بمادة اللفظ **وان قلت** کیف یمکن ان یکون العنوان الثانوی الحاصل من اللفظ ومدلوله معنی موضوعا فان الموضوع لم یکن اللفظ کاشفا عنه کشفا اتم الاکشف الحبا کما عرفت فیما سبق فی غیر موضع **قلت اولا** القائلون بان الطلب غیر الارادة قد صرح بعضهم بان الطلب الذی هو عبارة عن النسبة الانتزاعیة غیر الارادة مدلول للفظ وبحدث بحدث یشار علیه بهو الذی نقول به بعینه کما لا یخفی وکلما هو الجواب علی القول بالمغایرة والقضیة عندهم فهو الجواب علی مقالتنا ایضا **وثانیا** ان الوضع عبارة عن تخصیص شیء بمعنی وهذا المعنی یجوز ان یحصل فی العنوان الثانوی الذی من اللفظ بان یقول الواضع ان کل من اراد تحصیل عبده علی شیء وبعثه الیه وتکلیفه به فلیقل هذا اللفظ فان البعث والتحمیل یصیر موضوعا وان کان حاصلا من اللفظ **وان قلت** ان ذلك مستلزم للدور فان استعمال اللفظ فی معناه یتوقف علی تحقق ذلك المعنی فی الخارج وتحققه فی الخارج یتوقف علی استعمال اللفظ فیه وهذا دور **قلت اولا** ان هذا مشترك الورود اذ لا فرق فی هذا الحد بین ان یکون المعنی الحادث باللفظ ایقاعیا او عنوانا من عناوین حاصلا بحصوله **وثانیا** ان التوقف من الجانبین ممنوع لان المعلول یتوقف علی العلة ولکن العلة لیس بتوقف علی المعلول بل مستلزمة له **وثالثا** ان الحد المذکور لا نسلم للمغایرة بانه من مشترك الورود علی القولین وعلیها المقصود بیان الفرق ولا اختصاص له بالقائلین بالاتحاد لان قولهم اطلب منك الفعل مدلوله اصل کلامهم کاشفا عن الطلب النفسی الذی هو غیر الارادة علی القول به فعلی الاول ایضا یرفع الاشکال کما لا یخفی من غیر فرق **والحاصل** ان هذه المسئلة غامضة علیه لابد من حلها او کشف القناع عنها سواء قلنا بالاتحاد الطلب للارادة او بالمغایرة وهو ان مدلول الامر لیس هو ثبوت المعنی النفسانی الذی یقولون بالطلب لکونه موجودا بوجود الامر ذا لم یکن امر لم یکن وجود فی نفس المتکلم فلو قال اطلب منك کذا کان المراد به ما یقابل الارادة ونحوها من الحالات النفسانیة واضح الفساد وان کان یکون صریح کلام المحقق الخراسانی وبعض اخر ضرورة ان الطلب کذلك بان یکون معنی قائما بنفس المتکلم ویکون اللفظ علیه دلیلا ومن الواضح ان مبعث الامر ما یحدث بها معنوی النفس بان یکون علة لوجوده الا لزم التوقف فلابد ان یکون کاشفا عنه ویکون شیئا راجعا الی اخبار المتکلم وعلمه ویکون الکاشف هنا مادة الطلب الخبری بصیغة لا اشکال وارد علیهم نقضا من غیر فرق ولو سلم استناد وجوده الی اللفظ لم ینفع بعد لان قولنا ان مدلول الامر هو العنوان الذی یحدث بحدوث ما مر به تنفتح عن الاشکال ویبقی الفرق بین الاخبار والانشاء منحصرا حینئذ الی الالتزام بامر نفسانی غیر معقول **والحاصل** ان مدلول الامر عند القائلین بالمغایرة ان کان امرا نفسانیا سابقا علی اللفظ یحدث

یکون

يكون عليه دليلا كما هو صريح الاشعري في الفصل بحاله كما لا يخفى بعد التامل وان كان مرجوحا بحدوث اللفظ حدوث المعلول عن العلة فصدا وان كان مما يندفع به النقض المذكور حسبما بيناه لكن لك ان تقول بمثل ذلك مع فيرمن تلتزم الى الانشاء النفسي ان يجعل مدلولها الامر ما يحدث به يحقق بتسبب من العنوان الثاني على الوجه الذي فصلناه الكلام فيه انفا فلا يندفع به

ويبقى التنبيه على امور هي ثمرات المسئلة **الاول** انه يظهر من الناظم فيما مر بحال تعريف البيع وسائر العقود الذي اختلف فيه اختلافا شديدا الى اقوال متكثرة فقيل انه عبارة عن الايجاب والقبول وقيل انه نقل المال بعوض وقيل انه المبادلة وقيل انه التمليك وقيل انه الاعم كما لا يخفى على من لجميع ذلك الى ذلك لان الانشاءات كلها على نسق واحد فانا ابطلنا التفسير الانشائي في الامر فلنا انها تماما لا يعقل نفسها فلا فرق بين الامر وسائر الانشاءات في ذلك بل وبيناتي هنا جميع ما ذكرناه هناك لكن بحرف فان قلنا ان مدلول صيغة الامر ليس الا الارادة وان الطلب والالزام والتكليف كلها عناوين ثانوية طارية على اللفظ الكاشف عن الارادة **فنقول** في البيع انه ان اخذ في مفهومه الالزام على الرضاء وطيب النفس بالمبادلة وان النقل والتمليك وغيرهما انما هي عناوين ثانوية طارية على الصيغة الدالة على الرضاء وان قلنا ان صيغة الامر موضوعة للالزام العناوين بانفسها فنقول هنا ايضا ان مفهوم البيع حقيقة في نفس التمليك والنقل وكل القائلين بالتفسير الانشائي في الامر فهم تعريف البيع بانشاء النقل الفعلي وبعد ما عرفت بطلان القول بالكلام النفسي نعرف ضعف تعريف البيع بانه نقل مال بعوض مبادلة مال بمال ونحو ذلك الا ان يريد بذلك العنوان الثاني الذي ليد بناء بعد انشائه التعبير واعلام الاعتبار كما هو ظاهر عبارتهم في التعاريف كما تعرف صحة تعريفه بالايجاب والقبول الدالين كما في الشرايع وغيرها نظير تعريف الامر بالقول الدال على الطلب **والثاني** نقل الاصحاب على جواز الكذب حال الاضطرار ثم اختلفوا في وجوب التورية لو تمكن منها على الوجوب فذاهب الكذب مطلقا بان الكذب لا يسوغ الا في مقام الضرورة لانا نقول ضرورات تبيح المحظورات وسع المكلف من التورية لم يضطر الى الكذب فلا اضطرار بالكذب فلا يتحقق الاسمح عدم تمكنه من التورية ذلك لبناءهم على ان التورية صدق هذا مبني على القول بالكلام النفسي وعلى ان يكون الاستعمال هو ذكر اللفظ والارادة للمعنى فانه حينئذ يكون معنى الخبر بالتورية هو التفسير الحكم بعدم ارادة المتكلم الذي ارادها في نفسه عليه فيكون التورية صدقا لان ذلك المعنى موافق للواقع والخالف هو الذي استفاده المخاطب من اللفظ وليس هو مرادا من اللفظ حتى يكون هو من الصدق والكذب في شيء بعد ما عرفت من بطلان القول بالكلام النفسي واما الاستعمال هو ذكر اللفظ للتفهيم المعنى فعرفت منعه لانه ذلك لا تاتي التورية على ما استوجبوا به هو ذكر اللفظ وارادته خلاف ظاهر بلا سبب فيبقى بعد الخصم الكلام في المقطع يكون القسم الى الكذب والصدق هو اللفظ بملاحظة ما يستفاد من ظاهره لانه للمعنى المستعمل فيه المقصود بالافادة والذي ارادته في نفسه حين القاء اللفظ فهو اجنبي عن اللفظ خارج عن سنخ الكلام فلا يتصف بصدق ولا كذب لا يتصف بها اللفظ بملاحظته وعلى هذا فالتورية كذب كما هو ظاهر بعض الفحول والشيخ الفقيه في الجواهر والسيد المعاصر في المناهل وحكي عن غير واحد من الاجلاء ومنهم العلامة النراقي في رد ما ذكروه من وجوب التورية حيث ما اضطر الى الكذب كان وجوبه انما هو للفرار عن الكذب ولو كان هو نفس الكذب فلا فائدة في وجوبه بل لم يخرج بالكلام عن الكذب فينتفي وجوبه عن الفائدة واحتمال وجوبها في نفسها بعد الاجماع الفرار عن الكذب كما يظهر من بعض الاصحاب لا يلتفت اليه اما **اولا** فلان كلامهم آبية عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع في عباراتهم لانهم يعللون التورية بالفرار عن الكذب فمن هنا من كونه واجبا نفسيا **وثانيا** ان وجوب التعبد هنا معناه ان ما في اللفظ الظاهر بالنفس الى مفهومه صار مفهوما حين اللفظ بلا سبب فيرتفع وحاصله يرجع الى وجوب قصدها بعد ان ردد ان يكون لها مدخلية في صدق الكلام وكذبه ومثل هذا يحتاج الى دليل فوقي وهو مفقود هنا مما لا يخفى وهذا على فرض صحة الكلام في اللفظ كما هو الحق والصواب واما غضا عنه بان سلمنا التفسير الخبري بالقاء وقلنا بالكلام النفسي لنا ابطال مقالة الخصم بوجه اخر وهو ذلك بان نقول ان الصدق والكذب من صفات اللفظ كالتثنية والجمع والاعلال والبناء ونحوها فصدق الكلام وكذبه باعتبار مطابقة ظاهرها بسبب ما يستفاد من اللفظ الواضح دعلمه وهو المفهوم الملفوظ لا من صفات المعنى حتى يكون المدار في الصدق والكذب على مطابقة المفهوم المعقول وهو المفسر الخبري به وعدمها كما يزعمون والحاصل ان المتكلم اذا تلفظ بكلام فهمنا منه شيئان احدهما تفسير معقول وهو المراد منها في نفسه والثاني تفهيم ملفوظ للمخاطب والموصوف باحد الامرين من الصدق والكذب هو المفهوم الملفوظ ومدار الصدق والكذب هو مطابقتها وعدمها لما عده العرف للفظ ويشهد على ما ذكرنا ان الاشارة لا تتصف بالصدق ولا بالكذب عرفا ولغة ومن ذلك يسقط احتمال ان المدار في الكذب على اعتقاد

المفسرة المعقولة خاصة او مخالفة احد المفسرين على البدل وكلاهما معا او غيرها من الاحتمالات المعقولة في المقام ومما ذكرنا ظهر ان التورية لا يخرج الكلام عن الكذب بحط سواء قلنا بالكلام النفسي او لا **والعجب** ممن قال بذلك وان سماه الفضلاء والكذب هو الخبر فاذا لم يدل الكلام النفسي بل يعترف باختصاص الكلام في اللفظ كما هو المعقول فكيف يكون ارادة المعنى النفسي سببا لصدق الكلام مع مخالفته ظاهر الواضح وان قال بدلالة وجدانا لان التطبيق خلاف الوجدان والكذب من صفات اللفظ دون المعنى كما اشير اليه لا بان الكلام النفسي هو ما يبدو من ظاهر الكلام من المعاني المعقولة لا كما يخطر بالبال عند الكلام فالتورية لا يتوقف على الكلام النفسي الباطل لانا نقول سلمنا ذلك مع وضوح فساده ضرورة المقتضاة الالتزام بثبوت قضيتين معقولتين في ضمير المتكلم عند التورية احديهما الكلام النفسي على المعقول بدا لا خرى التورية التي هي معقولة اخرى غيره لكنه غير محتاج اليه وجدانا انها فرارا عن الكذب ازمن الواضح البديهي كون القصد والكذب من صفات الكلام اما اللفظي كما هو الحق واما النفسي كما يزعم المجادل واما الذي هو خارج من محل هذا الكلام فلا دخل له في كلا هذين الكلام فوجوده مستدرك لا يحتاج في تحقق عنوان القصد والكذب بداشا فلا وجه لوجوب مراعاتها عند الضرورة نعم لا باس بوجوبها تعبدا شرعيا لكنه حسبما قلنا يحتاج الى دليل ولا باستاذه حديث رفع الضرورات بعد ما عرفت **والحاصل** ان وجوب التورية يحتاج الى دليل يدل ولا يقتضيه ما قاموا عن ان الكذب حرام لا بداشا الا عند الضرورة ولا ضرورة الا مع امكان التورية لكونها صدقا فاعدا كلامه على ما يقتضيه القواعد المعقلية واما الادلة المقلية فقد استدل شيخنا العلامة بطائفة من الاخبار على صدق التورية بقوله وهذا يدل على سلب الكذب عن التورية ما ورد في الاحتجاج انه سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل في قصة ابراهيم بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال عليه السلام ما فعل كبيرهم وما كذب ابراهيم قيل وكيف ذلك فقال انما قال ابراهيم ان كانوا ينطقون اي ان نطقوا فكبيرهم فعل فان لم ينطقوا فلم يفعل شيئا فما نطقوا وما كذب ابراهيم وسئل عن قول الله تعالى انها لبقرة لا ذلول تثير الارض فقالوا لم سروا بوسف من ابيه وسئل عن قول الله عز وجل حكاية عن ابراهيم ان سقيم قال ما كان ابراهيم سقيما وما كذب انما عنى سقيما في دينه اي مرتابا والمستطرفات من كتاب ابن بكير قال قلت لابي عبد الله الرجل يسأذن عليه يقول الجارية قولي ليس هو ههنا فقال ليس عليه شيء ليس يكذب فان سلب الكذب صنو على ان يكون الشارع بقوله ههنا موضع خال من المدار انه لا وجه له سوى ذلك ودونه خرط القتاد للسبب الاول ان واحدا من الصحابة يحب واحدا الخوف على نفسه في باب الطريق اعدا المحبوب فانكر الصاحب انهم حلفوا وحلف لهم انه اخوه فلما ان النبي صلى الله عليه وآله صدق المسلم اخ المسلم الى غير ذلك مما يظهر من ذلك شيء مما يظهر من ذلك ما مر من معاني الاخبار ربما يستدعي عن ذلك ويدعي فربما قال سمعنا بعبد الله عليه السلام يقول انتم اعلم الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلام تتصرف على وجوه فلو شاء انسان ان يتصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب **قلت** الظاهر المتبادر منها في بادي النظر وان كان ما هو ذكره الا انه عند دقيق النظر لا يصلح منها للاستناد به في المقام بل كلها قاصرة عن افادة ذلك دلالة وحجية اما الفقرة الاولى مما في الاحتجاج هي قوله عليه السلام في تفسير قوله بل فعله كبيرهم **فنقول** ان الامام عليه السلام اراد ان يبين ان في قوله تعالى نوع انكاب لخلاف الظاهر جهتان حاصل كلامه يرجع الى ان قوله ان كانوا ينطقون شرط للمقول بل فعله كبيرهم لا للقول فاسئلوهم كما يقتضيه الظاهر لا بد على تفسير الامام عليه السلام يكون هكذا بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون فاسئلوهم فارتباط المسؤل به لبيان تحمل جملة معلق عليه في البين في كلام الله تعالى الحاكي عن كلام ابراهيم عليه السلام في القرآن اكثر كثير وابن هذا من التورية واما الفقرة الثانية والثالثة فظاهرهما وان كان هو التورية ايضا الا انه لا مانع من حملهما على تفسير البطون فيحتمل ان يكون تفسير الامام عليه السلام مبنيا على مراعاة البطون التي لا شأن لنا في بيانها فلا يكون معنى ما ذكره الامام عليه السلام تفسير الآية بالباطل مع بقائها على ظاهرها فلا ضير فيه سوى ان ورود الكذب في كلام الخليل والصديق على تقدير ما ورد في بعض الاخبار من ان الكذب في بعض المقامات احلى من العسل غير مناسب واما ما ذكره ابن بكير فذلك انما على سلب الحكم الظاهر من دلالتها على سلب الموضوع وهو تنظير غير مناسب لخاصية ضرورة ان سلب الموضوع منا مبني على الاضطرار والتقدير المخالف للاصل بان يحمل قوله ليس هو ههنا على مكان خاص وهو خلاف الاصل المقتضي الاخذ بظاهره حملا على الكذب المتابع دون الحمل على موضع خاص حتى يكون تورية فلم لا يبقى على ظاهره ويحمل على الكذب المتابع واما قوله عليه السلام في مسألة ابن مسلم اخ المسلم فهو توجيه من رسول الله صلى الله عليه وآله في كلامه لا انه اراده هو من الحلف فقال للسائل صدقت وذلك نظير قول الطائي في جواب الامير حين قال ما بالها علمك احلك على الادهم الاشهب مثل الامير يحلى على الاشهب

فلا اشعب بالتنا الى الرواية الاخيرة فهي مسوقة لبيان ما لم نجد جوابا عن بعض السائلين عنهم عليهم السلام بما لا يطلع عليه كغيرهم الا الفقيه العارف بمرامهم كلماتهم وكما سئل عليه السلام بالنوبة ابدا مع احتمال كون المراد بصرف الانسان كلامه كيف شاء التلطف والطفرة في الكلام عن المقصد المتوقى بها الى مقصد اخر والحاصل ان امثال هذه الاخبار ليست صريحة في النوبة بل هي كما هو ظاهر حسبما عرفت ثم بعد تسليم الظهور وادعاء القطع فغايتها الاعزام لان المسئلة علمية والمسائل العلمية خصوصا الفقهية منها لا تثبت بالاخبار الاحاد ضرورة ان تحصيل مضامينها امتثالي لكلام نفسي اذ اثبات الحكم يتوقف على موضوع الصدق وكلامها خارج عن الحكم الشرعي فلا يثبتان بالاخبار الاحاد نعم لا مضايقة في ثبوت حكم الصدق وعدم الحرمة عند الضرورة وهو مما لا خلاف فيه فكان تتبع

بلغة اختلفوا في مدلول صيغة افعل ما يجري مجراها على اقوال منشؤها تخيل الكلام فيه بتدعي بتقديم مقدمات

المقدمة الاولى استعمال الصيغة في الطلب والفور في معان عديدة **منها** الوجوب وهذا الاستعمال في غاية الكثرة في الكتاب والسنة وادار الموالي بالتسبة الى العبيد اكثره على هذا المنوال الا انه يشكل من جهة ان المفاهيم مسوقة لبيان ما استعمل فيه الصيغة عرفا ولغة والوجوب بمعناه اللغوي وهو الثبوت ولا ريب في عدم استعمالها فيه ابدا وان ارتكبه المعنى المصطلح في لسان الاصوليين الذي جشفا دمن نظرهم للواجب كون الفعل مما يستحق فاعله المدح والثواب تاركه الذم والعقاب فكذلك لان الصيغة لم تستعمل في صيغة الفعل ابدا وقد يذب عنه بان المراد بالوجوب هنا هو الايجاب بما عبر واعنه بالوجوب بلحاظ حده لغايتها الا بالاعتبار فانا لا امر الحاصل بالمخارج ليس الا طلب الفعل وهذا اذا نسب الى الآمر باعتبار صدوره منه يسمى ايجابا واذا نسب الى الفعل باعتبار القيام به يكون وجوبا فهو في نفسه امر واحد بسيط وبهذا الاعتبار عبرنا عن الايجاب بالوجوب فيكون الايجاب كالالزام والالتزام حسبما عرفت من المعاوضة بين الناقل والطارئ على الاستعمال فكيف يكون مما استعمل فيه الصيغة وما ذكرناه سابقا من ان الموضوع له والمستعمل فيه ربما كان الزاما على الخصم ثم ان الفرق بينهما بمجرد الاعتبار ايضا ليس بشئ لان الايجاب عن مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وتغايرهما امر واقعي وليس بمجرد الاعتبار كما لا يخفى والتحقيق ان يقال ان المراد بالوجوب الذي استعمل فيه الصيغة هو الطلب المؤكد البالغ حد المنع من النزاع ضد الغير البالغ منه الحد المذكور فان الطلب وان كان امرا وحدانيا بسيطا الا انه يختلف بالشدة والضعف مراتب مختلفة ومنشئ قلة مرتبة الطلب هو الغير البالغ حد الحتم ندبا وهو ايضا باعتبار الشدة والضعف مراتب مختلفة ومن هنا اختلفت مراتب المستحبات بالتاكيد على ما لا يخفى وكل مرتبة لا يرضى معها الطالب بتركه فيكون وجوبا ولها ايضا مراتب مختلفة بعضها فوق بعض ولذلك يحصل الاختلاف في مراتب الواجبات ويكون بعضها اهم من الاخر **والحاصل** ان معاني الصيغة حال استعمالها في الوجوب هو الارادة الحتمية المتاكدة المقرونة بعدة الرضاء بالترك وهذا تمام الاشكال نعم ربما الاشكال نعم ربما الاشكال في ان دلالتها على المنع من النزاع بالمطابقة او الالتزام والمتفق ظاهرا هو الاكثر هو الثاني وصريح الفوائد ان المعصول هو الثاني وفيه ان الاول ومبنى الوجوه هو ان مدلول الصيغة هل هو الطلب المقيد بالحتم والمنع عن النزاع او الطلب مع الحتم والمنع وعلى الحتم فعلى الاول تدل عليه بالالتزام وعلى الثاني بالمتفق وعلى الثالث بالمطابقة والاولى مخدوش عليه بوجوه منشائه ما توهمه من ان التعهد بالبيان التزامي غير معتبر ولذا لم يستدل القائل بوجوب المقدمة بتوقف الصدق والاجزاء وفساد المنهي عنه بالتبادر ونحوه مع ان التعهد بالبيان هنا يكشف عن الثالث وهو كون الصيغة موضوعة لصفة الحتم والمنع من النزاع دون الطلب المقيد بهما وبه يظهر ان الخلاف في المدلول المطابقي يرجع الى الخلاف في الملازمة بعد الاتفاق على المعنى الموضوع له فهذا هو الذي لا ينبغي ان يصرح فيه للفساد بعسر بل تعذر طرق الوضع والمسائل اللغوية كلها من هذا القبيل لان الخلاف فيها انما نشأ من الخلاف في الملازمة فمن يقول بوجوب المقدمة مثلا يفهم الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته ومن لا يقول به يفهم عدم الملازمة فالخلاف في الملازمة فالخلاف في مقدمة الواجب انما نشأ منها هو في ثبوت المدلول الالتزامي بعد الفراغ عن المدلول المطابقي واما في المقام فمنشأ الخلاف فيه هو الخلاف في المدلول المطابقي فان القائل بانها للندب يدعي كونها موضوعة للطلب الغير البالغ حد الحتم والمنع من النزاع والقائل بانها للوجوب يدعي انها موضوعة للطلب البالغ خاصة ولا للقدر المشترك بينه وبين البالغ وهذا مثل الخلاف في المفاهيم فانها ايضا مدلولات التزامية الا انه النزاع فيها انما نشأ في مطابقة المعلق بالشرط والوصف فمن يقول بالمفهوم فهو يدعي انه موضوع للتعليق على العلة الخاصة ومن لا يقول فهو لا يقول بذلك ويقول انه لا يدل على الاكثر من التعليق المطلق الموجودة في العلة واحد الاسباب وهذا اصل مطرد في المدلول الالتزامي فان رجع الى البحث عنها في المطابقة

جاز للمستمع

فی ذکر المعانی التی تستعمل افعل فیها صیغة افعل فی العرف واللغة

جاز التمسک بها بالبشارة وغیره من طرق الاقناع وان رجع الی البحث عن الملازمة بعد الاتفاق علی الملازمة بشرکان المرجع فیه هو الوجدان والبرهان دون البشارة وغیرها من اهل اللسان فافهم ومنها الارشاد وهو بابه فی غایة الکثرة فی الکتاب والسنة وایات القرآن والعترة ومنه قوله تعالی واشهدوا اذا تبایعتم ومن بحالکم وقوله واشهدوا ذوی عدل منکم وجمیع ما تعلق بابواب المعاملات من اجزائها وشروطها وجمیع اوامر الصناع والوقائع والاطباء الی غیر ذلک ثم ان کون الارشاد انشاء معانی الطلب علی حد سائر الانشاءات المغایرة لترکب القصور والتجری ونحوها فیکون قسیما للطلب او قسما منه قسیما للوجوب والندب واخبارا محضا عن المصلحة فیکون الامر مشترکا فی الخبر کما ان الخبر قد تستعمل فی الانشاء کصیغ العقود ونحوها وجوه واقوال والذی لاح لی من بعض الخبیر فی بعض کلامه هو الاول حیث قال ان العاقل لا یکون طالبا الا ما هو مقوض الیه واقعا مع ان الامر الارشادی قد یتعلق بما هو مفوض الامر وهو ظاهر کلامهم ذا تعداد معانی الامر لان قضیة المغایرة ان یکون الامر الارشادی مباینا لها وانقل عن بعض انه قسم من الطلب الغیر الالزامی اکثر مغایرة للامر الندبی بان مصلحة الندب مما یرجع الی الاخرة بخلاف مصلحة الامر الارشادی فانها راجعة الی الدنیا وصریح بعض وظاهر غیر واحد انه بحض الاخبار عن المصلحة الداعیة الی الامر فیکون الفرق بینه وبین الوجوب وسائر الانشاءات ان فرق فی الاخبار عن الانشاء **اقول** اما القول الاول فلا بأس بالاعتداد به برهانا لکنه لا یجدی اثباتا اما الوجدان فواضح اذ الوجدان قاض بمغایرة قسم من الطلب واما البرهان المذکور فیقبل **اولا** انه معارض بمثله اذ کما ان العاقل لا یطلب بغیر غرض کذلک لا یرشد الی المبغوض **وثانیا** ان مصلحة الفعل والارشاد الیه مما یصلح ان یکون داعیا الی الامر والعرض یکون الوجوب بالذات راجعا بالعرض فلا مانع من تعلق الطلب بالمبغوض قوبلا الی محض الارشاد **وثالثا** ان ذلک مبنی علی القول بالکلا النفسی ثم علی القول به امکن ان یقال ان الارشاد انشاء مستقل کسائر الانشاءات واما علی المختار من انه لیس فی نفس الامر شیء سوی الارادة وان المقصود من ذکر الصیغة لیس الا اظهارها والاعلام عنها لاغراض کان سواء کان ذلک لنفس المحبوبیة للفعل او المحبوبیة للمأمور به او لجهة خارجة من نفسه ونحوها فلا کما لا یخفی واما القول الثانی وهو الفرق بملاحظة مصلحة المأمور به من حیث کونها دنیویة واخرویة ففیه **اولا** ما یلزم منه خروج اطیعوا الله واطیعوا الرسول ونحوهما من اوامر الاطاعة عن کونها ارشادیة ودخولها فی الاوامر الشرعیة لان المصلحة الباعثة الیها کلها راجعة الی الاخرة مع ان کونها اوامر ارشادیة مما لا ینبغی الاشکال فیه ویلزم ان یکون ما تعلق من التکالیف بالمآکل والمشارب الضاره او الافعال الموجبة لبعض المفاسد الدنیویة من نحو البرص والجذام والفقر والعلالة وما شاکلها من المضار الدنیویة کلها اوامر ارشادیة مع انها جلا بل کلا امور یقبح صدورها ان امکن مصالحها راجعة الی الدنیا ولیست من الارشادیة التی جعلوها قسیما للوجوب والندب فلما مغایر الارشادی ما کان المصلحة الداعیة مصلحة دنیویة فاسدا وعکسا **وثانیا** انه لا یتم فی الاوامر الغیریة ضرورة انه یلزم علی ذلک ان یکون الاوامر الغیریة کلها ارشادیة وهو باطل بالضرورة لان اوامر الوالی کلها اوامر مولویة معتبر بها الاطاعة ولیست کاوامر الاطباء مثلا وفی بعض الارشاد الی غیر المأمور به فتأمل جیدا فی خصوص الاوامر الشرعیة دون غیرها ولعله لاجل التعمیم فتدبر بعضی ما کان مصلحة الامر راجعا الی المولی دون المأمور فان هذا التعریف یصلح میزانا للفرق بین الارشادی وغیره فی خصوص الاوامر الغیریة لکنه لا یصلح میزانا للفرق فی الاوامر الشرعیة فالفرق فاسد من وجهین مع ما سیأتی من هذا ویمکن الذب عن الاول بان دعوی بطلان اللازم مصادرة اذ لا مانع من جعل اوامر الاطاعة اوامر شرعیة ونفسیها اوامر ارشادیة مما لا بأس به اصطلاحا ولا اعتبار به وهو الاخرج بلا مخرج **والحاصل** انه یمکن جعل الفرق بین الامر الشرعی والامر الارشادی بما ذکروه حاصلا ان کل امر من اوامر الشارع سبق لاجل التبلیغ الی ما لحاظه فهو امر شرعی یعتد به فی وضع الشرع لاجله سواء کان بلا واسطة او بواسطة المفاسد الدنیویة فیها کلا او جلا فطرأ الی المفاسد الاخرویة واذا کان المقصود مما لا یعود الی الاخرة اصلا کبعض المفاسد الدنیویة التی لیست مستحبة کما مر فی الشرع لکنها متعلقة للامر الکتاب والسنة مثلا مثل قوله تعالی فاشهدوا شهیدین من رجالکم ونحوه مما لا یترتب علی مخالفته سوی فوت الغرض الدنیوی فهذا امر ارشادی او بهذا الغرض مندرج فی الارشاد الی المصلحة الدنیویة التی هی خارجة من مقاصد الشارع الباعثة علی وضع الشرع ولو کان مما یعود الیها نفس او امر شرعیة سواء متعلقة بالمفاسد الدنیویة بدلا عما اراد من المصلحة الدنیویة ما کانت فحصر المصلحة الدنیویة عبرها یدفع الی الاخرة ابعد الظاهر ان اصطلاح العلماء قد جرت بهذا ویدفع من کل ما قیل فی تعریف الارشادی لان کون المطلوب انتظام امر الارشاد بما مما لا یطول بها حد تام هو مبنی علی ان یکون الفرق بین الارشادی وغیره شیئا راجعا الی صفة الوجوب والندب من ثبوت العقاب

وعدم كما سنعرف ذلك ومن سوابح شيخنا العلامة رفع الله مقامه ولا مشاحة فيه وكأنه يجعل ان اصطلاح جديد ظاهر في ان الغرض كلهم اجلهم جعل الارشادي شبيها للوجوب التنزيهي لا شيئا منه ولا يشك احد منهم في كون المبعد اقتضائيا ترغيبيا وكذا سائر الامر الشرعي الملحوظ فيه فوائد الاخرة بالاستقراء ومعها في الغرض المذكور بهذا البيان لاختصاص ذلك بهذا خصوص من الاوامر الشرعية دون غيرها كما ان الغرض بملاحظة عود المصلحة الى المأمور به الآمر لا يتم الا في الاوامر العرفية فلا وجه لجعل هذا الغرض بين الارشادي وغيره بالاول في الاوامر الشرعية وبالثاني في الاوامر العرفية كان حسنا سليما من جميع المناقشات فافهم واما الغرض الثالث فهو ايضا بعيد عن ظاهرهم فان الامر الارشادي عندهم قسم من الانشاءات وقياسه باستعمال الخبر في الانشاء كالدعاء بالحل اذا المدار في امثال المقام مساعدة اهل اللسان وجريانهم على استعمال كذا ولم يثبت مقتضى استعمال الامر في صرف الاخبار على ما هو المتصيد عندهم وان صرح به في تفسير الجلالين في بعض الايات القرآنية لكن اجتهاد مردود عليه وعلى من حذا حذوه فانه بالخطأ الفاحش اولى من التصحيح والتصديق مضافا الى ان مقتضى هذا الغرض ان يكون قولهم لم يستعمل الا للطلب مردودا واما الهامهم من الجمل الخبرية التي سيقت لبيان الحكم الشرعي ارشادا بدعوى انها مستعملة في الانشاء فاسدة لانها لبيان الاقاصر الان كلامنا على الحكم الشرعي مع بنائنا على اصالة ارادة ما استعمل فيه اللفظ واثم من ان يلتزم فيها بالتجوز الغير الثابت ويمكن توجيه هذا الغرض بما يرجع الى الغرض المتقدم لكنه لا يخلو من تكلف اجتهادي معارض بنص الفاضل بهبهاني المتكلم على تقديرات يكون الارشاد مباينا للوجوب والندب وشبيها لهما واما على تقدير كونه شبيها منهما بان يقسم كل من الاقوال الاربعة الى الارشادي وغيره كما عليه شيخنا العلامة فهو خارج عن موضوع البحث اذ المقام مسوق لبيان استعمال الامر والارشاد بالمعنى المذكور ليس معنا مغايرا للوجوب والندب حتى يستعمل تارة هو وتارة منهما لا بأس بالاشارة الى ما يترتب عليه من بعض الفوائد المهمة **فنقول** ذكر للغرض بين الارشادي بهذا المعنى وغيره وجوه **احدها** ان الارشادي ما لا يترتب على موافقته ومخالفته شيء من الثواب والعقاب في غير الارشادي ما يترتب عليه ذلك **الثاني** ان الارشادي ما يكون المصلحة الداعية للامر حاصلة في نفس الفعل فانا موجودة قبل الامر بمعنى انا لا نريد بذلك الفعل بعد ذلك تلك المصلحة وان لم يأمر به آمر ولم يأته بداع الى الامر وليس ما كان المصلحة فيه موقوفة على الامر **الثالث** ان الارشادي ما يكون المصلحة الباعثة للامر فيه معلومة للمأمور قبل الامر والشرعي ما لا يكون كذلك ونقل الكل نظرا **اما الاول** فلانه وان صح الاتيان بفعله بالتمام لا بالمحدد به لا يمتاز حقيقة كل منهما عن الاخر **واما الثاني** فلانه يلزم منه ان يكون الاوامر التوصلية كلها ارشادية لان المصلحة فيها قائمة بنفس الفعل وتحصل للآتي به بنفس الاتيان ولو لم يكن الداعي الامر بل ولو لم يكن ما موالبه دعوى انات فصد القرب موقوف على الامر فلا يمكن التعبد به بعد سقوط الامر لا بحدوث مصلحة الفعل التي هي قبل الامر به بعده مدفوعة عنها ان مصلحة التعبد ليس مصلحة الفعل المأمور به الداعية الى الامر به والا لم يكن توصليا اذ التوصلي ما لا يكون متوقفا على قصد القربة فلا يكون موقوفا على الامر بها وذلك كاوامر الدين فان مصلحة الامر به خروج العهدة عن حق الغير وفراغ الذمة عنه يحصل بالاداء وان قرن بقصد الامر بها ومن ذلك لا يساعد الفاضل على كون الموصلي واجبا شرعيا كما لا يخفى **واما الثالث** فيلزم منه خروج اكثر الاوامر الارشادية كما غلب على الاطباء عن كونها ارشادية وصيرورتها الواجبات الشرعية المطابقة لحكم العقل كوجوب شرب الدواء بعنوانها الاولي الارشادية واصطلاحهم لا يساعده عليه بل وان كان قد يطلق عليه في لسان من لا همه الا ذلك بل عن بعض تفسير الامر الارشادي بخصوص الاوامر الواردة في المستقلات العقلية وان ما عداها من الاوامر كلها غير ارشادية وهو كلام خال عن التحصيل حسبما عرفت فكيفما كان فالوجهان الاخيران فاسدان احدهما عكسا والاخر طردا وعكسا والذي يسهل ان يكون جعل الغرض بحيث يكون جامعا لجميع الاوامر الارشادية بأسرها كلها عالم المصلحة فيها قبل الامر وان لم يعلم على ما يقتضيه النظر في المقام وبهذا عاد الغرض الخاص والعام هو ان الارشادي ما سيق للنصح بمعنى ان الغرض من الامر به هو حصول النصح كسائر الاوامر المسوقة لاغراض اخر مثل الامتحان والتسجيل والتهديد ونحوها فان سيق الامر للنصح فهو ارشادي سواء كان الفعل المأمور به محبوبا للآمر نفسه بقاء وبمنوعا لذلك فقد ينتفي مصلحة الارشاد الى الفعل المبغوض للآمر كما اشرنا اليه سواء بلغ حصول النصح مرتبة لا يرضى بتركه الآمر الناصح كاوامر الاطباء عند اولم تبلغ تلك المرتبة فهو ايضا كثير ينقسم الى الوجوبي والندبي وقد يجتمع جهتا الشرعية والارشاد في امر واحد بحسب اختلاف الامر بها كما اذا كان الفعل محبوبا للآمر بها فانه يأمر به من النصح والارشاد وملاحظة ارشاديته باعتبار محبوبية الفعل عنده وملاحظة امره باعتبار محبوبية الفعل عنده فيكون داعي

فى ذكر المعانى التى استعمل فيها افعل فى اللغة وصيغة الامر فى العرف

الامر ان الارشادى بمجموعه الفعل الآمر به نظرا حكى عن السلطان فانه انما الاوامر الشرعيه كلها ارشاديه فانه ما من امر منها الا وفيه مصلحة تعود الى المكلفين فامر المولى انما هو لتبليغهم بانها انما الطاعات لمصالحها والمعاصى لمفاسدها ثم ان هذا الجهل يكون ارشاديا ومن جهة مجموعه نفس الفعل له ثم يكون شرعيا وبهذا الاعتبار يترتب عليها الثواب والعقاب فتعريفها الارشادى كما فى تعريفها بما لا يترتب عليها الثواب بل مما ذكنا علم ان تعريفهم بما تعود المصلحة الى الآمر ممنوع جدا ثم ان التقسيم بين الارشادى وغيره عموم من وجه فانا قسنا الاوامر الى **قسم منها** ما علم فيه عدم مجموعه الفعل الآمر به هذا البس فيه الا الحث على الفعل والارشاد ومنه اوامر الطبيب كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم ومن

المشترك الجامع الذي هو الملاحظ المعاد في المتعدد جزء والا لكان اسم جنس لكان وضعه عاما والموضوع له عاما وقد مر
الخلاف فيه وجدوا في لغة العرب ما تغير من الالفاظ واعتبر الاستعمال في الجزئيات والمعاد في الخارجية بحيث لا يمكن الانتزاع
فيكون لازمه ان موضوع مستعمل على ان يكون مشتركا بينهما وكما الالتزام بالخصوص والجاز بجعل الموضوع لبعضها خاصة لعدة
الترجيح الجائي الى ابداء قسم خاص في الاوضاع وهو كون الوضع عاما والموضوع له خاصا فمن شرط دوام الاستعمال في الجزئيات وعدم
الاستعمال في المعنى المشترك وجه اشكال ثبوت هذا الاستعمال للصيغة فكيف يسوغ لعارف ان يطلب بها مسلك مادة الطلب وما
الامر الا الوضع للمعنى المشترك مع كون وضعها وضع البقية وانها معاد في الطلب بقيت عن قيد على الوجوب والندب فكيف تصح
استعمالها في المعنى المشترك تذب عن هذا بامكان الاستعمال في حال عقلة الامر عن خصوصية الوجوب والندب فيامر الشيء
ويريد به الطلب من غير ملاحظة وجوبا وندبا فيه مع عدم امكان حصولها في اوامر الشارع انما هو على القول بكون الطلب
غير الارادة انه يمكن ح عدم التفات الامر الى الرضاء بالترك وعدم رضاه بكون الطلب الذي هو بنفسه انشاء بالامر معنونا بنفسه انشاء خاصا
من حيث هو لوازم الارادة وسائر الكيفيات النفسانية المتعلقة بالفعل المامور به من المحبوبية والمبغوضية ونحوها فلا مانع من تعلقه
حين الامر عن ذلك المامور به فضلا عن الرضاء به وعدم الرضاء واما على القول بانه عين الارادة المتعلقة به يكون الوجوب والندب
عبارتين عن شدة وضعف حسبما مر في بعض التحقيقات السابقة فلا يتسوق رفع الفضلة عن تركه وعن الرضاء به تركا لا يخفى ويمكن حسم
مادة الاشكالين بارجاع الاستعمال في الوجوب والندب الى قسمين في الاستعمالات الخارجية الى المعنى الدال والمدلول
بان يستعمل الصيغة في جزء الوجوب وهو الحتم المشخص بالوجوب من الطلب من غير ان يكون التقيد والتشخص بالوجوب
والندب داخلا في المستعمل فيه فان هذا النحو من الاستعمال كاف في الوضع للمعنى المشترك اي جعل آلة لملاحظة الجزئيات والا
لم يصح الوضع للوجوب والندب ايضا لعدة استعمال الصيغة في مفهوم الندب **والحاصل** ان المستعمل فيه ان كان هو الطلب
الوجوبي الخارجي في ضمن الوجوب لا الندب من غير اعتبار الوصفين كسائر المشخصات الذين مر انهما في الاستعمالات من الاضافة الى
الطالب والمطلوب منه فلا مشاحة في امكان الصيرورة الى الوضع للمعنى المشترك مع مساعدة الدليل كما سنا في ذلك كون وضعها
عاما والموضوع له خاصا نظير القول بالوجوب حرفا يجري كذلك على امكان وجود المعنى المشترك في ضمير المتكلم لكونه من الاضافات
ولا يحتاج الى ذلك لو كان الموجود الخارجي خصوص الافراد من الوجوب والندب لان كلا منا اخر معهم في المقام بانا نسلم
عدم في الادلة فهم كما ستقف عليه الهادي **المقدمة الثالثة** في تحرير محل النزاع وهو على وجوه اشار اليها المحقق
القمي **احدها** ان الصيغة الصادرة من العالي هل هي حقيقة في الوجوب ام لا **ثانيها** ان الصيغة مع قطع النظر عن صدورها من
قائل هل هي حقيقة في الوجوب ام لا **ثالثها** ان الصيغة كذلك هل يفهم منها كونها للامر بها ام لا بان يكون المستفاد منها امرا بالوجوب
وعلو مرتبة الآمر **اقول** اما النزاع على الوجه الاول فممكن عند القائلين بان مطلق الصيغة حقيقة في الندب وعدم مطلق الطلب
بان يكون علو مرتبة الآمر معتبرا في استفادة الوجوب منها حقيقة او مجازا نظير الامر الواقع عقيب الحظر وكذلك على عدم
كونه للوجوب فانه لو كان مطلق الصيغة للوجوب فالصادرة من العالي طريق واحد هذا بالنسبة الى امكانه واما وقوعه فلانا
لم من كلماتنا الاصطياد بانكار ان قد يوجد استدلالهم للوجوب بذم العقلاء اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل الا ان الظاهر
كونهم في استدلالهم بذلك قاصدين لاثبات الوجوب لمطلق الطلب باعتبار كونه فردا من افراد مطلق الصيغة لا ان مسدة
من العالي ملحوظ في نظرهم كما لا يخفى واما على الوجه الثاني فواضح ايضا ويشهد عليه امور **احدها** ما سمعت سابقا من كلام
العلامة في النهاية حيث اعتبر العلو في مسمى الامر كما اعتبره في المادة **وثانيها** قولهم هل الامر صيغة مختصة ام لا فان القائل
من مختصرات تكون الصيغة مسندة ومراده منها جنسا وفصلا وبحسب سائر الخصوصيات كلازم ذلك اضافة العلو
فيها مضافا الى الطلب على حد اعتباره في المادة **وثالثها** ما ذكره من ان الصيغة هل تدل على الوجوب الاصطلاحي او لا فان
الوجوب الاصطلاحي لما كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم لا نعم لصدوره الا من العالي والا لم يكن كذلك فيدل على صدوره
من العالي واما على الوجه الثاني فمما لا اشكال فيه وضوحا لا يخفى فالنزاع الواقع بينهم هنا في الموضعين **احدها** كما انها على
الوجوب **وثانيها** على مرتبة الامر وعلوه اما دلالتها على علو الآمر فقد عرفت البحث عن مادته الامر عند نقل كلام المعالم
ان الحق عنده اعتبار العلو في مسمى الامر وهي الصيغة للدليل الاعادة ومن اراد تفصيل الكلام فليرجع الى ما حققنا هناك
واما دلالتها على الوجوب فقد اختلفوا فيها على اقوال الاجدر بنا التعرض لها وذكر ادلتها فنطلب الراجح الى الاكتب المبسوط المعمول

في المسئلة ومن جملتها ما نقله السيد عميد الدين عن بعض من ان الصيغة حقيقة في الايجاب دون الوجوب وذلك مبني على مغايرة الايجاب للوجوب اذ لو اتحدا في الواقع لكان المغايرة بينهما بصرف الاعتبار فلا معنى للتفصيل بينهما بصرف الكلام الى بيان ان المغايرة بينهما هل هي بمجرد الاعتبار ام مغايرة واقعية وقد نقل سلطان العلماء قدس سره عن والده ما حاصله ان وجه النظر الذي اورده على كلام من قال بانا لا نعقل مقام السؤال يدل على الايجاب دون الوجوب هو ان المغايرة بينهما اعتبارية فلا يعقل ثبات احدهما دون الاخر وظاهر بعضهم كما يشير اليه الفاضل المدقق الشيرواني وقفا عليهم ان دعوى الاتحاد غالطية من حيث ان الاشاعرة مبنى على اصلهم الفاسد من عدم اناطة الاحكام بالمصالح والمفاسد النفس الامرية والمعتزلة حيث نفى الفعل من حيث هو وبظهر ذلك من السيد عميد الدين بانه حيث قال بعد نقل القول المذكور وعلى ذلك مبني على اصل المعتزلة وكيف كان فالحق ما افاده المدقق فان الايجاب حسبما عرفت في محله المعبر عنه من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ومغايرتهما امر واقعي لا يجرد الاعتبار **وتوضيحه** هنا ان الوجوب بانه يعتبر بصفة الفعل المقتضية للايجاب كما عن المعتزلة وقد يعتبر كونه منبسطا على تمام المكلف كما عليه اصطلاح القوم وقد يعتبر بالمطلوبية والمحبوبية ونحوهما مما يرجع من الطلب والايجاب والالزام وبالجملة معنى يشترك هو ومغاير للايجاب الذي هو صفة الفاعل واما كون الاتحاد من مزاعم الاشاعرة كما ذكره الشيرواني فوجهه انهم بعد انكار الصفة في الفعل التي بها المعتزلة وتسموا الوجوب بها لم يجدوا سوى الطلب الصادر من الآمر ضمنوه باعتبار صدوره ايجابا وباعتبار تعلقه بالفعل وجوبا وهذه مغايرة اعتبارية بحتة فدعوى الاتحاد لا بد لها من انكار الصفة واجماع القرن الى الاعتبار المحض بخلاف المعتزلة المثبتين للصفة فانها مغايرة واقعية فلا يجاب قطعا مغايرة واقعية لان الصفة عندهم مقتضية للامر فيكون مقتضاه على كلا من عرفيه بصرف الاعتبار وانما قال السيد عميد الدين ان الفعل بها اي بالايجاب والوجوب مبني على اصل المعتزلة المفسرين للوجوب بصفة الفعل المقتضية للايجاب كيف كان فالمختار ما قاله لا كما توهمه بعض المحققين كما نقل عن بعض اعاظم العصر انها حقيقة في الوجوب بالمعنى الذي ذكرنا وهو الطلب المؤكد الذي لا يرضى تاركه بالترك ولا يعد الفعل الذي تعلق به الطلب الغير المؤكد واجبا بالوجوب بل بالايجاب وهو ما حقيقة في الطلب المطلق والفعل الذي تعلق به

الوجوب من حاق اللفظ حتى يتم النقض المذكور وانما قلنا ان اهل الشرع فالانصراف الى الوجوب غير معلوم بل ممنوع وانما

الثالث ان التبادر المذكور تبادر باطلاق والمغير من التبادر وانبات ان الوضع هو التبادر الوضع المستند الى حاق

اللفظ المعرى عن جميع القيود حتى التجريد لا التبادر المستند الى اللفظ باعتبار اطلاقه وتجريده عن القيود والخصوصيات وانصراف

الصيغة الى الوجوب انما هو من تجريدها وتعريتها عن القيد فسبب الانصراف اطلاق اللفظ وتجريده فوضع الكلام انما التبادر

كما يكون مستندا من الوضع كذلك قد يكون مستندا من الاطلاق فلا دليل هو التبادر الوضعي وهو الذي من علائم الحقيقة والثاني

هو التبادر الاطلاقي فان اطلاق اللفظ وتجريده قد يكون سببا لانسباق الذهن من اللفظ الى المعنى وذلك فيما اذا كان المطلق

فردان كان احدهما اعم بقيد وجودي فكانا لاخص مقيدا بذلك القيد الوجودي بان يكون عدمه فصلا للفرد الاخص

فاذا اطلق ذلك اللفظ ولم يذكر معه شئ اخر استفيد من تجريده عن ذكره كون المراد هو الفرد الخالي عن القيد وامثلته كثيرة

منها لفظ الملك فان المتبادر منه عند الاطلاق هو الملك المطلق التام المختص وما عداه من الوضاع والناقص والشائع لكنه

يحتاج الى التقييد بقيد يخرجه ما زيد عما عداه فلاجل خلوه عن ذلك القيد ينصرف الى المطلق التام المختص ومنها التعييني

والتخييري فان الوجوب التخييري يحتاج الى ذكر البدل فاذا لم يذكر معه البدل علم كونه واجبا تعيينيا فالتعييني مستفاد

من اطلاق اللفظ وتجريده من ذكر البدل وهذا واضح لدى المتأمل ومنها المقام فان صيغة افعل اذا كانت عند الاطلاق

منصرفة الى الوجوب الا ان منشأ انصرافها اليه هو تجريدها وتعريتها عن تصريح الرضاء بالترك الذي عدمه فصل الوجوب

هذا ويمكن ايضا ان يكون سبب التبادر هنا هو غلبة استعمالها في الوجوب وكان الوجوب فان المتبادر حينئذ الى

الوضع ايضا وقد يطلق عليه التبادر الاطلاقي نظرا الى كون اللفظ مجردا عن القيد والخصوصية الدالة على الرضاء وان كان

الاطلاق نادرا بل غير صحيح ضرورة ان التبادر مستند الى الاطلاق بل سببه من الغلبة واذا كان اللفظ مجردا انصرف

مجرد اللفظ لا بوجب كون التبادر اطلاقيا **وكيف كان** فغلبة الاستعمال من اسباب الانصراف الى الافراد الغالبة بلا اشكال

هذا اذا كان المعنى الذي غلبة الاستعمال من افراد المعنى الموضوع له فلو كان مباينا له خارجا عنه فيتوقف بالجاز الشهر

والمعروف فيه هو الاجمال لعدم الاعتداد بالانصراف الناشئ من الشهرة وغلبة الاستعمال والسر في ذلك ان غلبة الاستعمال

في المعنى المباين معارض بمثلها لغلبة استعمال المطلق في الحكم بالاجمال وهذا انما يتم لو كانا معتبرا لهما الحقيقة

وما شابهها من باب التشبيه المقيد بوصف الغلبة واما لو كان من باب التشبيه المطلق فلا وجه للحكم بالاجمال فان غلبة

الاستعمال تخ لا تصلح للمعارضة بشئ من الاصول اللفظية فيذهب الاكثر الى تعارض الحكم بالاجمال في المجاز المشهور

الاستناد للقول بالتشبيه المقيد في الاصول اللفظية وهذا بخلاف انصراف المطلق الى الافراد الغالبة فانه ناشئ عن

الغلبة الغير المعارضة باصالة الحقيقة بناء على ما هو المختار من وضع الالفاظ للماهيات المهملة عن الاطلاق فتجتمع بين مدلول

اللفظ وهي الحقيقة ومفاد الغلبة وهي الفرد الغالب فظهر ان غلبة الاستعمال في المعنى المباين ليس لها الا اثر واحد وهو الباقي

حال التعارض مع الوضع والاجمال فاذا تعذر منها حصل النقل بهجر المعنى الاول وفي بعض افراد المطلق بل بعامها مريد

الانصراف **والحاصل** ان غلبة استعمال الكلي في الفرد قد تكون سببا للاجمال فيختص على الفرد الغالب من باب القدر المشترك

فانه يجاز وقد تكون سببا للانصراف والفرق بين الامرين انما هو في كون الاخذ بالغالب في الاولى من باب الاخذ بالقدر المشترك

من باب الظهور الناشئ من الانصراف وبهذا يفترق من المجاز المشهور اذ ليس في الاحالتين حالة الاجمال وحالة النقل واما الانصراف

الى المشهور بحيث يعد من الظواهر فلا عند الاكثر خلافا لبعض فيحمل على المعنى المجازي كالمطلق على الغالب بالجملة فغلبة الاستعمال

سبب للانصراف الى افراد الموضوع له بلا اشكال وعليه فانصراف الصيغة الى الوجوب انما هو لغلبة استعمالها فيه والغلبة هنا سبب

للانصراف لان الوجوب من افراد كلي الطلب والموضوع له الصيغة يمكن ان يكون سبب انصرافها اليه كما يمكن الوجوب عن الندب

هذا غاية ما يمكن ان يقال في رد التبادر بدعوى الكمال نظرا الى كون الكمال سببا للانصراف فلنمنع السببية فيه رأسا والا لزم انصراف

الانسان الى الكامل افراده واشرفهم وهو خاتم النبيين ص وهكذا كل طبيعة الى الفرد الكامل منها وهو واضح الفساد وبعد الجملة

اللهم الا ان يراد من الكمال الذي الاستعمال فيرجع الى غلبة الاستعمال وهو اذا كانت سببا للانصراف الا ان الصيغة ممنوعة فان

غلبة استعمال الصيغة في الوجوب غير معلوم بل معلوم العدم واما ما ذكر من انه مستند الى الاطلاق بتقرير من وجوه التي

والتي سالا يخفى بعد الالتفات الى معتمد وهو انا لا نسلم الخالي من اطلاق اللفظ لا يكون الا في الامثلة المذكورة سابقا

وما شابهها

وان افعل وامثالها في الوجوب او الندب او مطلق الطلب في صيغة بمعنا حقيقة

وما شابهها من الالفاظ والا فليس المستفاد من اطلاق اسماء الاجناس مثل يضرب ويجلد الا
ماهو المتيقن المناسب لارادة الافراد
فليس الاطلاق سببا لانصراف اللفظ الى بعض افراد الموضوع له دائما بل قد يكون الاطلاق سببا لارادة العموم كما في
مثل وقد يكون سببا لارادة الخصوص اى بعض افراد المعنى المشترك الذى هو الموضوع له كلفظ الوجوب المحمول عند
الاطلاق على خصوص الوجوب التعيينى ولفظ الملك وما اشبهها فلا بد من ذكر مناط في الباب وبيان ما يصلح ان يكون
عن الاخر فنقول انه ينصرف المطلق الى احد الفردين او النوعين من المعنى المشترك مشروط بامرين **احدهما** ان يكون بين
احدهما تقيض بالاخر لاستحالة كما في مثل ان حضور صبيد المؤمنين وحضور صبيد الكافر متضادان فالتعيين بينهما انما هو
بامر بين وجود بين بين الايمان والكفر بخلاف الوجوب التعيينى والتخييرى فان مقابل الوجوب التعيينى هو عدم مقابل الوجوب
التخييرى المنتزع من ترك البدل وهكذا الملك التام الخالص والملك الشائع الناقص فان غيرهما انما هو الايجاب والسلب دون
التضاد ضرورة كون مقابل الملك التام الخالص هو عدم شوبه بشريك **وثانيهما** ان لا يكون الفردان الجامع بينهما قابلا
لان يكون مراد المتكلم في الوجوب التعيينى والتخييرى فانه اذا امر بعتق رقبة ولم يذكر شيئا اخر بل اطلق لم يجز حمل الامر
على القدر المشترك بين التعيينى والتخييرى بينهما فلا بد من حمله على التعيينى او التخييرى بينه وبين شئ اخر وحيث كان
الشئ الاخر محتملا احتاج الى البيان فلم يتبين وجب حمل الخطاب على التعيينى وهكذا الملك التام الخالص والشائع فانه اذا قال هذا الشاة
ملكك فلا بد ان يكون مراد المتكلم احد القسمين اما الملك التام الخالص او الشائع ولا يجوز ان يكون غرضه منهما لا لاستحالة ارادة الملك
سواء كان مشاعا او خالصا بل لا بد من ارادة احد القسمين وحيث كان الشائع محتاجا الى مزيد بيان ولم يبين وجب الحمل على
الخالص وهكذا الى سائر المقامات التى يصرف فيها المطلق الى بعض افراد القدر المشترك بحيث لا يطرد الاطلاق وهذان الشرطان
غير موجودين في المتنازع فيه اعنى الوجوب والندب ثم الشرط الثانى وهو بوجوده انما لا يعين لان يكون مراد المتكلم من
قوله اغتسل الجمعة والجنابة الاستحباب الوجوب فان جاز استعمال الصيغة في الطلب لكنه غير ارادته في الواقع ونفس الامر
بل لا بد من ارادة احد القسمين في الواقع وان جاز ارادة القدر المشترك منهما واما الشرط الاول فليس بموجود لان مقابل
الوجوب والندب تقابل التضاد لا تقابل التناقض وقد عرفت ان نقيض الندب هو الرضاء بالترك ونقيض الوجوب عدمه
فيندرج تحت القسم الثالث المذكور ليس الا وقد مر ان بعضهم ان يقول ان الوجوب هو الطلب المقرون بالمنع من الترك والندب هو الطلب
المقرون بذلك فيكون نقيض احدهما وهو الندب وجوديا عكس ما ادعاه المورد ومقتضاه ان يكون ارادة الندب
من الصيغة انكار المراد اطلاقا فان مستند ان الوجوب الى الذهن دليل على كونه مستلزما للمنع هذا مع ان الوجوب
امر بسيط وحدانى وكذلك الندب بحسب ما عرفت سابقا من ان الوجوب هو الطلب الحتم والندب هو الطلب الغير الحتم و
عرفنا ان المنع من الترك وعدمه والرضاء بالترك وعدمه من لوازم المرتبتين المذكورتين واعلم بسيطان لا مركبان
وان فصل الوجوب ليس امرا خارجا عن مفهومه وكذلك الندب بل امتيازهما كل منهما عن الاخر بانفسهما وحينئذ ما ذكرت
فكيف يمكن ترجيح احد المناطين المذكورين ثم لو قبل بتركيبهما بان المنع من الترك والرضاء بجزئين لماهية الوجوب والندب
بان يكون مثلا لفظ الصيغة على الرضاء بالترك وعدمه بالضمن امكن القول بارادتها نحن المجاز بعض المجاز في المنوعة كما
مر الا ان الورود عليه ملتزم به بل قائل بانحصار الوجوب من الصيغة ليس لغلبة استعمالها فيه
لعدم تحققها كذلك الوجوب لمنع التبادر فيه وكذا الى الاطلاق لعدم تشريفه هنا فان ذلك كما عرفت سببى وان يكون كلا
من الوجوب والندب مركبا من امرين وكانت الصيغة ان شيئين متناقضين بالاثبات والنفى تكون موضوعة للوجوب تارة
والندب اخرى وليس الحال كذلك حسبما عرفت مفصلا الكلام فيه مستوفى فاختصرنا بذكره الى الرضع ثم ومن الغريب ما
عن بعض حيث ان صاحب الحاشية ذهل عن اخر صرح بما مر من ان مبنى دلالة الوجوب من الصيغة انما هو لا انصراف حقيقة الطلب
وانما البرهان لانصراف الصيغة اليه حتى يرد عليه ما ذكر بعد كونها موضوعة للقدر المشترك بينه وبين الندب
مستدلا على ذلك بان هذا التبادر موجود وغير الكواشف الغير الحتم مثل الكتابة والاشارة اذ لا شك في انها تنصرف
الى الوجوب مع عدكونها من الالفاظ **اقول** ولعمرى انه من غرائب الكلام صدر عن هو لا الاجلاء العظام والمقام لانا لا
نعقل الانصراف في المعنى المبين لصلاح اللهم الا ان يراد منه الملازمة بين المعنيين اعنى السلب والوجوب دعوى كالتى ادعاها
على الملازمة بينهما وتبادر الوجوب من الكتابة فهو اعم من الشواهد على كون الصيغة موضوعة للوجوب لانها على تبادر اعم

الصيغة فينتقل منها الى صيغة الامر لتبادر منها الوجوب فالتبادر انما هو من الصيغة المنتقل اليها بالكتابة لا من نفس الكتابة
واما الاشارة فتفهم شيء والوجوب فيها مطلقا بل هو تابع للمقامات وقرائن الاحوال والا فاقصى ما فيها الى الرجحان
ممنوع وعلى فرض تسليم التبادر مستند الى الكاشف فتبادر المكتوب مما لا يرجع الى محصل معقول **قال** **قلت** **الأول**
قد ذكر بين التبادر الوضعي والتبادر الاطلاقي ثمرات منها ان التبادر الوضعي يأتي في النفي والاثبات في اسماء الاجناس
وكذا التبادر الاطلاقي فانه مختص بحال الاثبات خاصة فرق قولك الغائط لا تشرب منه ماء مثلا اذا كان انصراف الماء الى الماء الغدير
مستندا الى الوضع بعد التسليم على خصوص ماء الغدير وان كان من الاطلاق يرد التسليم على الجميع كذا قيل وفيه انه لا فرق في
ذلك بين الوضع والاطلاق اذ يجري الاطلاق مجرى الوضع ويرد التسليم على مفاد اللفظ مطلقا سواء كان ذلك من الوضع او الاطلاق
ومنها انهم اختلفوا في ان الزكاة لو تعلق بها الدين والوصية هل تملكها الورثة كالديون المستغرقة حتى لو تلفت
قبل الاداء لم يكن على الميت شيء او يتعلق بها حق الفقراء فيكون الميت مشغول الذمة بقدرها فتلف قبل الاداء بغير تفريط
ذهب الاكثر الى الاول مستدلين بان الزكاة لو لم تكن ملكا للورثة لما ورثوا ما يفضل عن الدين والوصية لان الميت لا يورث
الا ما كان ملكا له وقد ورثوا بالاجماع والنص فيكون ملكا لهم وبان الزكاة لو لم تكن ملكا للورثة لما جاز لهم التصرف فيما
يفضل عن الدين والوصية لان الزكاة لو لم تكن ملكا للميت لم يكن ملكا للورثة فيكون التصرف فيه تصرفا في مال الغير بغير اذنه
وهو حرام وبان الزكاة لو لم تكن ملكا للورثة لما جاز لهم الاكل من الغلات المتعلقة بها الزكاة لانه اكل من

في اوضاعها وكيفية دلالتها في الوجوب والندب ومطلق الطلب وفي صيغة افعل بمعنا حقيقة

امرك عبده بل بالاعتقاد مفتوح هنا لان الاصوليين اتفقوا من الامامية والامامية الطيبة واعتقادهم بالبعض معنى كما حققوه محل الصورة الثانية ما اذا شك فكونه من الوضع او من الاطلاق فذهبنا ان الاصل في المقام ان يكون اطلاقا او الاطلاق كما سمعت مبادرة عن الغير عن المعهود فهو بمعنا الاعتقاد ليس امرا وجوديا حادثا يحتاج في هذا الاصل وكذلك الوضع فانه امر وجودي حادث يحتاج في هذا الاصل ينتفي به والحاصل ان امارة الوضع سليمة عن المعارض اذ لا يجري الاصل في الطرف الاطلاق في هذا لكن التحقيق خلو المقام عن الاصل المتبع لان متفوكون التبادر اطلاقا كون الموضوع له هو الطبيعة الكلية المتبادر فعلى هذا الفرد المتبادر وضعيا فيكون الامر دائرا بين كون الموضوع له هو الكلي والفرد فامارة الوضع الفرد معارضة بامارة الوضع للكلي كما ذكرنا سابقا فلا اصل بينهما يرجح باحدهما على الاخر **الدليل الثاني** للخصم الثاني التخاطب والتفاهم بين على حمل الاوامر الشرعية الواردة في الكتاب والسنة على الوجوب بل شاع ذلك بينهم واشتهر بحيث يعد تاركه مخالفا لهم **والاول** الاستناد بفهمهم منها الوجوب لانهم من اهل اللسان وقد حققنا ان فهم اهل اللسان حجة ما لم يعلم قرينة على خلافه بل ولو كان الفهم ظنيا **والثاني** الاستدلال بانهم داوموا عليه في مخاطباتهم كونه انجاحا غالبا وقد علم الاطلاقات فهم منها الوجوب بالسلك كان من جهة القرائن المقالية او الحالية الموجودة في نفس الخطاب فلم يعلم كونه مجردا عن القرينة حتى يحمل عليه فيرد ان المراجع في احوالات الصحابة والمتبع في احاديثهم في المسائل الخلافية مجال ان مبادرة الوجوب عندهم لم يكن لاجل القرينة اذ لو كان لكان لاستندوا الى القرينة ولم يستندوا الى مجرد الامر فحيث لم يذكروا شيئا من القرائن العامة مثل قولهم فليحذر الذين يخالفون عن امره الخ وقولهم ما لك امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وامثال ذلك مما ورد عليه القرينة عامة على ارادة الوجوب من الامر على تقدير كونه للندب او للقدر المشترك فاذا لم نجد بحسن احتمال الا ارادة الطلب المطلق بشهادة القرائن على خلاف ذلك فنقدر ان الاصل يقتضي كون المبادر منه ذلك وقد دل على ان الاجماع المحقق المدعى في المسائل العلمية باعتبار افادته العلم عادة فتعتبر بحجة هنا ايضا والمنقول منه لا يعتبر في مثل المسائل الفرعية وكذا سائر الامارات الظنية التي قرر في الاصول مرارا موضوعا للاحكام ويكفي فيها بطلان الظن كما سبق في حصول الظن القوي من اجماع الصحابة والتابعين فكما ان يكون كذلك الظن الضعيف الحاصل من قول اللغة فكما يجوز التعويل عليها في اثبات الوضع اللغوي فكذلك يجوز التعويل على اقوال الصحابة في الوضع الشرعي بقي هنا شيء يخرج بذلك عن محل النزاع وان الكلام في المقام معد لاثبات المعنى اللغوي دون الوضع الشرعي وان كان اثباتا بالنسبة الى الاوامر الشرعية الواردة في الكتاب والسنة **ثم** ان هذا الدليل على تقدير الاغماض عن الدليل السابق بان هذا انما يوقف على انضمام استصحاب التبادر وذلك الزمان الى زماننا هذا وفي الاول منكر ذلك وهو المعتبر عندنا باستصحاب المفهوم فيحتاج ضم هذا الدليل الى استصحاب التبادر من زماننا الى زمن الشارع والا لا يفيد شيئا ودعوى الاجماع المركب بان وامر الشارع للوجوب وكلا الامرين المتماكسان بحسب الظن بضعيفة اما لاعدم القبول اما في الثاني فواضح واما في الاول فلانه لو كان الموضوع له في زمن الشارع هو المتبادر في الاعم فلا نسلم كون المتبادر في زماننا هذا هو المتبادر في زمن الشارع بعد وضع سابق من الوضع المستكشف من التبادر وذلك لعالم **واستدل** على الخصم بوجوه اخر لا حاجة اليها بعد ما ذكر الدليل القطعي على المدعى ولا فائدة معتد بها في ذكرها بعد ذلك فنذكرها بعد ذلك لا في ابطال دلالة الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الوجوب بل في اثبات كونه حقيقة في الوجوب بحسب اللغة فنقول ان ذلك يحصل باقامة الدليل على القول بالوجوب فان اثبات احد ضدين باستقاء سائر الاضداد ولكن القول بالطلب لما كان عبثا في كلام الحكيم جاز من هنا خروج الناس على دلالة الاوامر الشرعية على الوجوب من الحقيقة والمجاز لا باس بالغرض لذلك القاعدة للعرف فنرد من ذكرها بما سيذكر ويجيء ان شاء الله تعالى ان المقام مما هو مما يجري فيه الاوامر المذكورة ثم لا نقول قد حققنا سابقا في البحث عن المادة ان دلالة الاشتراك المعنوي من المجاز بما عتبار الاصل والغلبة ممنوعة وضعي فكيف بما ذكرها هنا بناء على ما ذكرناه هنا لان الحقيقة والمجاز لا احتاج الى ثبوت ملاحظة زائدة في الوضع فما يجاز الاشتراك المعنوي مع الاوامر المذكورة وكذا الواجب عموم المجاز في استعمال اللفظ في المعنى الجامع واما بناء على الوضعين فلا وجه لاحدهما من الاخر لان ضم دلالة الاوامر التي ذكرها مضمرة في وضعين احدهما ما لو علم انها كان موضوعة للقدر المشترك كان ملحوظا الواضع حين الوضع تعيينا او تعينا هو الجنس خاصة كان موضوعا للفرد كانا ملحوظا في الوضع لان الجنس هو الحصة المتحصلة لذلك الفرد فلو علم ان لفظ الخمر مثلا الموضوع لهذا السائل المعلوم وشك في انه هو او لطبيعة جنس السائل

لا حاجة الى النقل

او لحظ فيه ذاتا ما ولا يلاحظ الجنس خصوصية كونه من ذاك الصنف فلاحظ الجنس هنا بقيد والخصوصية الزائدة مشكوك فيها فتنفى بالاصل **ثانيهما** ان يكون هناك معنيان مشابهان وكان بينهما قدر جامع واستعمل اللفظ في كل منهما على سبيل الاستقلال فالاشتراك المعنوي هو مثل المقام على المجاز اذ لو كان حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر يلزم من استعمال اللفظ في المعنى المشترك عموم المجاز لانه حينئذ استعمل في القدر الجامع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو نوع من التركيب والشذوذ في الاستعمال لا يصار اليه من المعلوم اولوية المجاز الشايع الراجح من المجاز الشاذ النادر وبناء على ذلك خبر دوران الامر بينهما ويخرج بان الاولوية المذكورة في المقام مبنية اما على ثبوت ملاحظة جنس الطلب في وضع الصيغة وشك في لحوق خصوصية الوجوب بها او على ثبوت استعمال الصيغة في الطلب المطلق وهو الجامع بين الوجوب والندب اذ خبر دوران الامر بين المحذورين انما هو فيما لا يتطرق فيه شيء منهما **اما الاول** فلانا نسلم بادئ الرأي ان الواضع ان وضع الصيغة للوجوب لم يلاحظ حين الوضع تفصيل جنس الطلب بملاحظة واحدة وخصوصية الوجوب وهو تاركا للطلب بملاحظة اخرى مستقلا حتى يجري فيه الاصل المذكور بعدما يستفاد من ان وجوب هو الطلب المتضمن مرجوحا في بسيط لا يقبل التجزية **واما الثاني** فلانا نمنع استعمالها في القدر المشترك لجواز ان يكون وضع الصيغة وضع المبهمات اذ من شرط هذا الوضع ان يكون داعي الاستعمال في الجزئيات الحقيقية لا يوجد مستقلا في القدر المشترك ابدا والا لكان كاسماء الاجناس موضوعا عاما والموضوع له خاصا وقد تخلص من ذلك بعضهم بما سبق هذا القول بان استعمال الصيغة في القدر المشترك ليس على وجه الاستقلال حتى يناقض ذلك الوضع بما على تقدير تسليم الدلالة والمدلول بان استعمال الصيغة في جزء الوجوب والندب في الاستعمال الخاص هو حصة الطلب معراة عن خصوصية الوجوب والندب على النهج الذي استفصينا الكلام فيه في المقدمة الاولى **ولا يعد** هكذا استعمال في القدر المشترك هكذا بل هو بعين ذلك الاولوية المذكورة ثبوت الاستعمال في القدر المشترك على سبيل الاستقلال كما في اسماء الاجناس اذ فائدة عموم المجاز الموجب لترجيح الاشتراك المعنوي من المجاز انما هو مسلم اذا استعمل اللفظ في القدر المشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي استقلالا واما على الوجه المذكور فلا نسلم **وثانيا** ان هذا الضرب من الاستعمال غير ثابت الخارج اذ لا شاهد على انا استعملنا الصيغة في الوجوب والندب من قبيل تعدد الدال والمدلول بان استعمال الصيغة في حصول الطلب وخصوصية الوجوب والندب استفيدت من الخارج كما في علمت زيدا عالما بل من الوضع الجنس ومن مؤونة خصوصية الفرد وانها استعملت في نفس الخصوصية كما لو استعملت الوضع في خصوص المؤونة وادى بلفظ المؤونة لتكون كاشفة عن ارادة الخصوصية من لفظ الوضع وبالجملة منشؤ استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الوجوب والندب يحتاج الى شيء يدل عليه هو مفقود هنا ويخرج امكان استعمالها على هذا الوجه غير كاف في الاولوية كما لا يخفى ويرد عليه ان مقتضى اصالة الحقيقة ان يكون استعمال الصيغة في الوجوب والندب في الاستعمال الخاص جيء به على سبيل تعدد الدال والمدلول لا على وجه الاستقلال فمنشأ ان الاستدلال تماما هو بصدد اثبات الاستعمال في القدر المشترك لاثبات الوضع فلو ابتناء باصالة الحقيقة لكان دورا معترضا ظاهرا كما لا يخفى هذا لو رجع استعمال الصيغة في الوجوب والندب الى تعدد الدال والمدلول بان يكون الصيغة مستعملة في نفس الطلب ابدا بحد خصوصية الوجوب والندب من الخارج كما صرح به المتأخرون فانه مؤيد على صاحب المعالم رحمه الله فيما ذهب اليه من ان الصيغة حقيقة في الوجوب فقط واما ان استعمالها فيهما مع ارادة هذا الخصوصية فيحتاج فهم ذلك الى بيان المتكلم لان القرينة المخصصة للخصوصية لا تدل على انها اريدت من الصيغة ومن هنا يعلم ما في كلام صاحب المعالم حيث استدل على الخالفين بالاشتراك المعنوي كما حمل الفرار عن المجاز بان هذا كذلك فيما فر اذ يلزم منه ان يكون الصيغة في كل من الوجوب والندب مجازا اذ مثل هذا المجاز لا يسرح به المجاز وان فصلا من مقالات المتقدمين ويعد نظيرها قالوا في باب المشترك حيث قالوا ان استعمال اللفظ المشترك في احد المعنيين بملاحظة العلاقة الموجودة بينه وبين المعنى الاخر مجاز مع صحة ضرورة ان الاصل في الاطلاق هو الوضع كما بينا لا المجاز الا لاجل كثرة من الاغراض ونحوها فكذلك تلك النكتة الا بعد العلم بالبناء في الاستعمال وح فان علم من القرينة المعينة للمعنى المقصود استعمل مجازي كما في ما ابتنى استعماله على نوع علاقة مع صحة به يحصل به الغرض المسوغ للمجاز وان لم يعلم من القرينة المعينة اصل البناء واحتاج العلم به الى تفتيش المستعمل خرج ذلك عن قانون المجاز ودخل في المتشابهات فلفظ المشترك بين المعنيين لو استعمل في احدهما معينة بملاحظة القرينة الموجودة بينه وبين المعنى الاخر كان ذلك لغوا محضا وعبثا صرفا اذ لا يفهم من القرينة المعينة وهي القرينة المعينة الا ان المستعمل فيه هو المعنى الخالي واما كونه باعتبار الوضع وبملاحظة العلاقة المذكورة

للعلم

فی بیان ثمرة الخلاف فی المسألة

فلا یعلم الا ببیان المتکلم ذلک وهو کما تری مشابه من الاشتباه فافهم وتدبره ثم ذکر فیه جهات ثلث بینها بما هذا نصها الاول
ان مشکل صاحب المعالم علی القول بالوجوب بعدما اختاره والدلیل علیه بما حاصله ان قاعدة ثبوت وضع الصیغة للوجوب
عن اهل الامام الشرعیة المجردة عن القرینة الکاشفة عن المراد علی الوجوب وبعدما شاع استعمال الصیغة فی الاعم فیه بحیث
صار من المجاز الراجح المساوی احتمالها الاحتمال الحقیقة لا ینفی القول بالوجوب فائدة اذ لا یحکم مع ذلک بوجوب الشیء
بمجرد الامر به الوارد بشأنه المروی عن الائمة علیهم السلام وقد علله سلطان العلماء بان شیوع استعمال اللفظ فی المجاز ان کان
مع القرینة المتصلة فذلک لا یبلغ درجة المجاز المشکک الذی یساوی هذا الاحتمال من عند عدم القرینة اذ الاستعمال یتساوی بین غیرها
وان کان مع علة القرینة امکن القول بذلک لکن اثبات شیوع الاستعمال کذلک مشکل جدا وقد بعض المحققین بان اکثر الامثلة
فی المجاز توجب بنفسها الانس بها والمیل الی الاذهان وکلما ازداد شیوعا ازداد المیل الی ان ینتهی الی حد استواء مع الحقیقة کما
لا یخفی فالقرینة المتصلة لا یبقی لها ابدا انکار مانع من الحمل علی المجاز المذکور وبسبب کثرة الاستعمال مع القرینة المتصلة یتعهد
بعد ذلک بان کثرة التخصیص فی العمومات الدالة علی الاحکام الشرعیة مما یوجب ضعف دلالة العام علی الخصوص
من غیر ملاحظة جهة اضافة الخصوص الیه فقلت وکل من التردد والتامل فی هذا المقام ناشیء عن عدم التفکر والامعان
النظر فلیتدبر ثم اقول بعد ذلک اجاب عنه صاحب المعالم بان الغلبة الصامتة بها واذا المجاز مع الحقیقة غیر متکافئین فی الامر کما
یشهد بذلک ملاحظة اجماع الصحابة والتابعین علی حمل الاوامر الشرعیة علی الوجوب اذ لو شاع استعماله فی الندب عرفا بها
فصاروا فیه مع التجرد عن القرائن کما هو ظاهر من الاحادیث المرویة عن الائمة علیهم السلام کما هو ظاهر کلامه فلا یوثق ذلک فی نفس
الاوامر الشرعیة اذ ذلک انما ینفع لنا بعد تحقق الغلبة لا بالنسبة الی ما تحقق به الغلبة وان اراد منها الاحادیث المرویة
عنهم فلا یاثر بها وحدها عداه لاستماعه من تقدم عن زمانها وبلوغ استعمال الامر فی الندب الی حد المجاز المشترک وکل من ادعاه
المروی عنه من کل منهم بان ادعی شیوع استعمال الندب فی زمن کل واحد منهم عرفه وبلغنا کما لا یخفی هذا والذی یقتضیه
التحقیق والنظر الدقیق فی المقام هو ان غلبة استعمال اللفظ فی معناه المجازی وان اوجبت اجمال المراد بحیث معناه الحقیقی علی احتمال
مرادیة الغلبة اذا علم کما اشیر الیه بعض المحققین ادی الی انفصال القرینة کما علیه السلطان وجعل المحققین وکثیر ممن تبعهم
والکلیات فلا یبقی من الاستعمال الا المتکوک فیها الجامع لفظ هو صالح لهو وعن الاجمال والمنفصل علیه هو الوجه فی عدم اجمال
العموم مع غلبة التخصیص وشیوعه حتی قبل به ما من عام الا وقد خص وان توقف العمل بها علی البحث عن المخصص فی الجملة الا انه بهذا
غیر الاجمال الذی کلام بعض المحققین فی الفاظ العموم مختلف متشتت لیس بین موادها جامع لفظی وعنوان العام عنوان انتزاعی
فی بل کالانشاء بالاجمال والنظر والظهور وغیرها مما هو من صفات الالفاظ البتة ثم لو کثر التخصیص الی حد صار مجملا
لکثرة لا یوجب القدح فی ظهور عام اخر فی دلالته علی العموم واما علی اعتبارها عندهم قبل التخصیص مما هو من جهة العلم الاجمالی
المعارض وهو جهة اخری غیر جهة ظهوره فان افادة معناه الحقیقی لکل فرد فرد من شیوع استعمال الامر فی الندب
فی عرف الائمة علیهم السلام بصیغ الامر فی الندب علم غالبا کما کانوا وعلما بغیرها کما کان وعلی ما بینا من کثرة الاستعمال
بلغ الی حد استعمال الجامع لفظ اذ لیس بینها مع کثرة الاختلاف بینها مع شدة ما بینها من التضاد حاصل الا الجامع الاجمالی
وکیفیة الدلالة علی المطلب علی ما تسمع ما یجمع من مفاد الالفاظ وغیرها الی الفصل من صفات الالفاظ من الحقیقة والمجاز والامر
والنهی ونحوها واما ارادة خصوص الاوامر المجردة من الامر الحاضر فکذلک ایضا اذ لا جامع بین صیغ الامر الحاضر من مفرد المخاطب
ومجموعه والغائب ومکنی العین واما ارادة خصوص ما هو علی نمط افعل الحاضر دون غیرها فمع انه کذلک بعد خلاف
ظاهر کلامه مندفع بانا لا نعنی الا الکلیة لیس منها الا الفاظ ولا من مواردها حتی یعرض غلبة الاجمال ویمتنع انشاء الفعل
الیه وهذا مبنی علی کون الوضع عاما والموضوع له خاصا کما هو مختار بعض المحققین خلافا لصاحب المعالم وقد بینا سبیل
فی باب الاوضاع حیث قلنا هناک بان الموضوع هی الطبیعة الکلیة دون خصوصیات الصنع فیتناول افعل شتما وعلی هذا
الا یلاحظ جزئیات خارجیة منه بحیث یخطر الموضوع له اثناء الصنع العارضة لمواد الخصوصیة من الضرب الواقع والمضروب والاکل والشرب ونحوها من افعالها ومواد الافعال وصنع الامر فی الحقیقة الفاظ مجردة کالانسان والبشر
فلا یتبادر احدهما بالاخر ولا یوجب غلبة استعمال احدهما فی شیء ظهور الاخر فی ذلک الشیء کما لا یوجب غلبة التجرد فی لفظ
الانسان اجمال لفظ البشر والحاصل ان الشائع فی المقام موان بینهما الاستعمال المتکوک فی المعنی المجازی الجامع

لتقل بقضيتها في اسماء الاعلام والاجناس فقليلة الاستعمال فيه قاصرة بالاجمال والحاصل ما لا ينتهي الى ذلك فلا معنى لجريانها
الجاز المشهور فيتم لو بنينا على كون الموضوع هو كليا بان يكون الملحوظ في نظر الواضع هي كل هيئة افعل او فاعل او فعل مثلا كما
اخترناه سابقا وقد قال صاحب المعالم كان الاشكال في فعول الامر في الوجوب مع غلبة الاستعمال في الندب وجهان فاكثر خلافا لكثير
عدا الاول والظاهر ورود مصلوبة بعد نقل الواضع على ذلك وعدة دليل عليه ايضا سوى الاستقراء الماضي وهو اعم من ذلك
لعدا جاد المحقق القمي في المقام في الجملة حيث ذكر الاحتمالين ولم يرجح فان ما ذكر الدليل على عروض الوضع للكلي المشترك
اثباته ودفع شرط الفساد وكذا الالتزام بوضع خصوص الجزئيات هذا وقد يؤيد ما ذكرناه بل يدل عليه انهم يثبتون في الهيئات
والكلمات نقل ولا حقيقة شرعية فقط فافهم واغتنم **الثالث** اختلف الاصوليون في ان الجمل الخبرية المعلوم
منها ارادة انشاء الطلب هل هي ظاهرة في الوجوب ام لا على اقوال اشهرها الاول والثاني الاخبار حيث المشهور بوجوه **الاول**
ان المتبادر من الجمل الخبرية بعد ما علم استعمالها في الطلب فانما ينصرف عند الاطلاق الى ما هو
المحسب ما عرفت سابقا **الثاني** قد تقرر انه ترجح عند تعارض الحقيقة فقد اقرب المجازات والوجوب لما كانا اقرب الى الثبوت والتأكد
الذي هو مدلول الاخبار تعين حملها عليه وثبوتها قبل من ذكر لان الجمل الخبرية على الاهتمام بالمطلوب لكن من ذكر لا الامر عليه
الثالث ان الشيع في الاثار والاخبار الواردة عن الائمة الاطهار يجدا استعمال الجمل الخبرية في الطلب الحتمي يحرز عن القرينة
كثيرا شايعا فيما علم لهم مقام صيغة الامر واكتفاهم بها في بيان الوجوب من دون نصب قرينة يكشف عن ظهورها في عرفهم
في الوجوب بحيث كلما جاز لهم في افادة الوجوب الى غير قرينة من المتكلم البعاد هو المدعى **والجواب** اما عن الاول **فاولا** بان ذلك
مبني على ثبوت استعمال الجمل الخبرية في الطلب الحتمي وهو على سبيل الاستدلال مستحيل وعلى تحرير بعد الدال والمدلول
غير معتبر لان انصراف الطلب الى الوجوب ان قلنا به مع ما عرفت ما فيه من المنع انما هو اذا انفرد عن الخصوصية واما الطلب
في ضمن الفرد فلا معنى لانصرافه الى شيء بل لا بد من النظر الى الخصوصية وجوبا او ندبا والا فيحكم باجمال من هذه الجهة و
ثانيا ان تبادر الوجوب من الطلب المدلول عليه بالمادة معنوي وقد عرفت ما فيه من وجوه الضعف والفساد مضافا و
عن الثاني بان الامارية المذكورة امارية الصيغ المذكورة اعتبارية ولا اعتبار بها في مثل المقام فان المدار في تقديم
بعض المجازات على الاخر انما هو على الامارية العرفية الحاصلة من ظهور اللفظ بعد تمام الامارية انصرافه عن معناه الحقيقي
وقد سبق تحقيق ذلك في مبحث الحقيقة والمجاز خلافا لجماعة من الاعلام فلاحظ لك لو اطلعت عليه وما ذكره البيانيون من ان كثرة
دلالة الجمل الخبرية على الطلب من الصيغة لا ربط له بالمقام لانهم يذكرون ذلك في ابداء النكت البيانية لابداء القرائن بعد ان
الكراهة المستفادة من قوله لا يمس الا المطهرون اكد من الكراهة المستفادة من قوله لا تمسوه الا مع الطهارة وكذا المحبوبية المستفادة
من قوله ع لا بأس بالمسلم وهو جنب الا من وضوء مثلا من المحبوبية المستفادة من الامر بوضوء الجنب عند النوم وبين هذا من كمال
الاتقان على الخبر مرة والثاني على الوجوبية فهم **وعن الثالث** بمنع غلبة استعمالها في الوجوب عن الندب كما لا يخفى على الخبير
بالوجدانيات والمستقرئ بل المدعى العكس لم يكن بعيدا لان المستحبات اكثر من الواجبات واكثر ما استفيد من الجمل الخبرية المسلم انما هو
الشيوع وغلبة بيان الاحكام بالجمل الخبرية لا غلبة استعمالها في الوجوب عن الندب بينهما فرق واضح لا يخفى مع ان الوسلنا
غلبة استعمالها في الوجوب لا نسلم خلوها عن القرينة المقامية رأسا معها فلا نجد انها في الاستعمال المجرد عنها حسبما حققناه
انفا فالانصراف ممنوع وفاقا لكثير من المحققين منهم المحقق الثاني والمولى المقدس الاردبيلي والفاضل النراقي خلافا للمشهور منع الظهور
منا مكابرة والعقول بالوقف وعضدناه بعدم تمام اصالة البراءة هو الندب كما لا يخفى واعلم ان الجمل الخبرية المقصود منها الانشاء
ليست مستعملة في نفس الانشاء حتى يكون مجازا للغطيا بل هي باقية على معناها هو المعنى الخبري وانما استفادة الطلب
فيعلم من ملاحظة المقام المصاحبة الاحكام فهي نظير الكناية والمدعى من غير استعمال فيه فالبحث في انها هل هو مجاز في
الكلمة او في الكلام او المركب كما سلف من بعض لا يجري في محله كما لا يخفى على المتدبر **الشبه الثالث** لا اشكال
في ان المتبادر من اطلاق الامر هو الوجوب المطلق النفسي التعييني العيني فقد تحقق سابقا ان المطلق اذا كان له فردان وكان
احدهما اتم من فصل الاخر فلا يكون الفرد الجامع بينهما قابلا لارادة المتكلم اياه استفيد من اطلاقه كون المراد هو الفرد
الخالي عن العيب فان العيب المشترك لو كان عيبا بل لان يكون مراد المتكلم وكان ارادة احد الفردين محتاجا الى بيان المعيب
فلم يبين يتعين حمله على الفرد الاخر الخالي عن العيب وتوضيح ذلك في المقام ان الواجب المشروط طالما اختلج ارادته من الخطاب الجزئي

الشرط كما تقدم في ذكر البدل والكفاية في البيان حصول الامتثال بفعل الغير والغير هنا في وجوب الغير فكان الفعل الجامع بينهما
وهو مطلق الطلب غير لان يكون مرادا للآمر لانه لا يخلو الا باحد الثلاثة الوجوه حسبما مر غير سابقا فالجزم لو قد خطاب
يجوز من ذلك الطلب يحمل على الوجوب بالمعنى الاعم الشامل للنفسي والغيري انقادا مسلما الى البيان المفقود هنا بحكم الفرض فانه
لم يبق على عهدته ما يبرأ فيه ظاهر الخطاب من جميع الوجوه المذكورة والجنسا الى ركنا بالتقييد بما لفظ ظاهر الاطلاق من وجه
دون الامرين الاثنين او اكثر من الثلاثة الوجوه فان حصل الترجيح لاحدها بين ذلك فالمرجع هو الاصول العلمية والدوران قد
يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا او ازيد على حسب ثبوت حكم الثاني ومغايرها لما ثبت على تقدير فنفيها فان افاد الامر بين التقييد بالوجوب المشروط وغيره من الامر بمطلق الوجوب بكون من التعادل بين المجاز بالتقييد والمعروف عندهم في باب
تعارض الاحوال ترجيح جانب التقييد وان كان من المجاز نظرا الى شيوع الاثر بها بعض شيوع المجاز كاستعمال الامر في الندب
فان كان غلبة المجاز هنا غلبة في حيز غلبة التقييد او في حيز غلبة النوع كان الراجح هنا جانب الندب لما قدمنا من التعارض
بينهما بمقتضاه الوقف وما سمعناه في جواب صاحب المعالم من مشاركة باب النقل والاجمال لما فيهما من الكثرة والكثرة بالغلبة لا
يأتي في المقام فان المقام انما هو مقام التعارض والترجيح وتصوير مقام النقل والاجمال كما يظهر لمن راجعهما بالاخرة والتدبر فيه
امثال الحنفية مجد معتبر ولا بعد عنها بالكلية كما دل على حجية غلبة الامر في المجاز في غالبها فلا يصير سببا لاجمال الامر
كما عرفت بخلاف المقام فان استعمال الامر هنا بسبب العلم الاجمالي بخلاف احد الظاهرين عنا عن ظهوره في الوجوب ظهورا
في الطلاق سقط عن الاعتبار بحمل لم يكن لاحدهما رجحان وجب التوقف فليرجع حينئذ الى الاشتغال ذمة والمتيقن بالاصل مشروط بعدم
البناء على لزوم مراعاة الترجيح في باب تعارض الاحوال الا مرة واحدة على الاطلاق الظاهر بعد الاشتراط الآن بفقد الدليل
الواجب خصوصا الشريعة الاشتراك فتعارض غلبة التقييد في الاطلاق مع غلبة حضور هذا التقييد فيرجح
على غلبة استعمال الامر في الندب الآن المناط في الباب على الاظهر هو الترجيح وقد حصل من شرط عدة فلا مانع من دعوى رجحان
الندب بالبناء على المقام هذا ما لا اشتغال والامر المتيقن الاتيان به فان لم نقل من الوقف فنقول ان المقام يحتاج
الى التأمل والتأمل على القول بكونه حجة في الظنون الخاصة واستفادة الوجوب من اطلاق الطلب فالمستفاد من الظهورين فلا ظهور
جانب الاثنين وقد بقي هنا ان الرجوع الى قوى ظهورا في العرف فيرجح الوجوب التقييد على الندب بالاطلاق وهو غير بعيد ثم ان
على القول بالوقف لا بد من الرجوع الى الاصل العملي وهو يختلف باختلاف ان يكون الدوران المذكور بين تحقق الشرط وعدمه فالاصل
العدم فيجب بعد تحققه فعل الا قل يكون الامر دائرا بين الوجوب والندب الفعليين والمتيقن منهما هو الرجحان المطلق
وجنسه اصل البراءة ثبت الندب وهذا هو المقتضى لما شهد به نظام الاصول دون التأمل ثم بناء على كون اصل
البراءة من الادلة الظنية كان اجراؤها في الوجوب الفعلي مبنيا على العدم فيبقى احتمال الندب والاصل عدمه فان قلت
ان اصالة العدم في الندب معارض باصالة الوجوب الحاصل اذا ما بنينا الطلب قلت لا مانع من اعمال كليهما اذ الكلي
هو لزوم الجامع الفعلية العملية وهو غير لازم بعد لكما لا يخفى وعلى الشك فهو مبني على جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي
بعد بنائنا الموضوع كل على مذهب وفيها ما لو دار الامر بين التقييد والمجاز والاظهر هنا ترجيح جانب التقييد نظرا الى شيوع
التقييد المتاخم غلبة استعمال الامر في الوجوب الغيري بل بلغ شيوع استعماله غير متأخر حد المحقق والشهيد ان لم نقل برجحان
جانب الغيري اذا دار الامر بينه وبين الوجوب النفسي وذلك مثل صيرورة الطوافة ان الامر بها ما ثبين كونها شرطا للمتأخر
الطواف اكونها واجبا نفسيا والاخير فيها تلك قد عرفت سابقا ان غلبة الاستعمال في بعض افراد الموضوع له لا يكون
سببا للانصراف بل يوجد بالغرابة الغالبة على حضور الناشئ من الانصراف وكيف كان فلا اشكال في غلبة استعمال الامر
في الوجوب الغيري فهو من واجبي الشريعة الا ما اجزاء مثل ما عدد بنا ها سابقا ومستفاد من غلبة التقييد ما عند غلبة
التقييد فيرجح على غلبة استعمال الامر في الندب كذلك على القول بكونه مجازا في الوجوب الغيري ايضا وقد يشكل بان الوجوب
الغيري مجاز وتقييد الندب مجاز فقط فحمل الخطاب على الوجوب الغيري يوجب ارتكاب خلاف الظاهر من وجهين وكذلك
الندب يندفع بان التقييد لما كان غالبا بحيث يتبعض منع ذلك الا اشتراكا ان هو غير التقييد بالجهاز بغير بضع التقييد ويكون من
التعادل بين مجازين احدهما تقييدي والاخر غير تقييدي فما كان خصوص الوجوب الغيري مجازا دون التقييد كما هو الظن
بمكان التقييد ظهور الواضح وضع الامر للوجوب فالوجوب الغيري هنا مجاز معروف لا تقييد هنا لاشكال المذكور فيه

سنفهم غلبة التقييد غلبة

غير محل بالقاء على القول بكونه حقيقة في الطلب فترجح جانب الوجوب اذ لم تزل الى غلبة استعمال الامر في الوجوب الغيري مضاة الى ما مر من قوة ظهور الوجوب عرفا هذا اذا لم يكن الخطاب الغيري اطلاقا والا فمقتضاه نفي الوجوب الغيري بل قد يقال ان المنع مبناه على التقديم الاجتهادي كالفقاهتي وضعف ظاهر وكيف كان فبناء على ما مر من باب التسامح العمل لا مناص عنه فان قلت لم نقل بثبوت الندب الفقاهتي كما في الشق الاول من التردد بين المتباينين قلت رجحان المطلق هنا غير ثابت حتى نؤخذ به بنفي الثالث عن امثال الموارد ضرورة ان الوجوب الغيري كما رجحان فيه اصلا كما لا يخفى **ومنها** ما اذا دار الامر بين الوجوب الكفائي والندب العيني والكلام فيه يأتي اذ الاصل اللفظي هو بين ما مر من دوران الامر الوجوب المشروط والندب المطلق واما مقتضى الاصول العملية فالندب بالفقاهتي لان الرجحان المطلق ثابت هنا وبتضمه امثال الموارد حسبما مر فتثبت المطلوبية **ومنها** ما اذا دار الامر بين الوجوب التخييري والتعييني والكلام فيه ايضا في الاصل اللفظي والعملي مثل ما مر آنفا الا ان بعض المحققين هنا كلاما فانه قد يشكل الحال فيما اذا لم يكن الفعل الاخر الذي فرض التخيير بينهما مما ثبت شرعية بدليل اخر غير الوجوب المذكور بل امثال الموارد شرعية برجحان وتضرر ان الاصل لا يقاوم القطع بعد ثبوت الوجوب بمقتضى القطع بتنجز البناء عليه هو كان في شرعية رجحان نعم قد يقال بدوران الامر بين الندب والوجوب التخييري بوجوه **احدها** ان بين دليل وشك في كونهما مستحبين او واجبين تخييريين **وثانيها** ان يتعلق خطاب بشيء معين علم كونه للوجوب وبخطاب اخر بفعل يشك في كونه مستحبا او واجبا تخييريا بينه وبين ذلك الواجب كصلوة الجمعة في حال الغيبة فانها دائرة بين كونها مستحبة او بدلا عن الظهر **وثالثها** ان يرد خطاب بشيء مردد بين الاستحباب والوجوب التخييري بينه وبين شيء اخر لا نعلم ان ذلك الغير هل هو مسرح لهذا الامر المردد في الصورتين الاوليين خصوصا في الثانية التي هي مورد الدوران المذكور ليس الا واما الصورة الثالثة فسيأتي ان شاء الله تعالى ذلك الفعل المجهول وان كان في بادئ النظر جاريا الا انه خارج عن المقاصد لا يبتني عليه ثمرة لان وجوب شيء غير معين تخييرا ليس بأس بالامتثال ثم ان امثال الموارد هنا مشروعة منا في كونها اصلا مختبئا او هي بها ثبوت الندب المردد فيه معارض بها مثل الموارد الندب بنفسه **قلت** لما كان معارضا بمثله الوجوب التخييري فينفي امثال الموارد هنا مشروعة سليما عن المعارض **قلت** نعم لكنه لا يجدي في اثبات ما في البال ان اصل الموارد هنا الوجوب التخييري واما الموارد هنا مشروعة ذلك الفعل المجهول بها رضا ان اصل الموارد هنا مشروعة فيثبت المطلوب جميعا كما هو الشان في الاصول المتعارضة التي ليس بينها اختلاف في المرتبة في التعارض بوجب سقوط الاصول سواء كانا حكمين واحدا او ذا بدء تمام الكلام في محله وفي المقام لا بد من اجراء الاصول الثلاثة الخالية عن التعارض العملية حسبما عرفت لا مانع من العمل بها اجمع فتثبت **ومنها** ما اذا دار الامر بين الوجوب الكفائي والتخييري يعرف الحال فيه مما تقدم لعلى الخاتمة مفهوم من دوران الامر بين التقييد بن دائما على القول بالتجوز فيهما فمن دوران الامر بين المجازين وكيف كان فليس في المقام اصل لفظي يكون هو المرجع ولا شيء يرجح باحدهما عن الاخر فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية واما على القول بالحقيقة او بعموم وعلى التفصيل بين ما اشتق الاخراقا منتفا دا ممكن فيهما صور اربع **احدها** ما اذا علم بان الفعل المردد بينه وبين غيره من المكلفين وتعلقه هو من اول البدل اما بان لا يعلم له بدلا او يعلم له لا يمكن من اتيانه **وثانيها** ما اذا علم بانه بعينه ولكن يتمكن من اداء البدل **وثالثها** ما لو اتى بغيره فلا يتمكن من اداء بدله **ورابعها** ما لو اتى به الغير وتمكن هو من اتيان البدل اما الصورة **الاولى** فيتعين فيها الاداء لانه ان كان كذلك ثابتا فقد وجد بايتان الغير كان عليه الاتيان وان كان تخييريا فقد تعلق البدل بمعين عليه ولا اخفاء فيه واما الصورة **الثانية** فمقتضى الاصل فيها نفي التكليف رأسا تعيينيا وتخييريا اذ لا مانع هنا من العمل بكلا الاصلين حيث لا يلزم منه مخالفة عملية بسبب اتيان البدل كما لا يخفى واما الصورة **الثالثة** فيتعين فيها الاحتياط فان قبل اتيان الغير كان عليه لاتيان به مقتضى العلم الاجمالي بثبوت التكليف به على احد الوجهين وقد حقق في محله ان ذهاب احد طرفي العلم الاجمالي المعلوم بالاجمال بعد تنجز التكليف بالعلم الاجمالي لا يوجب ارتفاع اثره كما لو اشتبه حب المسلم بحب الكافر ثم فقد احدهما ان يجب العتلوة على الباقي وان لم تسقط بفقدان الاخر واما الصورة **الرابعة** فقد يقال ان في بادئ النظر وجوب الاتيان به من باب الاحتياط للعلم الاجمالي بوجوبه اما كذلك او تخييرا بينه وبين الغير بعد القطع بالتكليف منا فالى الاستحقاق واما الموارد هنا مشروطة هنا بادا الغير ولكنه لا يخلو من نظر فان الكلام هنا من حيث هو مما لا يثبت عليه اثر شرعي بل كلا عقلي اذ لا اثر للعلم الجامع بين الوجوب الكفائي

في دوران الأمر بين الوجوب العيني أو التخييري أو بين الوجوب والندب

والوجوب التخييري حتى يستصحب ذلك الكلي لاحتمال ترتب ذلك الاثر عليه فاستصحابه قد يحقق به محذور المغير من استصحاب الكلي عند تغيره هو ما اذا كان الكلي الترمع قطع النظر عن خصوصية الافراد حتى يكون استصحابه لترتب ذلك الاثر وجيها لان المقدار الجامع بينهما لا يجري فيه الاستصحاب لانه وجد لاحقا بالبقين تارة وكان كذا بالشك اخرى فيكون مغيرا بالمغير بها وكان يجري فيه استصحاب البقاء لكن مع انه مجرد احتمال لغويا بالاصل قد ثبت مما ذكرنا بكشف حال مسألتي الدوران والتباين عن الوجوب والندب وانهما ليسا من الدوران بين شيء من الامرين المذكورين فظهر الظاهر بين ضده من الامرين الخاصين

وضابطها ما اذا دار الامر بين الوجوب المطلق والوجوب المشروط والاصل فيه عند الشك الشك الحكم هو الاشتغال على ما قدمناه مفصلا لرجوع الشك حينئذ الى الشك في وجوب مقدار والاصل فيه هو البراءة باتفاق العلماء حتى الاخباريين لكون الشبهة وجوبية وانما بعد وجوده فمع بقاء الواجب الى اعمال شيء من الاصول لانتفاء القدرة المعتبرة في صحة التكليف بالوجوب على التقديرين وانما مع عدمه فالبراءة بعد كون العلم المحدث علما بتلبسه بالحالة السابقة وانما مع الشك في كونها علما بتلبسه بوجهان مبنيان على صحة الاستصحاب في الشك في المقتضي وعدمه فمن بنى على عدم الجريان نظرا الى ان ما به يتقوم وحدة القضية متروك الى العرف ويكون في وحدة الموضوع المحافظة العرفية كما هو مسلك الاكثر بل كان المروج منه جريانا الاستصحاب ومقتضاه الاتيان بالواجب يكون الاصل مطابقا للاصل الاولي وضابطها ما اذا دار الامر بين الوجوب التعييني والتخييري فمن الفاضل النراقي انه لا اصل في البين يقتضي شيئا من الامرين وغيره اذا دار بين مطلوب الاصل حتى البراءة والاحتياط كما هو ظاهر العدة فقد جرى اذا حد الاصلين على الغلط الطرفين بل الاقوال كلها بالنسبة اليها الاشارة مما لا يسع لاحد انكاره وان اراد خصوص الاستصحاب فمع القطع بعدم المواظبة في الغير بما ذكر بينهما في الضمن مع عدم تعقب التخيير لرفع الكلام وكما ساعدة المقام فساده ظاهر وان اراد عدم تعلق الوجوب بالفرد المشكوك فيه واصالة عدم تعلق التكليف بالفرد المعلوم كما منع من اجرائها نفي التخيير فيما لا يجري اصالة العدم لان اصالة عدم وجوب الفرد معارضة باصالة عدم وجوب الكلي وكذا في نفس الخطاب المجمل فانه يكون تخييريا او تخييرا لا يقتضي الا الاصل كما لا يخفى واما التخيير الشرعي فالاصلان المذكوران جاريان فيه وان لم يكونا جاريين كما سلف ذكره كان مقتضى الاصل فيه الاول مطلقا والثاني كذلك والتفصيل بين ما لو كان التخيير عقليا فالاول وبين ما لو كان تخييرا شرعيا فالثاني وجوه بل اقوال ناشئة من اختلاف انظارهم وتفاوت مشاربهم في كون المقام موردا للاصل المثبت ملكا هو تخييري جاء من الخصمين او يجري اصل الاشتغال الكلي كما هو صريح آخرين منهم الوحيد البهبهاني والسيد الاستاذ الرياض وصاحب المحاسن والتفصيل فالاول في التخيير العقلي والثاني في التخيير الشرعي كما يظهر من بعض وكلمات شيخنا العلامة في اصل البراءة وكل وجه وجيه ان المسألة الشريفة والفوائد يتفرع عليها كثير من الفروع لسراية الكلام الى الشك في اجزاء العبادات وشرائطها كان الحري بذكر وجوه الاقوال على نهج الاجمال فنقول وجه الاول هو جريان ادلة البراءة فيه لكلفة الى التعلق على الكلفة الزائدة ومن البين ان الالتزام بخصوص الفرد كلفة زائدة فينفي به التكليف فنقول بحكم العقل بسقوط ما لا يطاق وما يجب اتفاقا علمه ونحوهما ووجه الثاني هو حصول العلم الاجمالي باشتغال الذمة باحد الفردين المعينين والمخيرين فلا يندفع من البين بالفراغ عن الاشتغال والقطع بحصول الامتثال وعن الموانع عنه كما كان حصول القطع بالامتثال والبين بالفراغ الا بعد اتيان الفرد المعين فيجب ذلك تحصيلا لليقين البراءة ووجه التفصيل هو المنع عن وجوب تحصيل القطع بالامتثال لجواز العلم الاجمالي بالاشتغال لعدم تنجز ما هو متنجز عليه من العقل او العقل او فصوصها بحكم بتعطل حواس الرؤساء عن ادراك المعلوم فيحكم بالاجتناب عما يحصل معه القطع باستحقاق العقاب لاداء لعقلاء لرفع حكم دفع الضرر باتفاق من الامامية والعدلية بل الاشاعرة الكرخيين لذلك كله وهم وجوب شكر المنعم بعد التنزل عن منعهم المقتضي من اكثار المقتضين والتنزيل فلا حكم لعجلة المنفعة والثواب باتفاق من الفريقين بدفع ما الامتثال ان استلزم الخلاص عن العقاب حكم العقل بوجوب تحصيل تحقيقا للبراءة عن اللمة المهلكة والامن الجاء من منع وجوب الالتزام قلنا بوجوب جلب المنافع الذي لم يرد اجمل دعواه بعدما عرفت من الاتفاق على متحكم العقل بوجوب دفع الضرر المعلوم ومنع المقام على وجه يرتفع به غوائل ما ادعاه ان المناط والمدار في حكم العقل بتفريغ الذمة وجوب الامتثال بعد العلم بالاشتغال انما هو على الحفظ في الوقوع فيما يؤ

الذم والعقاب ومعناه بوجب المدح والثواب فانا نعلم اجمالا بالتكليف فانا نحتمل ان معلوم ومشكوك فلا يجب الا الانقياد على الشاك المعلوم والرجوع في المشكوك الى البراءة العقلية وان لم يحصل العلم بالامتثال تفصيلا اجمالا خلافا لمن قال بوجوب الاحتياط عند الشك في الشرائط والاجزاء والقيود والتعيين فنقول ان الواجب في الحكم العقلي بعد القطع بالتكليف المجمل هو الاتيان الى شئ يحصل به الامتثال في الجملة وشئ مشكوك التكليف كما في غير الاربعة الى مثل اداء الدين فانا نرى ديونا الاقل والاكثر فلا مانع من الاقتصار على الاقل لحصول الامتثال به في الجملة واما الاربعة الى والتعيين والتخيير فتتوقف استدعاء الامتثال اليقيني القطع بالبراءة هو الاحتياط بايتانها بالاكثر اذ مع الاقتصار على الاقل لم يحصل العلم بالامتثال مطلقا ولو بالنسبة الى معلوم التكليف **والجواب** ان وجوب تحصيل البراءة انما هو بالنسبة الى ما علم تعلق التكليف به دون ما شك فيه والمعلوم في المثالين انما هو الاقل لانه الذي علم بان تركه سبب للعقاب واما الجزء المشكوك كالسورة مثلا فلم يعلم التكليف به من اول الامر حتى يجب الاتيان به في تحصيل البراءة اليقينية فلو قيل مع الاقتصار بالاقل لا يقطع بالامتثال ولو في الجملة فكيف يقتصر عليه بعد العلم بالتكليف المجمل واحتمال المعلوم وشكوك لا ينفع انا لم نكن في المعلوم علم بالامتثال وانما ينفع اذا حصل الامتثال بعينه لانه يحتاج الى الشك في التكليف والمنسبة الى الزائد اذ كون بمنزلة الامر المتعدد ولو كان الخطاب واحدا كالدين اذا قام ما ثبت مثلا فانا نقطع بوجوب القطع بالامتثال وتفريغ الذمة بعد العلم بالتكليف انما هو لاجل الفرار عن الوقوع في الذم والعقاب دون المدح والثواب فالواجب بحكم العقل بعد القطع بالتكليف هو الفرار عن الضرر المعلوم دون الامتثال وتحصيل مطلق المولى به وحاصل مع الاقتصار على الاقل وتحقيق ذلك ان في امتثال امر المولى جهتان **احداهما** انه دفع للضرر حيث ان مخالفة المولى سببة لاستحقاق العقاب **وثانيهما** انه جلب للمنفعة لكون امتثال المولى حسنا عند العقلاء وسببا للمدح والثواب والواجب عند العقل انما هو الاول دون الثاني فان امتثال امر المولى واجب عند العقل من حيث كونه دفعا للضرر كما من حيث كونه مرضيا للمولى وهو معلوم بالتفصيل لان امتثال المولى من حيث انه من الواجبات العقلية كونه الوجه بعد انجاز الاحتياط في المسلم لم يكن بد للعقل عن الاتيان بالاكثر والمقرون بين مشروعية علم الامتثال بالمعنى المذكور ولو في الجملة بالنسبة الى المقدار المعلوم هنا لا يقال ان في ذلك الجزء المشكوك احتمال الضرر وانه لاحتمال كونه جزءا للمأمور به الذي تركه سببا للعقاب **لانا نقول** ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان موقوفة على العلم حاكم على قاعدة نفي الضرر والا لجرى هذا الاحتياط باعتبار الاحتياط في الشبهات ولو كانت بدوية وقد مر الكلام فيه موكولا الى محله والغرض هنا تلخيص ما هو نظر الفريقين وفي هذا القدر من البيان شفاء لما في صدورنا ولا بد من الفوز والغنيمة فافهم واغتنم وانا قد عرفتك ذلك فمن البين ان العلم الاجمالي على قسمين **قسم** يحتمل العلم تفصيليا بحيث يحصل القطع باستحقاق العقاب على تركه والعلم تفصيليا مشكوكا **وقسم** لا يحتمل ذلك بل يكون نسبة الشك الى كل من الطرفين على نحو يستحق العقاب بتركه والقدر المسلم من حكم العقل بوجوب الامتثال انما هو في القسم الثاني ضرورة عدم حصول القطع بعدم استحقاق العقاب الا بايتان الفرد الزائد واما القسم الاول فحكم الا بعد ذلك معلوم التكليف بحصول القطع بالوقوع في نعيم العقاب وكما استوحش من عدم حصول الجزم بالامتثال بعد ما عرفت من عدم وجوبه لعدم برهان قطعي وكدليل نقلي على بيان اخرى القسم الاول من القسمين يجري اصالة البراءة عن احتمال العلم بما علم تفصيلا بوجوبه الاول ونشك بدويا في وجوب الزائد عليه فنحكم بعدم وجوبه ذلك الزائد فنتيجة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في القسم الثاني يجري مجرى اصالة البراءة عن احتمال العلم بما علم تفصيلا بوجوبه الاول ونشك بدويا في وجوب الزائد عليه فنحكم بعدم وجوبه ذلك الزائد فنتيجة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في القسم الثاني يجري مجرى اصالة الاحتياط في القسم الاول الذي ذكرنا الشك مسرى شكا في التكليف به بعد العلم باصل التكليف وبالجملة ملاك النزاع بيننا وبين صاحب الحاشية هو انه حصل الملازمة في وجوب الامتثال اذا حصل العلم الاجمالي بالاشتغال هو عدم انحلاله الى معلوم الامتثال تفصيلا حيث وان نظر في جريان اصل البراءة في الزائد في صورة انحلاله الى معلوم الامتثال كما في الاقل والاكثر الغير الارتباطيين فهو ان نظر في وجوب الاحتياط في ذلك لبقاء كما عرفت العلم الاجمالي باقيا على حاله فنحن لا نلتزم بذلك الملازمة بل الملازمة عندنا في وجوب الامتثال هو عدم انحلال العلم الى معلوم التكليف بحيث يعلم بالعقاب على تركه وما لم يكن كذلك فلما ذكرنا من عدم سراية الحكم الا في هذه الصورة وبيان الفرق بين العقل انما هو من القسم الاول فانا نحتمل الحصر الموجودة في الغرض من الماهية فقد يتعلق التكليف بها بحيث يحصل بتركها العقاب بين ما فيحكم العقل بالاتيان بها بعد جواز تركها كلا بالنسبة الى حصول الامتثال اتيانها بايتانها وعدمه وبالجملة لما كان في هذا القسم من التخيير قد يجامع احتمال العلم الاجمالي فيه الى علم تفصيلي بالنسبة الى ذلك الجامع فيجب

في دوران الامر بين الخطأ في بعض الوجوه او الاجزاء او بعض المندوبات

انما نشك بدوا في التكليف الزائد فنفيه لاصالة البراءة عقلا ونقلا واما التخيير الشرعي فلما لم يكن قد جامع بين الفرد بن كان حكم المتباينين احدا مخلال الذي يقدد مدار اجراء البراءة في الاقل ودعوى امكان انتزاع امر كلي من الفردين وهو مفهوم احدهما فنشك في التخيير العقلي من ذلك الجامع بينهما الخ لم يكن منعا لذلك فتأمل واتمام مفهوما انتزاعيا بعد ملاحظة دوران الامر بينهما هذا وجه التفصيل وفيه اشكال اما في الشق الاول فلامكان ان يقال الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية بالاتيان بالمتباينين او الاحتياط بان امتثال المولى في نفسه واجب عقلا بدعوى نشأ والوجدان بذلك كما قد يقال في دوران الصغر والكبر ونحوه مما قام الدليل فيه على الحرمة مع عدم المؤاخذة فان التكليف مع عدم تنجزه الا بعد الفحص فاذا فرض الامن من عقاب الخطأ المفروض هنا باعتبار الامتثال لم يعقل الصغر الحرمة مع ثبوت التكليف عقلا ونقلا وكيفما كان فالعلم اجمالا مع عدم الداعي الثابت الى الامتثال لخصوصه مع علو الخطأ فيه اذا لم يكن الغرض من الامر المنجز الا والعقاب كما في تكليف الكفار وهذا استحال الجمع من المتكلمين واجيب عنهم بان وجوب امتثال امر المولى انما هو مع قطع النظر عن استحقاق ترك العقاب واجيب عقلا وكفى بداعيا الى الفعل او داعا على هذا امكن اثبات وجوب الاحتياط في المتباينين فيما نحن فيه عدم تحقق شيء من الامتثال حتى بالنسبة الى المعلوم فيهما واما في الشق الثاني فلانه وان لم يكن متأتى قصد شيء من الفردين لان الفرد المعين معلوم التكليف على تقدير وجوده فلا مانع من التعويل على الاصل في خبر ذلك التقدير فمثال ان الشك في المعلوم بعد وجوب القسم مثلا على تقدير عدم الشق الفعل كزيد لا عنده واما على تقدير وجوبه فوجوبه معلوم واستصحاب المؤاخذة على تركه ثابت مع انه اشارك التخيير العقلي في الحكم اذ لا فارق بينهما في الاخلال الى معلوم التكليف وشكوكه وان وجها بالاخلال في الموضعين هذا بدفع الاشكال الاول بان دعوى وجوب الامتثال في حد ذاته مع قطع النظر عن ترتب الضرر على المخالفة لا يساعد عليه الوجدان والعقل بل يكفي في استقلال العقل بقبح المخالفة وتحريم النفس على الذم واستحقاق العقاب وان يجوز عن الفعل عليه وتمام الكلام في محله واما الاشكال الثاني فلما الامامي عنه من شرحكنا بالبراءة في كلا شقي التخيير ولم نفرق بين شرعيه وعقليه ونوقع جريان ما ذكرناه في التخيير العقلي في المتباينين بانه فان نوقع القصاوة الجمعة مثلا ليس معلوم الحرمة بل على تقدير تركه يحتمل تركها عند الاتيان بالظهر بدلا على البراءة حسبما ذكر بنده هو منا فيما الاحتياط في المتباينين فيما ذكرناه اذ من الواضح بمكان ان عنوان صلاة الجمعة غير معلوم تعلق الخطاب بها بخلاف عنوان القصر فتأمل وان التكليف هنا عين معلوم ومشكوك بخلاف ما هنا لك

ناظر الى من علق التدارك

توضيح ان كان نظر عنده هو ان في المتباينين ليس الاخطاب واحد فتعلق الخطاب به تماما في المثال المذكور واما في الجمعة والظهر فكيف يكون المقول بانه مساوة الجمعة على تقدير ترك الظهر بين التكليف معه احتمالا ان يكون المكلف به في الواقع هو الظهر بخلاف القصر فان وجوبه سواء كان في الواقع تعيينيا او تخييريا مما لا استوفى فيه وكلا شقيه فيه تعيين بتركه فيكون عينيا لا بدليا او تخييريا جاز الترك الى بدله ان شاء فيما نحن فيه تحرير الكلام على وجه يتضح به المرام

فنقول انه بعد ما تحقق محل من تحكيم حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان على ان ذلك الاحتياط بالامر به عليه وجب الاخذ بمقتضى ما لدليل البراءة مهما امكن ولا يجوز العدول عنه الا لمانع هناك يمنعنا عن الاخذ بمقتضاها وليس المانع عن الاصل الا سعارضها بمثلها فان فقد الشاهد فيما نظنها يكون المرجع حينئذ قاعدة الاحتياط ومن هنا قلنا بوجوب الاحتياط في المتباينين فان جريان اصل البراءة بالنسبة الى كل من الفردين من حيث هو غير متأت لكن لما كان معارضا بجريانه في الفرد الاخر حصل الشك في وجوب الرجوع الى قاعدة الاحتياط المسلم بها عن المعارض ويجب الاخذ به مع السلامة عن المعارض فلا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في التكليف او في المكلف به فلو فرض انه كان جريان اصل البراءة فيه واردا على بعض القاعدة بحيث يسلم عن المعارض وجب العمل بمقتضاه وح من البين ان جريان الاصل في المقوم على بعض القادير سليم عن المعارض بحسب ما بيناه وتوهم ان الاصل عدم وجوب البدل على تقدير فعل المقوم فيكون معارضا لوجوب الاتيان والشك حينئذ انما نشأ من الصحيح الذي هو واجب على اي حال فلا يجري الاصل هنا لتساقط لا غبار عليه لكن الاخبار على عدة من هذا التحرير فلا المتباينين فيجري ان على هذا التقدير في كل الطرفين فان عمل بما نهوا الاحتياط المقصود وان عمل باحدهما تعيينا دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح وان عمل به تخييرا الادليل عليه لان دليل الاصل يقتضي العمل به تعيينا لا تخييرا فتفهم وبالجملة فالمناط في تشخيص مجرى الاحتياط الذي هو مناط جريان اصالة البراءة لكان المعارض وجب كلا مانع من جريانها في التخيير الشرعي كما

بالبراءة الغامضة بالخبر واحد من الاعاظم الاعلام فتدبر ولا تغفل **ومنها** ما لو دار الامر بين الوجوب العيني والكفائي
قال بعض المحققين بناء على الاكتفاء بالاصل العيني فضاء لهذه القاعدة الاشتغال وعن صريح اخرين خلافه فذلك عملا بادلة
البراءة وهذا انفع مما تقدم في التدوين المتقدم وعدلنا الوجهين وان اختار هو الثاني في اسرار ما بالكلام في
المقام وحرفا بحرف فلا تغفل بالاعادة نقم في المقام بين سؤال بالاشكال وجوابه نقوضها يستفاد من جميع ما سبق حكم اصالة البراءة
على الاحتياط وان الموضوع هو الاول دون الثاني وبمجرد ذلك لا يقتضي الحكم بالتخيير في المقام الاول والكفائية في المقام الثاني كما
ذكرناه في المقامين اصول محكمة يقتضي خلاف مقتضى البراءة وهي في المقام الاول اربعة اصالة عدم سقوط التكليف بالفرد المعين
بسبب له شبهة بما هو مشكوك البدلية واصالة عدم بدلية الشيء المشكوك بدليته واصالة عدم تعلق الوجوب به واستصحاب
التكليف الثابت عند الشك في سقوطه بالاتيان وفي المقام الثاني اصلان اصالة عدم سقوط التكليف بفعل البعض واستصحاب
التكليف بعده وهذه الاصول محكمة على اصالة البراءة لكون الشك فيها مسببا عن الشك في البدلية والمسقطية وفي
المقرر في محله تقديم الاصل الجاري في السبب على الاصل في المسبب فلا معنى لاجراء اصالة البراءة في المسئلتين **والجواب عنه**
اما ما بالنقض باجزاء الواجبات المركبة شرائطها فان مقتضى استصحاب التكليف هو بقاء بعد الاتيان بالمقدار المعين المشكوك
في جزئيته كالسورة مثلا وكذا الاصل عدم كونه الناقص مسقطا للتكليف فما هو جوابهم هناك فهو جوابنا هنا حرفا بحرف فلا
يذهب عليك ان هذا النقض انما يتجه على من فرق بين المقامين بجعل البراءة هناك وحكم بوجوب الاحتياط هنا اعتمادا
على هذه الاصول واخرى بالحل اما عن اصالة عدم سقوط التكليف في المقام الاول فانه لا مجرى لها بعد ما عرفت من جريان
اصل البراءة لا بخلال العلم الاجمالي بنزول فرد مقبول بدعوى كلا تحصل ذلك رجوع الشك الى اصل التكليف بالفرد الآخر
بمقتضى قبح حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا يكون تكليف بالمشكوك رأسا حتى يكون مجرى لان نحو هذا الاصول
واقع في محل مضافا الى ان العلم والعلم ليسا الا من شرائط العقل بسقوط التكليف حتى يجدي استصحابه في اثباتها بكون
ذلك الاصول بالنسبة اليها مثبتا الى غير ذلك مما تقدم كله في المحققين على عدم اعتبارها واما عن استصحاب الوجوب بعد ما عرفت
عند ما بعد اختيار ما ذهب اليه الاعاظم المحققين عدم اعتبار الاستصحاب في الشك في المقتضي تم الامر على الاكثر بالمقامين
باعتباره **ومنها** ما لو دار الامر بين الوجوب النفسي والغيري كما هو المحكي عن بعض الافاضل بل صريح هو ان الوجوب الغيري
مطابق للاصل لسلامة اصالة عدم وجوبه عن المعارض ودعوى معارضتها باصالة عدم ملاحظة مصلحة
الغير التي يقتضيها الوجوب الغيري مدفوعة بانها معارضة باصالة عدم ملاحظة النفس التي اقتضاها الوجوب النفسي وانتهى
فساده دعوى ان ملاحظة مصلحة الغير تحتاج الى ملاحظة نفس الغير والاصل عدمها فتقع التعارض بين هذين وبين تلك
الاصلين فالاصل سليم والبين دفعه بان مشكوك الوجوب النفسي ان ملاحظة النفس فيه محتاجة الى ملاحظة الغير والاصل
عدمها هذا ما افاده والى ان تعد وتحاكم الاصول واكثرها لا يجدي شيئا ان مقام التعارض كما قلنا الا ما قام فالاصل المذكور
الذي يختص الغير به سليم على كل حال هذا غاية ما قاله الفاضل من تحكيم كلامه **وفيه** ان بنائه على كون الاستصحاب اصلا تعبديا
ثبت بخبر الاخبار فلا ينبغي الشك في عدم اعتبار مخرجه هذه الاصول راسا لكونها اصولا مثبتة والغير به والتعبد ليسا من
آثارها الشرعية والتي يصح ان يستفاد من الاخبار في باب الظن الا ثار العقلية واما الآثار العادية فمما لا يكون جعلها بيد الشارع
فلا يشمله اخباره في نفيها واثباتها على ما تحقق في محله مما لا مزيد عليه فان بنى على اخباره من باب الظن كما ينظر عن بعض هو ان
الافيد بن فهو وان كان لهذه الاصول دفع محل لعدم تفاوت الحال بين الآثار الشرعية وغيرها الا انه قول مهجور كما لا يشك
في ذلك احد بحيث يجعل شأن الفاضل المذكور من ان يكون ذلك مراده بل نفيه ذيل كلامه المحكي من انا كثير ما نخالف الاصول واحد
الطرفين غير مفيد شاهدة كاف على ما نظر المشهور من كون جعل الاستصحاب من باب التعبد لا من جهة الكشف عن الواقع والطريقية
البتة كما هو كذا عن بعض من باب الظن اذ لا ريب انا الاكثر بعد والتعبد بناء على ذلك مفيد غاية الفائدة لخصوصا في الامارات
التي يحصل القاصد بها بالقطع واقعا ثم ما بالجملة لا دافع لاعمال شئ من هذه الاصول العدمية واثبات الاحكام ومن تفحص بعد
ذلك من كلمات الاعلام تقف جزما على ما ذكرنا في مباحث الالفاظ في مقام اثبات الوضع وفي اكثر ابحاثها في مقام تعارض
الاحوال كما لا يخفى على من مارس كلماتهم وتتبع واعمل الدقة وظهر فيما ذكرنا دفع غفلة قوم ان تشبثهم بما هناك لبنائهم على كفاية
الظن في اثبات مدالیل الالفاظ وان كان ذلك عندنا محل نظر بل منع والكلام غير موكول الى محله من كلا بالنسبة الى الاصول

فی تعارض الاصلین او سببی الوجوب بعضها بعض

التزاحم فی مقام التعارض وعدمها فانما تنفع اذا لم یعتد بالوجوب الذی اعتد علیها فی اثبات ما ادیر فلا یاس بها الاستقرار طریقتهم علی الفساد باصالة العدم فی نفی الاحکام الشرعیة المشکوکة بل ونفی الاحکام الوضعیة کما لا یخفی علی من لاحظ ما تتبع وعلم ما سنذکر ومن ثم نبینا علی عدمها بالخصوص من باب بناء العقلاء علی نحو مقرر فی محله وح فلو کان الاصل المذکور سلیما عن المعارض کما نعم کان الامر کما ذکره الا ان الوجوب الغیری الحادث من الحوادث والاصل عدمه فیقع التعارض بین هذین الاصلین ولا نعنی بالمعارض فی مسألتنا عدم تنجز الوجوب الغیری حتی یحتاج ابطاله الی ان لا یکون معارضا للاصل المذکور کما توهمه الجواد حال عدم وجوب الغیر کما نعم لدی ذلک الحال لغرض عدم وجوبه لو کان غیریا بل الوجوب الغیری حادث من الحوادث بحصول بعض الاحکام ولو بعضا کما قد یشک بین الوجوب النفسی الا ان مصلحة الغیر ومصلحة النفس یقع التزاحم فلو شک فی کون الحادث المعلوم اجمالا من قبیل الاول او الثانی لم یصح اثبات احد الطرفین بالاصل لجریانه بعینه فی الطرف الاخر ولا فرق فی ذلک بین طرفی الشک فی وجوب الغیر او بعد ثبوت ضعف بزیادة تخصیص فی المقام بعنوان المقدمیة الموصلة کون الوجوب الغیری وجوبا معلولیا لا ارشادیا کما غیر ذلک مما یاتی من ظاهر بعض العبائر وح یتمکن من الغیر من فی محل ان اجراء الاصول فی الملزوم فرع جریانها فی اللازم وقد یحکم التعارض بالمنع من امکان جریان الاصل فی الملزوم لاوقوع تعارضه فی اللازم اذ لیس اللازم مجعولا بجعل مستقل بل بمجعل یجعل ملزومه وعدوا فی ذلک من کلام الشیخ الرئیس لیس منه وما جعل الله المشمشة مشمشة بل خلقها وعلیه ابتنی بناء تقدیم الشک السببی علی الشک المسببی والحاصل انا فی اغلب ذلک کلام لیس منا بمحل ذکره والحاصل ان لا وقع لجریان الاصول فی الملوزم ابتداء بل لا بد اولا من ملاحظة حال اللازم ثم یجری الاصل فی الملزوم من حیث اجراء الاصول فان امتنع ذلک لمکان المعارض منع اجراءها فی الملزوم فالمفهوم من عبائر القوم من الجمع بین الملزوم وعدم اللازم فی اجراء الاصل مثل استصحاب عدم الغایة واستصحاب وجوب نقیضه وجهره وغیر ذلک مما هو من لوازم وجود المشار کة معه خروج عن الطریقة بل لا اثر فی الجواز وهذا هو المرجح لتقدیم الزبل ای الاصل الجاری فی الملزوم علی الزبل ای الاصل الجاری فی اللازم انکان اللازم غیر منفک وجوده عن الملزوم واما اذا کان اللازم حادثا کما فی الشک فی وجوب القطع عند تبدل الحال علی من کان عنده غائبا ان مع دخول الملزوم وهو وجوب العبد تحت الاصل لا معنی لاستصحاب عدم وجوب قطره للابتلاء به خلافا للغیر واحد حیث یحکمون بالتعارض فی اصالة العدم الوجوب وبین استصحاب الجنوة واذ قد عرفت ذلک فلا نعنی بالوجوب الغیری بفسر لیس مجری شیء من الاصول ما دام الاصل فی ذلک الغیر کالصلوة الواجبة للغسل مثلا معارضا بالمثل او من اصالة العدم وجوب کل الصلوة کان الاصل لا زمه الذی هو الوجوب الغیری جاریا بلا معارض بخلاف وجوب الغسل فی حال عدم وجوب الغیر فهنا فان فتدبح وجه منا القول بانشاء الوجوب الغیری **فان قلت** اصالة العدم وجوب الشیء المشکوک نفسا معارض باصالة العدم وجوب الغیر الواجب لغیر فیبقی اصالة العدم وجوب الغیری بلا معارض لابتلاء ما فرض معارضا لها بغیرها **قلت** اصالة العدم وجوب الغیر الواجب المشکوک مثلا معارضا اصالة العدم الوجوب الکلی کما عرفت فلا یبقی لها معارض اصالة العدم الوجوب النفسی لسقوطها بتلک المعارضة **فان قلت** ان بلاء ذلک الاصل بمعارضة المثل غیر نافع فی معارضة اصالة العدم الوجوب النفسی الذی هو ذلک الغیر اصل یا اصل وهو غیر مجد لان باب الاعتناء مسدود فی الاصول دلالة کلام الفاضل المذکور الاشارة الی ذلک حیث قال انا نکتفی بدفع الاصول غیر مفیدة شیئا فی مقام التعارض فلا وجه لجعل احدها احد طرفی المعارضة اصالة العدم وجوب المقدمة ابتداء الاخر سلیما من المعارض وجه ذلک واضح لا یکاد یخفی بناء وعدا علی ما عنا ها من باب التعبد واذا سقطت تلک الاصول لاجل المعارضة بقی اصالة العدم الوجوب الغیری سلیما عن المعارض فلم لا یقال انها معارضة باصالة العدم الوجوب النفسی **قلت** عدم افادة تعدد الاصول فی احد الطرفین شیئا مسلم الا انه غیر مفید فی المقام لانا انما نجدی ذلک فیما اذا کانت الاصول کلها فی مرتبة واحدة بحیث یکون کل منها فی عرض الاخر بان تکون من محتملات الخطاب المعلوم بالاجمال ومن الواضح ان ما نحن فیه لیس من هذا القبیل حیث لم یکن اصالة العدم وجوب الغسل نفسا فی عرض ذلک الاصل اذ لیست من محتملات الخطاب بالمتعلق والصلوة الا معنی لسقوطها الا بسبب العلم الاجمالی الناشی من ذلک الخطاب وبانجلاء العلم الاجمالی الحاصل من الخطاب المتعلق بالصلوة دائر امره بین احتمالین هما احتمال وجوب الصلوة الواجبة للغسل وانما وجوبها مطلقا ولیس فی مرتبتهما احتمال وجوب الغسل نفسا بل هو مقطوع علیا بالعلم الاجمالی الخارج حاصل من الخطاب المتعلق بالغسل الخارج عن وجوب التقدیم بین وجوب الغیری فیما فان سبب ذلک العلم الاجمالی وان تمام الکلام بالنسبة الی اصالة العدم واما اصالة الوجوب

فی ذلک الغیر ایضا واما اذا کان الاصل سببیا

فالوجوب

من الوجوب النفسي فقد يتوهم انه لا يجري لها بزعم معارضتها باصالة البراءة عن الشرط مع الفصل الا انه توهم لا يلتفت اليه بعد
الفحص عن كونها لاصلين في مرتبة واحدة ليس حال اصالة البراءة حال اصل العدم فان مؤداها انما هو نفي التكليف والحرج
فلا يتم على وجوب الفعل قبل وجوب الغير المفصل كونه واجبا لاجل سوى تقوم وجوب النفسي بمعنى عدم ترتب العقاب على تركه واما ابان الغير
فلا تنهض لاثبات اصالة البراءة بعد دخول وقت الغير اذ هو واجب قطعا اما المقدمة او غيره فيلزم الاتيان بها لاحتمال
كونها هي الواجبة المطلوبة العامل هل يجب تقديمها على ذلك الغير كما يتخير بينه وبين ما اخره عنه وجهان مبنيان على
ان التخيير بين التقديم والتاخير هل هو كالتخيير بين الواجبات والاحتياط لان المشار اليه حينئذ من التقديم المذكور حيث اخر لو كان واجبا فقد اتى بالواجب
مخيرا بين التقديم والتاخير هذا كله فيما لو كان التقابل الدال على وجوب الواجب المشكوك مقتضيا فلو كان وجوب الغير ثابتا بالدليل
لعقلي وجب الاخذ باطلاقه لما عرفت انفا من ان اطلاق طلب الشئ اي عدم تقييده بشئ وحال مؤذن بوجوبه على كل حالة
لازم ذلك هو كون وجوب المشكوك غير مقيد بالاتيان بالغير وجوبه بتقييده بالاطلاق الذي قد عرفت انفا خلافه
الاصل الموصل هذا تمام الكلام فيما اشرنا الى ابقائه **الشبهة الرابعة** قد اختلفوا في ان الاصل في الاوامر بعد كونها
على الوجوب الذي هو المعول عند فقد القرائن هل هو الوجوب المتوصل اليه او النفسي على قولين وقد يعبر عنهما بالاول بما علم حصوله
مطلوبا في شق والثاني بما لا يعلم منه ذلك وليس بمحرر لا شتماله على الاقل عكسا والثاني اطرادا بكثير من الموصلية كوجوب المقدمة
الى الغير حال الاختيار وسواد ونحو ذلك فالتعبير بغير الاول بما لا يوقف سقوطه على فعل الغير وبعبارة اخرى
ما لا يكون الداعي فيها بايجاب المقيد والا لما عد بل يكون الغرض والداعي منه حصول ما في الخارج باي نحو اتفق وعلى اي وجه تحقق
كاداء الدين وتكفين الميت ونحو ذلك والثاني بما يوقف سقوطه على ذلك وبالجملة ما يشترط في تحقق الامتثال به سقوط
الغرض باي معنى شئت من الاخطار بالبال او الداعي والتحول الى نوع الفعل من التكلف كما هو الظاهر او غير ذلك كما في التجارة
والحج وغسل الميت ونظائرها ضرورة استلزام الغرض من هذه الافعال ونوعها في الخارج كيفما اتفق بل لابد في الامتثال
بها اتيانها بقصد الامتثال على وجه يكون داعيا لولا المانع بحيث لو شوهد شئ من القرائن على الاخر من هذا بان الاتكال في
سقوط غسل كثير من امواتنا هذا الزمان بل في سائر الازمان الذي يباشره الفساق الذين هم المعدودون انفسهم للغسل تارة
اباء صنعتهم وعادة الامر معيشتهم كسائر الصنائع توهم بها ملون معدون الاجرة زيادة ونقيصة بحيث يقطع انا الداعي لهم
الى مسمى الفعل منهم ليس الا تحصيل ذلك الاجرة حتى لو علموا انتفائها امتنعوا من المباشرة وان هذا من العبادة التي لا يقطع
ان الكاسب الذي فيها شئ من التداعي وكيف يكون مسقطا للتكليف ومن الندرة بمكان يقطع بعض المتفطنين الاتكال من جعل
الاجرة على بعض المقدمات وغير ذلك من الحرف فضلا عن تحصيل جميعهم حصول مقصد الغرض بحيث يجوز ذلك لا يوجب القطع لحركة
النفس كون كيف ولو فتش عن داعي من لم يات بالمامور به من امتثال امر المولى لما وجد الا نادرا بل لا يوجد الا نادرا بالنظر بل هو امر
معنوي لا يحصل هذا العمل الصوري الذي ليس له الا الحيثية معنى **والحاصل** انا نشاهد بالتتبع ان لا يجوز
كون الداعي لعامل ما هو اجنبي عن امر المولى وان يقع منه من الحرف ما وقع واصطنع من الحيل ما حسن بقطع بتحقق مسماه واصل
داعي الامر كما يتحقق ذلك بما شرع اهله وصاحبه بيسير ومع ذلك فقد جرى ديدنهم واستقر عليهم خلفا عن سلف على الاكتفاء
بذلك والغض عما ذكرنا وقد اسرج السيد المرتضى ومن ارتضانا مذاقه من انكار وجوب المقدمة بل هو عندهم كسائر
الواجبات التوصلية معللين بانه ليس الغرض منه الا التخلص عن العقاب لكن لا يبعد دعوى نهوض الاجماع المحقق حجة عليه فالاولى
ان يقال انه نمنع الاتكال فيما استقر عليه الاحوال بتوسط الامر به فقط القريب جدا من المباشرة بسبب فكيف بمثل
قصد المباشرة ان لم يكن داعيا بقصد التسبب الذي قل ان يكون ذلك منه غير داع الامر ومع فلا يقدح كون داعي غير
المباشر هو الامر بالجملة الاتكال انما يأتي بناء على ابقاء وجوه المقدمة من حصول مقصد الغرض منها في الخارج باي نحو اتفق وعلى اي وجه تحقق
مكتفيا بما يقع من المتسبب فلو بنى الاتكال في نظير اصل المباشرة في الواجبات الكفائية اذا الظاهر وجوب ايجادها في الخارج
مباشرة او تسبيبا فهو على اختصاص الوجوب بالمباشرة وكون التسبيب مسقطا الا مصداقا لما هو الواجب على الناس كما فيما
يتعلق الوجوب على ذات المخاطب سقوطه بعد تسليم ظهور الخطاب بان الغرض من ايجابها ما كان هو تحققها في الخارج ولذا
قد يقطع بعدم الاجزاء وتغيره لم يكن لامتثال المباشرة فيها معنى بل يكون لغوا صرفا فيكون الواجب هو الايجاد بالمباشرة او
لسانها او حصول الغرض الباعث على التكليف وهذا نظير ما مر في الشق من ورود الخطاب بالغير لمناسبة العلو

فى ان الاصل فى الاوامر هو الوجوب او الندب

المستنبط مع ان دليل وجوب الكفاية انما هو الاجماع والضرورة ودليل العقلى فى بعضها ليس فى شئ اختصاص بالمباشر فكما امكن التوسع فى اصل الايجاب فلا عرق فى التوسع فى التقرير المشبه فيه والحاصل ان حال التقرير كحال الوجوب فى عموم التسبب فهذا ما يجب ان يبنى ان يبنى فى العقول ولم يكن الاجماع على خلافه فى امثال المقام مما لا يخفى على البصير المتدرب وكيف كان فالمعروف بين المحققين ان الذى يقتضيه الاصل هو الوجوب التوصلى وذهب شرذمة الى اقتضائه الوجوب التعبدى واختاره صاحب المعالم وحكى عنه وعن بعض الكلام فى المقام تارة فى الاصل اللفظى واخرى فى الاصل العملى والثالث يظهر مما يستفاد من عنوانه الكتاب المتشرف فيها مقامات **الاول** فى ادلة من ذهب الى الاقتضاء المذكور وهى بعض الافاضل من ارباب القول الثانى مطابقة الاول للفضلى المدعاة واستدل على ذلك بوجهين **احدهما** ان الامر ظاهر فى اتيان المأمور به بداعى الامر كما قد يقع عارية عن المقايسة على اعتبار اصل القصد كما ان ظاهر الامر بفعل الطبيعة فعل القادر على وجه العمد والقصد بحيث لا يندرج فيه الفعل الواقع من غير قصد كما اذا واصل على وجه الغفلة او حال النوم او غير ذلك وان قلنا فى التوضيحات بكون مسقط القول نظرا الى حصول الغرض كذلك بكون ظاهره هو الفعل القادر بداعى الامر ولا فرق بين المقامين من حيث ظهور اللفظ فى ذلك **والثانى** ذم العقلاء للعبد الآتى بالمأمور به لغير داعى امر المولى من باب الداعى الى الفعل انهم لو اطلعوا على سريرته وما فى ضميره وذكر كلا الوجهين نظرا **اما الاول** فلمنع ظهور الامر فى ذلك فضلا عن دعوى انعقاد ما هو بوجهه تارة وعدم استفادته الى الوضع بحيث يكون مجازا فى الواجبات التوصلية باسرها التى اكثر من ان تحصى فيشكل وضع من ان يبين بل الظاهر عدم التزام ذلك واذا اراد غير ذلك فلا بد من اسباب الظهور شيئا فشيئا فعليه البيان واما تارة باعتبار القصد فغير محل اوضح الفائدة من وجود القرينة العظيمة هنالك المتغير فيما نحن فيه لان اعتبار القصد فى الوجه ليس من الظهور اللفظى فيرجع الى حكم العقل بامتناع الفعل المطلوب بالبعث بمنزلة ما من الواضح ان مثل البعث ليس بمفيد بل موضوع لكون القصد من شرائط الاختيار ومن البين انتفاء حكم العقل بما يقتضى اعتباره عند الامتثال فضلا بعد المقام بمقام ظهوره فى القصد بشهادة القرينة القائمة هنا فاحد من الكلام وشطط من الاوهام **واما الثانى** فلانكار المدعى ثبات هذا الظهور كما صنعه صاحب المعالم فى اثبات ظهور الامر فى الوجوب نظرا الى انه الظهور فى ايراد ما يجب ان لا يترك فى اثناء سرد القرائن الآتية كما هو بين المحققين حيث يثبتون الظهور بعدم التبادر بملاحظة المستفيضة من العلماء وغير ذلك فنقول بعد المساعدة عليها انا نمنع كون ذم العقلاء مستندا الى ظهور الكلام فى وجوب التعبد كيف وقد نرى ان سيدا من السادات لو ظهر له ان عبده يأتى بالمأمور به من غير سبب ان اراد به اتيان ما اراد به اتيان ما اراد فى اثناء اعتقاده بعد التنزل عن دعواه من ظهور اللفظ كما هو ظاهر المشاهد ونكون حينئذ من اول الامر بانيا على الفعل بغير داعى الامر وان كان ممتثلا لما اقتضاه حاق اللفظ بحيث لا يكون عاصيا فى الحقيقة الا ان مذمة العقلاء فاسدة يكون فى حكم العاصى فيحتج على المكلف بانه كان عليه بمقتضى الامتثال الاتيان بالمأمور به بداعى الامر ولم يأت به كذلك فيستحق العقاب او لا يمنع الصغرى لعدم ثبوت ذمهم بعد الاتيان بالمأمور به وان كان لغير داعى الامر **وثانيا** منع كون المذمة بعد تسليمها من حيث وجوب الزام المكلف بل انما هى المذمة التى يستحق بها ان يقال له لم فعلت ما فعلت بحيث يوجب استحقاقه بالاتيان بالمأمور به على وجه الامتثال وهذا لا يخفى على احد ان الاحكام العقلية ليست عند المحققين على نهج الاحكام الشرعية **وثالثا** بعد التنزل وتسليم كونها نحو بعث الكشف عن ان الفاعل السوء يستحق الذم على الفعل وهو حاصل بوجه الا على العبد دون الفعل العادر عنه تظير ما قالوه فى ذم الفعول فلا يدل على وجوب الاتيان الا على الامر كما لا يخفى فذم العقلاء هنالك على حد المقرر به **ورابعا** بعد الغض عن جميع ذلك وتسليم كون المذمة على الفعل دون الفاعل فغير منج ما هو المقصود من اثبات الوجوب التعبدى اذ غايته وجوب تحصيل الامتثال الذى لا ينفك عن العبد عقلا فاعلى وجوب اصل الفعل وهو امر اخر وراء ما نحن فيه سلمنا التكليف بقصد القربة بعد تسليم عدم مساعدة اللفظ عليه وهذا انما يجدى بعد تسليم جميع ادلتهم من العقل والنقل وقد اجاب بعض المحققين فى العدة جوابا عن ادلتهم التى سيأتى ان تمام الكلام بذكرها فلخص من جميع ما ذكرنا انه لا محصل لدعوى اقتضاء الاصل اللفظى الوجوب التعبدى وفى الثالث الذى هو دعوى اقتضائه الوجوب التوصلى كما عن غير واحد تمسكا باطلاق الامر فيما منها ان الشك فى اعتبار قصد القربة فى الحقيقة شك فى تقييد الامر بها فمقتضى اطلاقه عدم اعتبارها والاكتفاء باتيان نفس المأمور به ولو لغير داعى الامر وهى اجود فاسدة بحيث يتناكر عند من له ادنى حظ من هذا الفن بادنى التفات لان الاستناد الى الاطلاق فرع التقييد انما يصح بالنسبة الى القيود التى يصح تقييد المأمور به بها كالطهارة بالنسبة الى الصلوة مثلا واما التى

الثانى لا يعقل كون المأمور به مقيدا بها وهى لم تحقق ولا تاصل لها فى الخارج الا بعد الامر فلا يصح الاستناد الى الاطلاق
الامر ويدفع ذلك الاستدلال بما تقدم بالشق على تقدير تسليم المقدمتين من ان وجودها فرع وجود الامر لكونها منتزعة منه فاخذها
قيدا فى المأمور به يستلزم الموضوع الذى هو متقدم رتبة وطبعا على الحكم المذكور هنا وخارجا مستلزم لتقدم الشق الذى هو
الحكم على نقيضه من البيان المتاخر عن قبيل الثانى وهو اما الاول لضرورة كون الغرض من الخطاب الذى لا يصح الا مأمور به الا
بعد انتفاء الوجوب فالشق ما لم يكن واجبا لا معنى لحصول الغرض به وكذا الاعتبار وهذا الدليل ان وجودها متفرع على تحقق الوجوب
وهذا اخر عنه رتبة ومن الواضح تاخر الحكم عن الموضوع فلو جعلنا ذلك الموضوع مقيدا لحصول الغرض به لزم تقدم الوجوب
على نفسه بمراتب شتى فلذا فى المقابل بين الاطلاق والتقييد بمزية استحال تقييد المأمور به بالغرض ضرورة تاخرها عن الامر
المتنع دفعها بالاطلاق وبعبارة اخرى تقييد المأمور به بشئ انما يصح اذا كان المأمور به فى الخارج صالحا لانشاء امر اليه
وغير مقيد كما فى نحو اكرم انسانا واعتق رقبة فان كلا من الرقبة والانسان يصح انشاء امر الى المؤمنة والكافرة فكلا سوى
مثلا قبل تعلق الامر بالاكرام والعتق فاطلاق الامر يتمحض دليلا على عدم تقييد شئ منهما بشئ منهما فظاهر الغرض البرء
يصح تشبيه المأمور به قبل الطلب فرارا الوجوب الى متصف بها وما لا يتصف بها ثم الذى يصح تقييده بها انما هو الواجب بوصف
الوجوب لصحة انشاء امر الى واجب بقرب برده واجب كما يحصل بالقرب وبح فلا تاتى الاطلاق فى مقام دفعه كما لا تاتى المقابل
المذكور بين التقييد الى الاوصاف الحادثة بعد الطلب بالعتق والكرم ونحوهما ضرورة عدم تحققها فى الخارج قبل الامر بها
ما ذكرناه بعبارة مختصرة توضيحا للمرام وكشفا للثقاء هو انه لا يعقل اخذ القيود المتاخرة عن الاحكام فى موضوعاتها كما لا معنى
اتيان شئ فى الخارج الموضوع عليه وانما ثم لاستدلال بالعدم المذكور الذى قد يعبر عنه بانه قد دل ان لم يكن هو الذى يصطلح عليه عند
ارباب المعقول الذى هو عبارة عن توقف احد شيئين متغايرين مفهوما على ما يتوقف عليه الاخر كتوقف العلية والعكس
البين ثم المقام سوى تقديم الحكم على نفسه والامر سهل بعد ثبوت ما هو المناط فى استحالة التقييد الذى ليس هو الا تقدم الشئ
على نفسه هذا والحق ان يقال ان ما ذكر انما يجرى فيما لو كان الامر بالمقيد بعد حصول القيد فى الخارج واما لو كان الامر
فضلا عما هو بانى فحققناه ما ترتيب فى المقام اصلا فلم يكن الاستناد اليه ضبطا واعلم ان المقام الثانى فالامر
العلو يحتمل ما هو نفسه فى المقام فنقول ربما يقال بل قيل ان حال الشك فى اعتبار قصد القربة كحال سائر الشرائط
بيان فى هذا الخلاف المقرر هناك من حيث جريانه اصل البراءة والاحتياط فلا زم اختيار القول بالبراءة هنا اختيارها هنا
ومقتضاه الوجوب التوصلى كما ان اختيار الاحتياط هنا يقضى بالوجوب التعبدى وبيان الخلاف المقرر هناك انما هو بالنسبة
الى الشرائط الراجعة الى نفس المأمور به وقد عرفت انفا بما لا مزيد عليه عدم تعقل اخذ قصد القربة شرطا فى المأمور به فعلى
سائر الشروط من هذه الجهة فلا معنى لجعلها من حيث ثبوت تلك المسئلة وبعبارة اخرى قصد القربة انما هو من القيود المعتبرة
فى الامتثال هو ذات المشتمل بكل هو فيه الشرائط التى هى شطر من الكلام فيها من حيث الاصل وعدمه فخرج هذا القبيل من
القيود التى لا يعقل اخذها فى المأمور به كشطر او كشرط لا مسرح للمسئلة بالاطلاق فالمرجع هو الاصل فعلى المقام مقام
البراءة او الاحتياط وجهان بل قولان اقواهما الاول بناء على جريان البراءة فى اجزاء المركبات وضوح الفارق بين شرط القربة
وغيرها فان فيها ما هو الاصل فيه غير ما هو فى غيره بخلاف ووجه الثانى هو ان متعلق التكليف فى المقام معلوم لما عرفت
من عدم امكان اخذ القربة قيدا فى المأمور به فالشك فى اعتبارها يرجع الى الشك فى حصول الامتثال بعد العلم بالاشتغال
انما يرجع الى ما عرفت فى سائر الشروط لعدم ان المكلف به فيها بعد الانحلال بين الاقل والاكثر والمطلق والمقيد فيقتصر على الاقل او المطلق
ويدفع الزائد بالاصل واما هنا فليس المكلف به زائدا بل شك فى ان الغرض غير متعلق فيه قطعا حسبما عرفت وانما الشك فى
حصول البراءة بالمحقق للامتثال بالذى تعلق الامر به فمقتضى كل منهما حكم لا يقبح كون الشبهة فى المقام حكمية لان هذا الاشتباه
كما يجرى فى الشبهة الموضوعية مثل ما لو شك فى الاتيان بصلوة الظهر مثلا كان يجرى فيه الشبهة الحكمية التى بيانها على الثانى
كالمرة بين الظهر والجمعة فاندفع ما قيل من ان شرط القربة وان لم يكن معتبرا فى المأمور به الا ان اعتبارها فى تحقق الامتثال
انما يحتاج الى البيان من الشارع فاذا لم يكن دليل على اعتبارها فالمرجع هو البراءة العقلية كالشك فى التكليف بدا ومن البين
ان البيان لو لم يعتبر الكافى فى صحة المؤاخذة على تقدير ثبوت المأمور به هو من اتيان العمل والتفوه كما هو شان جميع من الشك
والا لاتجه القول بعدم وجوب الاحتياط فى الشبهات بدعوى ان الغرض معلوم حصوله بيقين اتيان المأمور به واما الظهر مثلا او الجمعة وبعد

الاتيان بأحد المحللين بنفع العلم بالتكليف لكنه يمنع العلم بالتكليف فكيف يمكن القول فيه بوجوب الاحتياط مع عدم وصول البيان من الشارع وعدم العلم بالتكليف بعد الفحص فالحاصل انه بعد العلم بالتكليف تفصيلا واجمالا يجب بحكم العقل تفريغ الذمة سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية الا اذا انحل ذلك التكليف الى الاقل والاكثر والمطلق والمقيد عليا بما عرفت من الاشتغال وبعدما عرفت من انه لا ينحل مستقلا الى الاقل والاكثر ضرورة القطع بعدم تقييد المأمور به بقيد المغفول عنه لا يجعل الامر المقطع به ليس ثمة وتحقق الامتثال ولو بمراعاة ما يحتمل اعتباره في صدقه عرفا او شرعا وان شئت استوضح المقال وقلت ان التكليف بما لم يتردد بين الاقل والاكثر ولكن شك في تحقق الامتثال على بعض الوجوه ودون بعض يجب فيه الاحتياط وانكان الوجه المتوقف عليه العلم بالبراءة مما يحتاج الى البيان لان البيان انما يتوقف عليه التكليف اذا لم يجر في هذه الاقتضاء واما اذا جرى فلا والمفاد في جريانها عدة دوران التكليف به بين الاقل والاكثر ومن هنا يعلم ان الحكم بالاكتفاء هنا اولى من الحكم به في المتباينين لان المكلف به هناك معلوم اجمالا وههنا نحن فيه معلوم تفصيلا هذا والمقام بعد يحتاج الى التأمل والمسئلة غير خلية من الاشكال لامكان ان يقال ان التكليف الثابت لم يحصل الامتثال به بحكم العرف والعقلاء واحتمالا عليا والمفروض رجوع الى الشك في التكليف لا في امتثال التكليف المعلوم حتى يجري فيه عدة الاشتغال والفرق بين المقام وبين دوران المكلف به بين المتباينين واضح غير خفي على مثلك فتدبر

المقام الثالث فيما يستفاد من الكتاب والسنة من الوصايا المغيبة وانه هل فيهما ما يمكن استفادة شئ منهما منه ام لا فنقول ربما يدعى كما عن غير واحد من الاعاظم انه يستفاد من الكتاب والسنة ان الاصل في الاوامر الشرعية هو التعبدية والذي يمكن منهما استفادة ذلك منه امور

الاول قوله تعالى حكاية عن اهل الكتاب وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة بتقريب ان اللام في قوله ليعبدوا للغاية فدلت على ان ما امروا به الا لغرض التعبد به على وجه الاخلاص المتوقف في فصل الغرض ثم المدعى لا يقتضي الا حصول المستفاد منها مسألة التعبدية في الواجبات الالهية واذا ثبت ذلك في الشريعة السابقة فيستصحب في هذه الشريعة ايضا اما اقتضاء الاستفادة بعد العلم بتحققها فيها او لورود ذلك دين القيمة بناء على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ كما عن المحقق الخونساري في مشارق واما اشتراك ذلك بالحمل كونها المعمول بها المتدين بها بعض الامم فيكون حجة لا نفس حجة المدعى غير ملتفت اليها ضرورة انه لا مجال لانكار عمومها اما الحصر بكلا هم من ان حنفا حال من المتعلق بعبدوا ولكون الابدية واردة في مقام البيان بما هو الاجمال فلا يجدي من تعدد المفعول عما نحن فيه للحكم وادعى منها دعوى ان المستفاد على التقدير المذكور كون جميع الاوامر بهذه الهيئة وهو خلاف الاجماع بل الضرورة فانا نقضي ذلك ورود التخصيص عليه وهو غير ضائر وقد اشتهر انه ما من عام الا وقد خص وقد يناقش في دلالة الاية بوجوه **احدها** ان دلالتها حسبما عرفت مبنية على كون اللام للغاية وهو ممنوع حين المنع ضرورة كونها هنا لام العاقبة والصيرورة الداخلة على المفعول به على حد اللام في نظائر المقام صرح بالرضي وغيره **والمراد** بالعبادة هو التعبد والتذلل والانقياد على ما صرح به غير واحد من اللغويين وهناك في تلك تتبع موارد الاستعمالات كقوله تعالى اتعبدون ما تنحتون وقوله بعد اسطر ما نظنك ايها العابدون وقوله والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها وغيرها من الاستعمالات كثيرة الا انها بالاخلاص في الدين التوحيد الخالص كما يشهد به نفسير اهل اللغة ففي مجمع البحرين في تفسير قوله تعالى الا لله الدين الخالص ان التوحيد الخ العرب تشهد بذلك كثير من الايات كقوله انا انزلنا اليك الكتاب فاعبد الله مخلصا له الدين الا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم وقوله قل اني امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين وامرت لان اكون اول المسلمين وقوله فادعوا الله مخلصين له الدين ونحوه ان توحيد المتخذين الاولياء من دون الله بعد الامر بالعبادة على وجه الاخلاص في الدين في الابدة الاولى والاخر الامر بالاسلام من الامر المتعلق بالعبادة على وجه الاخلاص في الدين في الثانية ومقابلة قوله عبدوا ما اشتم بقوله فالله اعبدوا الثالثة مما ينادي بارادة التوحيد الخالص من الاخلاص في الدين وح فغاية الابدة هم ما امروا الا بالعبادة على وجه التوحيد فيكون حالها كحال نظائرها من الايات الآمرة بالتوحيد الناهية عن الشرك بالله وبذلك صرح المفسرون فقد قال الطبرسي في مجمع البيان وما امروا الا ليعبدوا الله اي لم يأمرهم الا بان يعبدوا الله وحده لا يشركون بعبادته فهذا مما لا اختلاف فيه ملة ولا يقع فيه نسخ فوك مخلصين له الدين اي لا يخلطون بعبادته عبادة سواه وقال القاساني في الصافي وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين لا يشركون

وعن البيضاوي وبما هو قريب من ذلك ومما يشهد بذلك مقابلتها بقوله حكاية عن المشركين ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين
وتوهم ان الغاية هي الاصل فيها ومعاني اللام فمقتضى اصالة الحقيقة الحمل عليها ودفعنا التقويه الذي هو من المعاني المجازية لا يجدي
فان اصالة الحقيقة انما تفيد عند انتفاء القرينة واما مع وجود القرينة بل القرائن فلا يوخذ بمقتضاها ومن البين اختفاء
الاية بما يصرف عن ارادة الغاية وهو قوله ويقيموا الصلوة ويوتوا الزكوة فانهما معطوفان على قوله ليعبدوا ولو نصب الفعل
لكان العامل كما يفصح عنه سقوط النون عنهما ومن الواضح انهما ليسا غايتين لصيرورة الامر بهما ماموريا فاحرم من حمل اللام
فيهما على التقوية والتعليل وحيث تقتضي اشتراكه في العطف حمل اللام في المعطوف عليه عليها ايضا حفظا من استعمال اللفظ في اكثر من معنى
واحد الذي ادعينا على جوازه فهو في خصوص اسماء الاجناس واما في الحروف وما منها هما مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له
خاصا فممنوع بل لم يقل باحد على انا لو رضنا جوازه فيها انه فذلك غير مجد نفعا ضرورة توقفه على القرينة المنتفية في المقام
هذا مضافا الى انه بها بدعوى ان وضع اللام عقيب الامر والارادة انوي شاهد على كونها للتقوية نظرا الى تفسيرهما بها في مواضع
من نظائرها من الايات القرانية كقوله تقه وامرنا لنسلم لرب العالمين وامرت لاعدل بينكم وامرت لان اكون اول المسلمين ويبانه
لبعد عنكم الرجس الى غير ذلك بل على ذلك نص بعض المحققين بانه يكفي ذلك في الخروج عن مقتضى ظهور الوضع فلا يخصص من جملة
ما فحواه ان الارادة في الاية عربية لكل اشعار على تبعية الواجبات كيف ولو كان كذلك لزم تخصيص اكثر الاوامر الواردة
بل التبعية في جنبها في غاية الندرة **ثانيها** ما ذكره الفاضل الخوئساري قدس سره في شرح التهذيب حيث قال في الاستدلال
بالاية مسلكا اخر وراء ما سلكاه واعتمد على خلاف ما بيناه حيث جعل غاية ما يستفاد منها كون المراد من
العبادة هو مصطلح الفقهاء الذي لا يتفك عن اعتبار قصد القربة في الواجبات فان مقتضى الاية بناء على حمل اللام
فيها للغاية وجعل الشيء غاية لشيء اعم من حصولها بنفس ذلك الشيء او بامر اخر لنوع ملابسة بينهما
ان كانت المغايرة حقيقية وبعبارة اخرى كون الشيء غاية اعم من حصولها بما جعل غاية له من غير واسطة كما في الامر بالصلوة بالنسبة
الى حصول للعبد مثلا ومع وساطة امر اخر كالامر بمقدماتها فيصح جعل العبد غاية لتلك المقدمات نظرا الى حصولها
بايديها التي هي الصلوة وحينئذ فكون العبد في الاية غاية لما امر به لا يقتضي كونها واجبا نفسيا بعد عدم صدق الغاية
حقيقة الا على الوجوب التوصلي لان الصلوة مثلا انما تكون غاية للعبد بواسطة الوضوء ونحوه فلا يكون العبد غاية لها
الا على الوجوب التوصلي لها ولو سلم صدق الغاية حقيقة على الوجوب النفسي ايضا فلا نسلم كون

الاصل به العلل الشرعیة فکان مقتضاه بیان الحکمة کان ذلک منه وجبها الا انه لیس کذلک فاظهر بها العلیة ولما انجر الکلام الی
هنا فلا باس بتوجیه عنوان العلم الی الفرق بین العلة والحکمة وبیان وجه ما استثناه من اسالة العلیة فی العلل الشرعیة علی وجه یرتفع
به الاجمال ویتضح به حقیقة الحال من غیر بسط موجب للملال. **فنقول** انا العلة اما کان علة الحکم المدلول علیه بالکلام بحیث
یدعو معه شانا وقضاء فانه یقتضی تخصیص مورد الحکم ان کان اللفظ الدال علیه عاما بحسب اللفظ کما فی قول القائل
لا تاکل الرمان لانه حامض فانه مقتضی لتخصیص الاکل بالحموضة تخصیصا بالافراد الحامضة من الرمان واخری یقتضی تعمیما ان کان
المورد خاصا بحسب اللفظ کما فی قوله لا تشرب الدواء الفلانی لصفاء اللون فانه لا فرق فی ضرورة فان تعلیل النهی
المنع عن شرب هذا الدواء لم یؤمن ضرره من ای دواء کان ویکون عدا المفید فی الاول والتخصیص فیه شائعا فی الحکمة کقوله الحموضة فی الرمان
یغلبه الامن من الضرر بها لضعف ترجیحها او غیر ذلک والحکمة ما کانت علة للتشریع الحکم دون نفس الحکم وکان التکلم بعد ما حکم
بشیء انما شرع هذا الحکم لحصول تلک العلة وعلی هذا فنفس الحکم سلطان غیر تابع لتلک العلة ومن ثمة لا یقتضی بحسبها
تخصیصا اصلا **فان قلت** لا نجد فرقا بین ان یکون العلة علة نفس الحکم او التشریع فانها سیان فی تخصیص الحکم وتعمیمه
لان تشریع الحکم لیس شیئا وراء الحکم کما ان ایجاد الفعل لیس امرا وراء نفس الفعل فان اقتضت العلة تخصیص الحکم تارة وتعمیمه
اخری اقتضاها فی التقدیرین معا وهو المعروف من ان الحکم الشرعی غیر مطرد ولا منعکس برجع الی منع الصغری اعنی کون العلة
علة الا بعد الاخذ بظاهر العلیة لزوم الجری علی حسبها بتخصیص **قلت** فرق بین کون حموضة الخمر مثلا علة لاسکاره
وبین کون تشریعها کذلک فان مقتضی الاول دوران الحموضة مدار الاسکار لان معنا دانها علیة بالمآل لتعلق الحکم بعنوان نفس
العلة بان یکون الحرام هو المسکر دون الخمر ومقتضی الثانی فی الجملة دوران الحکم من غیر دوران علة عنوان العلة ولا مانع من تشریع الحکم الدائر
مدار المظنة بل لکثرة غیر مطردة انما لاجل حامیة الحمی او لکون علة الحکم فی الافراد الغالبة تلک العلة اما لو لم یتبع الشارع او غیر
ذلک فیکون العلة علة لعموم التشریع من حیث کونها جزء الجهة العلة. **والحاصل** ان الفرق بین العلة والحکمة هو ان الحکمة
علة لتشریع الحکم ونفس الحکم بنفسه مطلق والعلة علة لنفس الحکم المدلول علیه بالکلام دون نفسه بتبعها بمعنی انه حیث وجدت العلة تترتب
العلیة والحکم عنوانا ولی مذکور فی سیاق الکلام والتشریع عنوان ثانوی مستفاد من مقام التشریع فمتی ورد خطاب معلل وداز
الامر بین کون التعلیل لنفس الحکم او التشریع ولم یکن هناک قرینة علی تعیین احد الامرین وجب الحمل علی کونه علة الحکم نظرا ان الظن
من الظهور المأخوذة فی الکلام علة کانت وحالا او غیرها او معرفا ایاها من العلامات او غیر ذلک من سائر الظهورات بتقیید العنوان الاولی
الذی هو مرکوز فی الکلام وهو الا نفس الحکم فلو کان غرض المتکلم تقیید العنوان الثانوی الذی هو خارج من الکلام اعنی التشریع وجب علیه
نصب قرینة علی ذلک وهذا هو منشأ الظهور الذی ادعیناه اذ بناء علی کون العلة علة للحکم لا یلزم تقدیر فی الکلام ولا ارتکاب
فی المقام خلاف ظاهر بخلاف ما لو جعلناها علة للتشریع اذ لا جرم من جعلها متعلقة لتشریع او نحوه مما یشابهه
من قبل ان المقام یقدر بقوله مثلا غسل الجمعة مستحب لکذا ان شرعیته لذلک لا استحبابه والاصل عدم التقدیر فلا یصار الیه عند
قیام القرینة فی الخارج من اجماع ونحوه علی کون مدخول اللام علة للتشریع دون الحکم وحیث لم یکن هناک قرینة وجب جعلها متعلقة
بما هو مذکور فی الکلام ومن البین انتفاء القرینة فی الامر علی ذلک فوجب جعل العبد علة لنفس ما امر به دون تشریعه کما هو المتحقق المذکور
ثالثها ما ذکره شیخنا العلامة طاب ثراه فی رسالة الاستصحاب من ان الامر انما دل علی اعتبار الاخلاص کما علی وجوب الاخلاص علیهم
لکل واجب فرق بین وجوب کل شیء علیهم اعتبار الاخلاص وبین وجوب قصد الاخلاص علیهم فی کل واجب فالامر الاول
یقتضی ان تشریع الواجبات لاجل تحقق العبادة علی وجه الاخلاص وهو مرجع ذلک الی کونها الطافا کما انه فی ذلک کون بعضها بل کلها
توصلیا لا یعتبر فیه قصد القربة ویقتضی الثانی کون الاخلاص واجبا شرطیا فی کل واجب وهو الطاف انتهی کلامه رفع مقامه
وهذا الوجه وان شارک الوجه المتقدم فی ابتنائه علی جعل اللام للغایة فیکون التعبد هو المصطلح علیه عند الفقهاء الذی عرفت فساده
الاول وبعدا ثانیا لان الفرق بین الوجهین واضح لا یکاد یخفی علی ذی مسکة فان الوجه المتقدم مبنی حسبما عرفت علی تعمیم الغایة
بحیث یشمل الغایة الحاصلة فی ضمن امر آخر غیر الغرض لجزء احتمال المدخلیة بین الامرین وهو اعتراف به لکنه علی المدعی لو کان التعمیم
ومن الواضح انه لیس نظر شیخنا العلامة طاب ثراه بهذا دام ظله بل نظره الی ان اغراض الامر یستفاد من الایجاب وجوب کل شیء علیهم لغایة
التعبد علی وجه الاخلاص الذی یرجع الی کونه الطافا فی واجباتهم وهذا اجنبی عما هو غرض المستدل من اعتبار قصد القربة
فی سقوط الامر الذی هو عبارة عن وجوب الاخلاص فی جمیع واجباتهم **وکیف کان** فلیس هذا الوجه بمجرد بناء علی وجوب

ما هو غاية للواجب كما يظهر ذلك من بحثهم هذا حيث استدلوا على وجوب قبول خبر الواحد بانه لو لم يجب قبوله لما كان مستندين في ذلك الى كون الحكم في الايه غاية للانذار الذي هو واجب ضرورة ابتنائه على كون غاية الواجب واجبا والا لما كان ذلك منهم دليلا لانه لا يخفى على الطول بوجوب التفقه على وجه الاطلاق بعد الاعتراف بكونه غاية للواجبات الا ان يقال ان غاية ما يلزم من تسليم دلالتها على وجوب التفقه لكونه غاية للواجب انما هو وجوبه نفسا وكونه تكليفا الغيري مرضيا لان التكاليف هذا غير معهد للخصم فانما يفيده حسبما عرفت انما هو وجوبه شرعا في سقوط التكاليف الشرعية لكن الانصاف انه لا يجدي للاتكال استفادة الوجوب على وجه التقييد والاشتراط بعد تسليم كون الغاية واجبا اذ يكون المامور به في الحقيقة هو تلك الغاية بحيث يكون الامر بالمعنى المتقدم لحصولها فلا يحصل الامتثال بانيان المامور به من دون احراز الغاية بل يجب تحصيلها وهو تكليف يستفاد منه التقييد والجملة فرق بين استفادة وجوب التقييد من دليل مستقل وبين استفادته وجوبه من جعل غاية للامر وغرضا منه فان مقتضى الاول هو كون التقييد واجبا مستقلا نفسيا يستحق بتركه العقاب لا مساس له بالمدعى لعدم دلالته على التقييد والاشتراط على اشكال فيما اذا كان الدليل الدال عليه لفظيا كما سيجيء بيانه انشاء الله تعالى واما الثاني فهو غير منفك عن الوجوب الشرطي لانتفاء تحصيل الغرض من الامتثال بالمامور به بعد البناء على عدم الاجزاء على ما لا يخفى على وجوب التقييد لكونه غاية لما امر به لما مر من الاستدلال بتمام ما ذكره شيخنا العلامة قدس سره لوضوح عدم وجوب غاية الواجب عليه ومبنى عليه وبتحقيق القول في ذلك ان غير نفسيا لان غاية الواجب اما هو الغرض من وجوبه لا محالة اما ان يكون فعلا من الافعال كالتيمم الذي علم بكونه غرض الآمر بشرب دواء مركب من اجزاء وكالتطهير الذي هو غرض الآمر بالصلوة وغيرها من الافعال واما ان يكون ذلك الغرض صفة راجعة الى نفس الآمر كالوجوب الذي هو غرض السيد من امر عبده بالاكل وغيره من الافعال واما ان يكون ذلك الغرض صفة راجعة الى نفس المامور به كالوجوب الذي هو غرض السيد من امر عبده بالاكل وغيره

الابد بعد تسلیم دلالتها علی اعتبار قصد القربة انما هو اعتباره فی اوامر اهل الکتاب واجابهم وذلک غیر مجد لنا فی ما نحن بصدده لان المستدل من اسبق الاصل بالتعبد الی واجبنا فی الاستدلال بالابد بعد تسلیم افادته اتمامه بالتعبد الی کالمبتنا فیما لو کانت عین کالمبتنا الکتاب التی ثبت اعتبار قصد القربة فیها بالابد وحیث ما لم یکن الامر کذلک فلا ندلل الابد علی اعتبار قصد القربة فیه الآن نقول بمقالة البعض الاتی من ان الابد بمنزلة الاصل والقاعدة فیکون مفادها اعتبار القربة فی جمیع واجباتهم حتی فیما یشک فی کونه من دینهم الذی انتسخ بهذه الشریعة ولا یفاوت فیها الحال بین ان یکون هذه الواجبات مغایرة لواجباتهم ام لا وهو کما تری اذ الابد غیر دال علی ذلک بوجه من الوجوه کما لا یخفی علی ذی مسکة وهذا تمام الکلام فی الصیغة وهی کما عرفت موضوعة لایجاب الطبیعة من حیث هی بما انها علی الاطلاق والبسط الملی فهی بالاعراض عنها اجدر **الامر الثانی** قوله تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان حیثیة الاطاعة منوطة بالاتیان بالمأمور به علی وجه القربة وجب علیه بوجوب الاداء ما ذکرناه فی الفصول من ان الامر بالاطاعة مطلق ولیس بعام فلا یتناول محل النزاع وهذا الکلام خال عن التحصیل بحیث یأنف اهل التحصیل فضلا عن مثل هذا الخریر الجلیل ولعله نشأ من جلبابة العلم وذلک لفیام القرائن الثلثة من خلف المتعلق وقرینة الحکمة وقبل الفحص علی انها دالة علی العموم **اما الاول** فواضح فان متعلق الاطاعة غیر مذکور فی الایة وقد تداول فی کتب النحو ان حذف المتعلق یفید العموم وکلامهم بذلک مشحون **واما الثانی** فلوضوح ان لا مجال لانکار انصراف الحکمة فی کثیر من موارد العموم کالامجال لانکار الحمل علی العموم فیما اقتضته من الموارد ولا فرق فی ذلک بین المثبت والمنفی وان کان انصرافها فی الثانی اکثر من انصرافها فی الاول بکثیر وذلک لان ارادة الفرد المعین فی المنفی کتولک لا اکرم الرجل مثلا والحال انها الفرد بعینه علی ذلک متفهم من مسلک انا خبیر البیان المستلزم للاغراء بالجهل وارادة طلب الماهیة ولو فی ضمن فرد مخیر یوجب التنویه فی الکلام وکون مفاده طلب الحاصل وهو من المحال العادة اسقط بالمخاطب اکراه بجمیع الرجال فضلا کرام رجل ما الا علی سبیل التخییر حاصل بعد الطلب فلا یصح حمل الثانی علی الاول حتی ناخذ من الاغراء بالجهل دلیلا علی الثانی فی قبال ما هو الحاصل الذی یجب عند الآمر الحاصل فلا یجوز من یحمل علی ارادة العموم وهذا بخلاف المثبت اذ لا محذور فی ارادة طلب الطبیعة الحاصلة بایجاد ما فی ضمن فرد ما فی قبال الفاسق مثلا اعنی فرد ما وفرد ما اخر منها وان کان لا کلیة فی ذلک ایضا فقد تقتضی الحکمة العموم فی المثبت کما فی احل البیع وانزلنا من السماء ماء طهورا ونظائرها وبالجملة یتبع الحکم بالعموم موارد وجود الحکمة سواء کان فی المثبت او فی المنفی ومن الموارد التی انتفت فیها المثبت ما نحن فیه اذ یشترط هنا جمیع ما ذکرناه فی المنفی حذو حذو ضرورة ان طلب ایجاد الاطاعة من ضمن امر معین مستلزم لتاخیر ایجادها فی ضمن فرد ما طلب الحاصل فان ایجاد الاطاعة فی ضمن حاصل لکل عبد مؤمن من غیر صدور امر فلا یحصل من الحمل علی العموم وهو المطلوب بما ذکرناه من ان القطع بعدم ارادة ایجادها فعلا فی ضمن امر لا یقتضی القطع بارادة ایجادها فی ضمن کل امر حتی فی مورد التزاع غیر مفهوم المراد فظاهره بلا شبهة الفصل المتداول بین الموجبة الجزئیة والکلیة بعد القطع بعدم ارادة الاطاعة فی الجملة یتعین الحمل علی المبهم او العموم وکالسبیل الی الاول لانتفاء الی القرینة المفقودة فی المقام فتعین الثانی **واما الثالث** فلاستقلال العقل بحسن الاطاعة وکما یستقل العقل بحسن الاطاعة کذلک یستقل العقل بقبح المعصیة فی مستقلات العقل وجدانیا نظر فلا معنی لیستدل بما یحتمل ان یحتمله حسن الاطاعة فانا لا نتبدل بالوجوه والاعتبار وهذا والانصاف ان القرینة الدالة علی العموم لیست الا قرینة الحکمة فان حذف المتعلق وان کان ظاهرا الاکثر من کونه دالا علی العموم الا ان التحقیق فیه ان منشأ دلالته علی العموم فی موارده لیس الا انتفاء الحکمة واما حکم العقل بحسن الاطاعة فلا ینتهض جعله قرینة علی عموم الحکم فی الایة فان قرینیته فرع کون ما ادرکه العقل علی طبق ما دلت الایة ولیس الامر کذلک لان غرض المستدل هو اثبات وجوب التعبد بالواجبات وحسن الاطاعة لیس حسنا مولویا مما یقتضی الوجوب بل انما هو الحسن بالمعنی الاعم المطابق للاستحباب کیف ولو کان العقل مدرکا لحسن الاطاعة مولویا لکان هو ولیا بالحجیة علی اصالة التعبدیة بل کان هو الدلیل القاطع والبرهان الساطع وحیث اختلف الحکمان فلا معنی لجعله قرینة بل لا ایدا **الثانی** ما ذکره بعض المحققین قدس سره بعد ما اجاب بما هو الصواب فی الجواب فالمتحصل من ذلک ان ظواهر الاوامر لا یقتضی ذلک بقید المطلوبیة تعبدا وان کان ربما یقید هذه الاوامر بوجوب تحصیل معنی الامتثال والاتیان وهو امر اخر وراء وجوبیة الاتیان بالمأمور به لاحتمال الامتثال لا یکون الا بالمأمور به بهذه الاوامر ولا یستلزم ذلک علما ولا ظنا تعبدیا التزم فی ذلک او لم یلتزم ولا معنی یحتمل لانیتها الا ظهور استفادة التقیید فی الاوامر من الایة بعد تسلیم دلالتها علی وجوب الاطاعة بالمعنی المذکور ولیس من التعجب

علی ما ذکرنا

علی ما ذکرنا الا فی ما هو بدیهی

على ما ذكرنا من عدم الملازمة بين وجوبها وكونها شرطا فالواجبات في دين من يمتنع بمذهب العقلاء على من يأتي المأمور به بالتداعي النفساني لا بقصد الطاعة للمولى اذ فرق بين استفادة شئ من قول الآمر بعد صدور الامر منه لطفي به او امري اذ من المحتمل قويا بل المتعين كون الوجوب المستفاد من مذمة العقلاء نفسيا لا شرطيا بان يكون الاطاعة واجبا الغرض عرضيا الواجب حسبما مر بيانه سابقا بعد تسليم حكم العقل وتسليم دلالة الشرع على الوجوب فليس كل الوجوب المستفاد من اوامر الاطاعة اذ ليس الغرض منها الا امتثال الاوامر على وجه مخصوص وكيف يمكن دعوى عدم استفادة التقييد والاشتراط منها وبيانه ان اوامر الاطاعة بمقتضاء الوجدان السليم والذم من المستفهم ناظرة الى ظلمة الاوامر محكمة عليها من حيث دلالتها على اشتراط الاطاعة في سائر الاوامر فكما ينبغي الاستيحاش من استفادة الوجوب المشروط من الامر كيف واكثر شرائط العبادات مستفادة من الاوامر ولكان لصاحب المدارك ان يقول هذا كله مع ان الوجوب النفسي في الاطاعة ممنوع لجواز حملها على بعض دعوى الاجماع على عدم ذلك **الثالث** ما هو المصرح عند ما من انها لا تستدعي الا بالامر كما عرفت مبني على ان يكون المراد من الاطاعة ما يوقع عليها اعم من ايجاد المأمور به قاصدا للموافقة الامر وهو في حيز المنع بل المراد منها هنا عجرد الاتيان بالمأمور به عند المطلوبية بالوجه المعتبر بعد تسليم كونه بمعنى يجاب الفعل الا بالنية الالتزام به هنا امور **منها** غلبة الاستعمال الاطاعة في ذلك في الكتاب والسنة والمحاورات كما في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين من دون قوله ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومن قوله واطيعوا الرسول فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم فان مقابلة الاطاعة بها بالتولي الذي هو عبارة عن ترك الحق والاعراض عنه بطريق المفسرين فرهنه واصراره على ارادة عدم العصيان منها وفي الامر عبر من اطاعكم فقد اطاع الله ومن عصاكم فقد عصى الله فان المراد منها ليس الا ذلك لكان المقابلة بالمعصية ومن ذلك وجوب اطاعة العبد سيده واطاعة الولد الوالدين وقولهم هذا عبد مطيع وذا عبد مطيع وامثال ذلك مما لا يحصى عددا **ومنها** قوله تعالى بعد الامر بالاطاعة ومن يعص الله ورسوله الآية فان في تعقيب الامر بالاطاعة بالتهديد على مجرد المعصية التي هي عبارة عن ترك الواجب كما لا يخفى شهادة على ان الغرض من الاطاعة المأمور بها الخروج عن معصية العصيان **ومنها** عطف واطيعوا الرسول ضرورة قيام الاجماع بل الضرورة على عدم اشتراط نفس المغفرة في امتثال اوامر النبي فليتدبر **ومنها** انا لا نعلم موردا شاملا للواجبات والمحرمات ومن الواضح المعلوم عدم توقف سقوط التكليف بالحرام على نية الغرض **ومنها** لزوم التخصيص بالاكثر بناء على تفسيره بما ذكره للسند الى خروج الواجبات التوصلية على كثرتها منها بخلاف ما ذكرنا فليتدبر في جميع الواجبات توصلها وتعبدها **الامر الثالث** الاخبار الواردة في ان ظلمة الاعمال بالنية كقولهم لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات لكل امرء ما نوى وغيرها لا يستدل بها هو ان المراد من العمل مطلق الواجبات الشامل للتوصليات دون النية فيكون مفاده قولهم لا عمل الا بالنية بعد حمل النفي فيها على المتعارف اقرب المجازات الى التخصيص بعد تعذر ارادة الحقيقة لزوم الكذب اذ كم من واجبات يترتب عليها اثر من الاثار المقصودة منها من سقوط الامر واستحقاق الثواب وغيرها لا بقصد القربة وهو المطلوب وغير **اولا** ان صرف النية عن ظاهرها الذي هو مطلق القصد الى خصوص قصد القربة يحتاج الى قرينة تدل على تعيين قربة عليه المقطوع بانتفائها فلا ضرورة تقتضيه **وثانيا** ان ظاهر هذه الاخبار توقف مطلق الاعمال على النية سواء كان من الاعمال الشرعية او غيرها وسواء كان من الواجبات التوصلية او التعبدية وهو يدفع الفساد كيف وعمل الناسي والغافل والنائم بل المجنون عمل بكيف لا يكون العمل ولا يتحقق بها الخارج الا بالنية فلا بد من حملها اما على خصوص العبادات والطاعات نظرا الى استعمال النية فيها في الاخبار المرتبة والاحاديث المأثورة منهم عليهم السلام كثيرا ففي الحديث هلك العاملون الا المخلصون وفي الدعاء اللهم لا اعمل لك استحق به الجنة وغير ذلك وعليه فيكون مستفيضا ان اعتبار النية بأي معنى فسرت في العبادات خاصة فلا مساس لها بالتعرض اما على خصوص الاعمال المشتركة التي لا يحصل التمييز بين عناوينها الخصوصية في الخارج الا بالنية سواء كانت من العبادات كصلوتي الظهر والعصر والاداء والقضاء وفريضة الفجر ونافلته ونحوها من العبادات المشتركة في الخارج من جميع الوجوه الا في النية او كانت من غيرها كضرب اليتيم مثلا المشترك بين التأديب والتعذيب اذ لا تمييز بينهما عند القصد الا بالنية وكالقيام المشترك بين ما يطرء عليه من العناوين كالتواضع والاهانة والراحة وكالسباحة في الاعالي الغائصة فيها فانها كثيرا ما تعرض لبعض دون بعض يحتاج الى النية والقصد وعلى التقديرين يسقط عن الدلالة على المدعى كما لا يخفى لو تأملت فيما قدمناه من الوجهين **الاولى** ان يكون المراد بالاعمال خصوص الواجبات الشرعية **والثانية** ان يكون المراد بالنية قصد

الفرد وهما فی قضی ارد بذلک المنع والانکار فالانصاف ان الغرض من الروایات هو مفاد قولهم لکل امرء ما نوی من ان انتفاع الانسان من عمله انما هو انتفاع کل شخص من عمله الذی قصد به التقرب وهذا مطرد فی التوصلیات **فان قلت** **الاول** هو ان الواجب علی ما عرفه الفقهاء والمتکلمون ما یستحق فاعله المدح والثواب والحرام ما یستحق فاعله الذم والعقاب وظاهرهم ارادة الاستحقاق الفعلی دون الشرعی فالاشاعرة المنکرین لذلک وعلیه یشکل فیما اخذوه فی حد الواجب من الثواب اذا طلبنا بالحکم بالعقل فانما هو استحقاق المدح واما استحقاق الثواب فلا سبیل للعقل فیه وانما یکون ذلک بحکم الشرع **وکیف کان** فحد الواجب غیر مستقیم لاقتضائه طردا بالواجبات التوصلیة طرا لصدق ما عنوا رفضد المغرب وابیان الواجب الداعی الامر به بالحکم بعدم الثواب فی التوصلیات الصادرة من الفاعل الداعی الامر به لوجب بلا هو مع ان فاعلها مستحق لشیء من المدح والثواب قطعا فیخصص نقضا بما هو الواجب فی خصوص الواجبات التعبدیة اللهم الا ان یکون مرادهم من الاستحقاق المأخوذ فی الحد بعد ثبوته واوفی الحکم بعدم ثبوته لو شاء استحقاق المدح والثواب لکن ذلک بابیان المأمور به للداعی الامر ومن المعلوم ان هذا النوع من الاستحقاق مطرد فی التوصلیات بأسرها الا ان یقضی من الامر بیان ان المراد بالظاهر من الاستحقاق هو الاستحقاق الفعلی علی سبیل الاطلاق وارادة الشأنی منه محتاجة الی البیان المحدود ستما مع انتفاء القرینة بل وبناء القرینة علی خلافه فان مقتضی مقابلة الاستحقاق الماخوذ فی تعریف الحرام الحمل علی ما هو الظاهر منه ارادة الظاهر منه ایضا ولا اقتضح مما ذکرناه ان استحقاق المدح والثواب فرع ابیان المأمور به سواء کان توصلیا ام تعبدیا الداعی الامر ومن انه لیس لنا واجب یستحق فاعله الثواب وان لم یقصد به التقرب بدلیل نجده صریحا بخلافه عدا صاحب الفصول حیث صرح فی کلامه الاتی ان الواجب قد یکون فاقدا للثواب بدون التقرب بمثل الایمان والتشهد وهو توهم فاسد یحال بادنی تأمل فان ترتب الثواب انما هو من آثار الامتثال والاتیان الذی لا یتحقق من دون التقرب وانما الایمان فالثواب المترتب علیها انما هو ثابت شرعا من اول نظیر ترتب الثواب علی نفس المأمور به وغیر ذلک من موارد الثواب المتفضل به دون الاستحقاق الذی لا یخص علی ذلک لان الامر بالایمان لا یعقل کونه امرا شرعیا لاستلزام المذکور المستحیل اذ کما ان نفس الایمان هو امر الهی والحکم بوجوبه هو الفعل نفسا عن الغرض المحامل ومرجعه الی وجوب التقرب المعلوم ان نظیر وجوب التقرب المجرد الذی لا یعقل ان یکون وجوبه شرعیا الا بقید فان ثبوت الشرع متوقف علی التقرب فلو توقف وجوبه علی الشرع استلزم الدور ومع ذلک فکیف یمکن ان یکون الثواب المترتب علیه ثوابا علی امتثال الامر الشرعی بقید التقرب بقی ان یقال انا نمنع عدا ما للمذاهب فی تسلسل الآتی ترتب الثواب علیها فی حیز المنع ولیت شعری کیف ینبغی الثواب فضلا مع ان من البعید جدا ان یکون عدا استحقاق المثل بالواجب الآتی به بقصد التقرب ثوابین احدهما علی نفس الفعل والاخر علی التقرب **الثانی** هو ان جمیع ما ذکرنا فی الواجب من انه انما یحتاج الی التقرب فیه لقصد التقرب وتوصل لا یتقرب فیه ذلک وتوقف حصول الثواب علی قصد التقرب به یجعله جاریا فی التعبدیات ایضا واعتبار التقرب فیه لقصد التوصل وتعبدی یتوقف استحقاق الثواب علی اتیانه بداعی الامر من غیر فرق بین القسمین بناء علی ان الخلاف فی التقرب فی سبب الاصل لانه من کل ذی مذهب العمل بمذهب اصل ذلک هو الجهل بالکل عدا صاحب الفصول حیث ذهب الیه فتصیل لم یتنبه علی مواقع النظر فی ذلک فالآن الامر فی ان دلیل علی ترتب الثواب علی موده مطلقا کما دل علیه بعض الواجبات کالایمان والتشهد او علی کل ما تمرکز من حیث اتیانه بقصد التقرب وبقصد موجبه لمقصده بقیده لم یلزم ان یعتبر فی استحقاق ذلک قصد التقرب والا لزم فیه ذلک لانتفاء وجهان علی تقدیر عدم قصد التقرب والفرق بینه وبین الواجب التوصلی ترتب علی ترک استحقاق العقوبة الموجب لوجوب المسلمة مذهبا بحکم العقل بضمیمة لحن الخطاب بلا مجال لمذهب الذی لا ثواب فی فعل بدون التقرب اصلا فیتعین ان یکون استحقاقا به مطلوبا علی تقدیر قصد التقرب لوجهان ترتب الثواب علیه **اولا** لم نعثر علی من تعرض لترتب الثواب علی فعل الثواب وان یاتی به بقصد التقرب کیف وترتب الثواب من شأنه وقد عرفت منعه فی الواجب فضلا عن المندوب **ثانیا** ان ترک المستحب لا یتصف بالکراهة المصطلحة کما ان ترک الواجب لا یتصف بالحرام المصطلح **وثالثا** ان من المعلوم ان ترک المستحب لا یورث منقصة بفاعله وذمه موجبة لمقصده بقیده فان المعتبر فی المستحب انما هو رجحان الفعل المعتبر المستلزم فوت المنقصة وهذا المعنی غایر بینه وبین الواجب انما الواجب ما کان فعله راجحا وترکه منقصة **ورابعا** انه قد مر من المذهب بما هو توصلی لا یتوقف وجوده فی الخارج علی قصد التقرب وان توقف علیه ترتب الثواب علیه وذلک

كقطع النظر عن الشاهد بغيرها ويحتمل ان يكون المستحب موقوفا على الامر بغير بعد بكيف ولو كان نفس الشئ يكون مستحبا موقوفا على الامر به موقوف الاضافة بالوجوب كان اولى فيلزم التزام هذا التفصيل في الواجب ايضا

بقيت اختلفوا في الامر الواقع عقيب الحظر على اقوال **احدها** انه يفيد الاباحة وهو المحكي عن الشافعي ونسب الى الاكثر وقيل انه المشهور والظاهر انه كذلك والجمل الاقوم من عبر عنها بالتقرير بالرخصة في الفعل وبين من اطلق وهم الاكثرون بفصلان يكون مرادهم منها الاباحة الخاصة كما هو المنسوب الى صريح بعض بان يكون الاباحة بالمعنى الاعم وهو القدر الجامع بين الاحكام الثلاثة والاباحة الخاصة كما هو صريح المحكي عن الواقفية وهذا هو مراد من فسرها بنظير ما مر في التدبير والتهاية **ثانيها** انه يفيد الوجوب على حد غيره من الاوامر الا بدليل كما صرح به المحكي عن التدبير والمنتهى والتهذيب والمنهي وعضد القواعد والفاتيح ونسب الى الرازي والبيضاوي وابو الحسين البصري والشيرازي والى بعض المعتزلة **ثالثها** انه يفيد التدبير بناء على وضع الامر فلا خروج بالوقوع عقيب الحظر عن مقتضى الاصلي بل يكون كما كان عليه امر بناء على كونه الموضوع له هو الوجوب لكن استعمل هنا في الندب مجازا كما سيتضح للناشئ ان شاء الله تعالى **رابعها** الوقف حكاه غير واحد قولا في المسئلة وهو متجه ان كان المراد منه اجمال الخطاب بمعنى عدم ظهور اللفظ في شئ واما لو كان منه على حصول الجزم بما هو ظاهر فيه بعد الاعتراف باصل الظهور فليس ببعيد بل حكاه قولا في عداد الاقوال ومنه يتضح الحال في سائر الاحتمال مما جعلوا الوقف فيه قولا نفرا تي وضع ثالث فيه احتمال ارادة اجمال الخطاب كان عليه قولا من المسوات بما عن بعض من التفرقة على جعل قولا معللا بانه عند اختيار القول على اطلاقه غير متجه تماما نعم يتجه ان ارادة الاحتمال الثاني منه الفرق بين القول بالوقف والاباحة المطلقة واضح لان الاجمال في الخطاب بالنسبة الى القول بالاباحة المطلقة يكون مجملا بالنسبة الى الانواع الاربعة المندرجة تحت الاباحة المطلقة فيكون مجملا بحسب الحدود دون ظاهر الخطاب فليس كذلك بناء على القول بالوقف اذ المقر من اجمال اللفظ فيه لعدم ظهوره في شئ حتى يحمل الفعل وبعبارة اخرى انما نعلم بارادة الرخصة على القول بالاباحة مستفادة من نفس اللفظ فالاجمال فيه وان كان بحسب ارادته اعلم بارادتها حاصلة في العلم الاجمالي بدوران المدلول بين الانواع الاربعة **خامسها** التفصيل الذي نفى البعد بعد ان نسب الى الفيل وهو انه يفيد الوجوب ان لم يكن معللا بزوال علة عرض النهي والرجوع الى ما قبل الحظر من الحكم ان كان معللا بذلك كما في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان الامر في الاول معلق على الاحلال الذي هو ضد الاحرام الذي هو علة عرض النهي عن الصيد فيفيد الاباحة التي هو حكم الصيد قبل النهي والثاني بالاستثناء الذي هو عبارة عن انقضاء الاشهر الحرم التي هو علة النهي فيفيد الوجوب لكونه قبل الحظر كذلك **سادسها** التفصيل بين ما كان الحكم قبل عروض النهي الوجوب والندب فيفيد الرجوع اليهما وبين ما لم يكن كذلك فالاباحة احد مذاهب اصحاب الفصول **سابعها** انه يفيد الحكم السابق من حكاه في الوافية قولا والظاهر انه اشتباه او سهو وقد نقل نظير هذا القول **ثامنها** التفصيل الذي حكاه بعض المحققين من انه يفيد الاباحة ان علق على زوال علة عروض النهي والوجوب ما لم يعلق هذه جملة اقوال الباب في ثلاث عشرة كما ذكره بعضهم اخلها الاباحة والوقف وقيل الخوض في الاستدلال وكشف الحال ينبغي بتقديم مقدمتين **الاولى** في تاسيس الاصل وفيه مقامات **الاول** ان الاصل هل هو مع العلامة ومن حاذى حذوه ام لا فيقال نعم نظرا الى مسائل الحظر التي هو عندهم من المسلمات الا ان الحظر حلا فند لك الكلام حيث انا ما لم نحظر منشأ اصالة الحرمة وغيرها في الطعام لكون الشك في تاثير الموجود دون وجوده التاثير اذ الحظر عند نقارن الحال بين القسمين بعد البناء على اعتبار اصل العدم سواء كان مدركه الاخبار او بناء العقلاء كما يشير اليه الاشارة في المقام الثاني بالاتية منشأ الاصل المذكور انما هو الظهور الناشي من بناء العقلاء او العلماء فيه او اعتبارهم اياه والقدر المسلم منه انما هو فيما اذا كانت قرينة المجاز منفصلة فتصير اصالة الحظر هو الاخذ بظاهر الخطاب عند الاقتران الى الشك واما فيما اذا كانت القرينة متصلة بالكلام كوقوع الاستثناء عقيب الجمل فالظاهر عدم تاثير الاصل المذكور لانتفاء الظهور ومن هذا القبيل ما نحن فيه لان الشك فيه انما هو في ان وقوع الامر عقيب الحظر هل هو قرينة صارفة عن الوجوب وهو امر محفوف بالكلام فلا يجدي اصالة الحظر في نفي كونه قرينة خلافا للفيل واحد من الاصوليين حيث لم يفرقوا في اعتبار الاصل المذكور بين انفصال الشئ المشكوك في تاثيره وانفصاله وعليه يكون الاصل موافقا مع

القول بالوجوب وهذا الحمل ان كان بناء العلماء على عدم الانتقال الى مشكوك القرينة والاخذ بظاهر الخطاب مطلقا سواء كان ذلك الامر المشكوك قرينة متصلا بالكلام او منفصلا فهو كما ان الاصل مع القول بالوجوب وان كان بناءهم على ذلك فخصوص القرائن المنفصل كما هو الظاهر فلا اصل في البين **المقام الثاني** فانه بعد البناء على ما ذهبنا اليه من الوجوب كالاتيان بالواحد مثلا فالاصل فيه ان يكون ذلك بحسب الوضع والقرينة قد بينا ان مقتضاه الاول لان مرجع الشك الى كون الشيء مرادا وظهوره وضعا امر الملازمة بينه وبين السلام ان مقتضى الاصل هو الاول نظرا الى ان كونه اطلاقا وفرع استناده الى القرينة والمقتضي محل الشك عندها **فان قلت** ليس الشك في المقام في وجود القرينة بل انما هو في تعيين الشيء الموجود الذي هو الوضع فعليك النظر في اصل الحكم بناء على ما ذهبت اليه انما يجدي فيما لو كان من قبيل الاول دون الثاني فلكان للمعارضة بالمثل فيه **قلت** ان هذا الكلام وان وقع على السنة كثير من الاصوليين حيث فرقوا بين ما لو شك في وجود مضاف اليه البين وبين ما لو كان الشك في مضاف خاص بعد العلم بمضافيته الى الاول دون الثاني **بل نعم** الفارق في وجوب مقدمة الواجب هو ان وجوب الشيء على تقدير يجب به ما لا يتم الا به لا يحتاج في الكلام ليستدعي طلبها سوى الاول لان هذه المسئلة هل هي من تتمة المسائل الاصولية وعلى الاخير هل هي من المبادي او من المسائل وعليه هل هي نظرية او عقلية اعلم ان القوم ذكروا لتمييز العلوم بعضها عن بعض ان مسائل كل علم ما يبحث عن عوارض موضوعه الذاتية ومقتضى هذا البيان في بادي النظر ان يكون مسئلتنا هذه من مسائل الفقه لوضوح كون المقدمة من فعل المكلف وموضوع علم الفقه على ما اشتهر بينهم صار فعل المكلف بما يبحث عن وجوبها كالبحث عن وجوب سائر افعال المكلفين لا يليق الا بالفقه فانا بالقوم لم نذكر في الفقه واتفقوا على تدوينها في الاصول ولم اقف على وجه ذلك الا ما لا يرد على الفليل ولا يشفي العليل وهو وجوه **الاول** ما ذكره شيخنا العلامة طاب ثراه في الاستصحاب وهو ان كل مسئلة يكون المقلد والمجتهد في الانتفاع بها سواء فهي من مسائل الفقه وكلما يكون الانتفاع به وظيفة المجتهد خاصة فهو من مسائل الاصول وهذه المسئلة لما امتنع انتفاع المقلد بها اما من جهة تعذر معرفة المقدمة او هما معا لم تكن من عوارض الواجب فتعين ان تكون من مسائل الاصول وفيه ما لا يخفى ويرد على هذا الوجه ما يجب ان يكون هذا مبنيا على ان الفقه والاصول لا يتداخلان وان سلمنا ذلك فعدم انتفاع المقلد من هذه المسئلة مطلقا واضح المنع لان المقدمة العقلية الواجبات الشرعية المعلوم ذلك لا تفاوت فيها بين المجتهد والمقلد فلا وجه لدعوى عدم انتفاع المقلد من هذه المسئلة رأسا ونعوذ بالله من كون انتفاع الجاهل منها اكثر وانتم لكونه فاقدا على معرفة الواجبات بعد معرفتها باسرها فلن ينفع هذا البيان لا لتفصيل في المقام بين المقدمات الواجبات واخراج بعضها عن الفقه لاكلها مع ان معرفة الصلوة وغيرها من الموضوعات المستنبطة مختصة بالمجتهد ولم يقل بان قولنا الصلوة واجبة مثلا من مسائل الاصول **الثاني** ما يستفاد من كلامهم في الاستصحاب وهو ان مسائل كل علم ما يسئل عنها لتعريف ذلك العلم ومسئلة مقدمة الواجب ما يسئل عنها لتعريف علم الاصول فان العلم بها علم بالقاعدة المهدة لاستنباط الاحكام الشرعية ايجاب كونها من مسائل الاصول وفيه انا نمنع كونها من القواعد المهدة لاستنباط الاحكام الشرعية كما سنعرفه ان شاء الله تعالى وان سلمنا فلا نقول بكونها بمجرد صدق التعريف فان التعريف لو يطبق على البيان الذي جعلناه ميزانا للمسائل لما علم كان ذلك دليلا على فساد ذلك التعريف كما لا يخفى **الثالث** ما يظهر من بعض عبائر الفاضل الجواد في شرح الزبدة وهو ان البحث عن وجوب المقدمة يبحث عن مدلول الدليل والبحث عن مدلول الدليل يبحث عن الدليل الذي هو موضوع علم الاصول فتعين تدوينها في الاصول وفيه ان مدلول الدليل ليس من عوارض الدليل حتى يكون البحث عنه بحثا عن الدليل لان مدلول الدليل مقدم على الدليل بل هو قديم والدليل حادث فكيف يكون البحث عن المدلول بحثا عن عوارض الدليل نعم لو لوحظ حيثية كونه مدلولا لا يخرجه كونه من عوارض الدليل كما قد يشعر به بعض كلماته لان ذلك يرجع الى البحث عن كلا الدليل وهو من عوارضه ولكن فساده ظاهر انا لا نبحث عن وجوب المقدمة لا من هذه الجهة بل لعلم بورود دليل الشرع بان البحث هنا انما هو عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته وكون وجوبها ثابتا بالاجماع والعقل **الرابع** ما قيل من ان هذه المسئلة وان كانت في نفسها من مسائل الفقه الا ان غرض الاصولي لما تعلق بالبحث عنها لاستنباط بعض الاحكام فينبغي تدوينها في الاصول لتعذر البحث عن احوال مدارك الاحكام وعوارضها فلا بد عليه ان لا يتوانى لما ذكره صاحب المعتمد من ان تمايز العلوم المشتركة في الموضوع بتمايز جهات البحث فان

دقائق

وذلك واما تخيرها فلو وقع فلا يلزم ان يكون البحث عن الكلمة من حيث الاعراب والبناء مثلا غرضا من الاغراض بل من حيث حال الكلمة من حيث هي كاستنباط الحكم الشرعي واختلاف صيغ الاصول ونحوه وهو كما ترى والجواب ان يجاب بان البحث عن هذه المسائل ليس بحثا عن وجوب المقدمة حتى يكون بحثا عن الحكم الشرعي المتعلق بفعل المكلف بل البحث فيها بحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدماته ولذا تراهم جعلوا عنوان البحث هكذا الامر بالشئ يقتضي ايجابه ما لا يتم الامر الا به او ان وجوب الشئ هل يقتضي ايجاب مقدماته ونحو ذلك وح فلا سبيل الى كونها من مسائل العلم بحسب الميزان المذكور بل واحتمال ذلك فلط بين اما كونها من مبادي الاصول او من مسائل المنطق او العقلية فلكل وجه بل قولا وجهها **الاول** وقبل الخوض في تحقيق الكلام وتنقيح المرام لا بد من بيان المراد من المسائل والمبادي لكي تدخل الطالب مع البصيرة في المقام فاعلم ان مسائل كل علم هي ما يبحث فيها عن عوارض موضوعه اما الذاتية او الغريبة الاخص او الاعم او ما يبحث فيه عن الجزئية الاعم او امر يبحث فيه عن ذلك صلة لغرض العلم وقد تعلم مما ذكرناه وادنى تعمق يفيد لك تخلف عن الميزان الذي ذكروه كشف ذلك من مبادي الكلام والمبادي تنقسم **اقسامها** ما هو معد لان يعرف به اجزاء العلم وهي الادلة المستدل بها للحكم بالجزئية المنتسبة الى جزئيات الموضوع الكلي فاجزاء العلم ثلثة الموضوع والمحمول المنتسب اليه والادلة المستدل بها وحدد موضوعات المسائل والبحث فيها عن اجزائه وعن سائر ما يرجع اليه داخل في الاجزاء فاجزاء العلم ما يذكر في خلال العلم موضوعا ومحمولا ودليلا **والثاني** ما هو خارج عن العلم لكنه يتوقف عليه تحصيل العلم او يوجب البصيرة به كتصور العلم وفائدته شرفه ونسبته الى الموضوع وتصور اجزائه وحكمه ونحو ذلك مما ذكر في مقدمة العلم او مبادية بصيرة في العلم وما يظهر من بعضهم من دخول البحث عن الموضوع واجزائه في اجزاء العلم اشتباه او تجوز على موضوع المسائل لا موضوع العلم وايا كان موضوع المسائل راجعا الى موضوع العلم الا ان الحال يختلف باختلاف البحث عن كل الموضوع او عن جزئياته وانا نقرر ذلك **فنقول** ان موضوع علم الاصول ايا كان الفاظ الكتاب والسنة وكان البحث عن المسائل المتعلقة بمباحث الالفاظ باعتبار كونها من شئون الكتاب والسنة اجماعا ان تكون هذه المسائل من مسائل الفن لان البحث فيها عن دلالة الدليل كما يشترك كونها بواسطة امر مباين اي الوضع او الاستعمال وقد ذكرنا ان العارض بواسطة امر مباين ليس من العوارض الذاتية لان الواسطة هنا واسطة في الثبوت كالفاعل في المرفوع والذي بنا في ذاتية العرض لاسناده الى واسطة العروض والثبوت وتمام البحث لمحل اخر كما فرقنا في البحث عن الملازمة بين كونها بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام سواء كان الالتزام التزاما بينا بالمعنى الاعم او الاخص او غير بين ونوهنا بخروج الاخير بعد اندراجه في الدلالة اللفظية ليس في محله وسواء كان مما يجوز في اثناء التمسك بالسنة وكما اذا كان البحث راجعا الى البحث عن المطابقة كما اذا كان البحث فيه عن نفس الملازمة بعد الاتفاق على المطابقة فالبحث عن الدلالات الثلاث بناء على ذلك بحث عن عوارض الفاظ الكتاب والسنة فمسائل الباب باب الاوامر وباب النواهي وباب العام والخاص والمطلق والمقيد وباب المفاهيم وغيرها مما يشمل على مباحث الالفاظ تندرج في مسائل الفن والحاصل ان كون المسئلة من مسائل الاصول يتوقف على امرين **احدهما** ان يكون موضوعه الفاظ الكتاب والسنة **والثاني** ان يكون البحث عن خصوص ادلة الكتاب والسنة فلو انتفى احدهما لم يسلم كونها من المسائل اما على تقدير كون الموضوع هو الدليل الا لفاظ فواضح ضرورة ان الدلالة من عوارض الالفاظ واحوال المعاني فليس البحث فيها حينئذ بحثا عن عوارض الدليل واما على تقدير كونه الاعم وهو مطلق الامر والنهي مثلا كما يشعر به عموم المعاني فلان فيها ما يشترك بين الجزء الاعم والاعم وقد صرح بعض المحققين ان العارض للجزء الاعم ليس من العرض الذاتي ولكن خلاف الظن الذي عليه اهله وتمام الكلام في محل اخر ومن اراد الاطلاع على بعضها في المقام فعليه الرجوع الى ما حققناه في مقدمة الاولى من مقدمات الكتاب مما ذكرنا ظهر ان **احدهما** المحاكمة بين الحقين التي بها صاحب الفصول حيث سترج الاقلام في بعض حواشيه على القولين بخروج البحث عن دلالة الدليل من مسائل الاصول نظرا الى ان البحث عن الدلالة ليس بحثا عن احوال الدليل اذ الدليل ليس من احكام الدليل وعوارضه بل هو عنوان الدليل في البحث عنها راجع الى البحث عن موضوع الفن لا من احكامه فيندرج في المبادي كالبحث في المسائل وجعل الثاني في البحث المذكور داخلا في مسائل الاصول حيث جعل موضوع الاصول ذوات الادلة وح تكون من عوارضها بعد الحاكمة ان موضوع الاصول ان كان هو الدليل الكتاب والسنة بدون الالفاظ فلا وجه لما ذكره صاحب الفصول لان البحث عن الدليل بحث عن نفس الموضوع على هذا التقدير لا عن حكمه وعارضه واما اذا كان الموضوع نفس الالفاظ

فالبحث عنها بحث عن الكلى والبحث عنها بحث عن جزء من الموضوع وانكان واسطة العروض لما بينا مسبقا معرفة اكثر اقسامهم ذلك ولما بينا ان الموضوع فى الادلة المعرفة والا فلا بد من اتخاذ قدر جامع صالح لان يكون موضوعا لانه الثالث بما هو ذات مبهم غير صالح لذلك فتعين ان يكون هو العقد المشترك وليس هو الا عنوان الدليل كما ذهب عليه بعضنا ان البحث عن الحجة داخل فى المبادى على الوجهين لانا نجيب بان الدليل هنا هو ما يتوصل بصحيح النظر فيه من علم من الدليل او ما يفيد الحكم الشرعى بعد العلم به بعد الفراغ من كون ذلك الاعلم بحثنا عن الكلام بطلب من غير المقام **الثانى** خروج البحث عن حجية القطع والظن من علم الاصول لانا اما تأخر وجود عن المسائل فلم تكن مبحثا من احوال الدليل لانا نعلم بعد القطع او الظن لانفسها واما تأخر وجودها عن المبادى فلعدم توقف مسائل العلم على تحققها وعدم رجوعها الى معرفة الموضوع بل هى من مسائل الكلام نعم لا بد للمتعرض من معرفتها لانها مما ينتهى اليه البحث عن الادلة هذا الا ان نذهب الى اندراج المسئلة فى مباحث الالفاظ واما ذكرها فى الادلة العقلية كما فعله الفاضل الشونى فلم نقف الى الآن من وافقه ممن تقدم عليه وانما هو من مخترعاته بعض متأخرى المتأخرين وهو خطاء فان ثبوت الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته ما نذ وانكاد يحكم العقل الا بعد تأمل فى الدليل العقلى الذى لا يطلع عليه الا من يعلم ان حكم عقلى يتوصل به الى حكم شرعى فان الحكم الشرعى هنا وهو وجوب المقدمة ليس حكما عقليا ولا يسبق الاشكال بكثير الجميع ابواب الاستدلال واما من الخباسر والاستصحاب ونحوهما فلا سبيل الى ادراج شئ منها فى الادلة العقلية بما قبل فى دفع الاشكال او يمكن ان يقال فى الجهات **احدها** ان حكم العقل فى كل باب من ابواب الاستدلالات دليل على الجزء الذى يثبت المستدل عن حكم العقل بثبوت الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته دليل على وجوب مقدمته الواجب ويمكن استظهاره من المستدل فى الاستصحاب حيث قال ما حاصله ان هذا الشئ فكان ولم يظن عدمه وكلما كان ولم يظن عدمه فهو ثابت فهذا ثابت وفيه **اولا** ان مقتضاه ان تكون قولنا الخمر حرام وقولنا الكلب نجس بالعموم واضرابهما من الاحكام الشرعية الكلية ادلة على القضايا المندرجة تحتها فنقول مثلا هذا كلب وكل كلب نجس فهذا نجس وهذا مما لا يلتزم به طراق القوم كما يشاهد شئ من كلامهم **وثانيا** ان الاحكام الجزئية الثابتة للموارد الشخصية ليست باحكام شرعية فان ثبوت كل منها بخصوصه ليس مما حكم به الشارع فان الاحكام الشرعية واردة على الطبايع الكلية ومجراها فى الافراد انما هو لتطبيق المكلف عليها بنظره وهكذا مسائل كل علم انما هو الكليات واما الجزئيات فليس من مسائل الا بنظر الناظر فقد يكتب ولد يسمى مثلا كل مرفوع من مسائل النحو واما مرفوعية زيد فى قولنا ضرب زيد فليس من النحو فى شئ ولد تبع فانه لا يخلو من ذكر **وثالثا** ان جعل الكبرى الكلية دليلا على صغرى بانة الجزئية لا يسمى عند شئ من الاصطلاح فان الدليل عند المنطقيين هو ما كان صغراه او كبراه او المصنف والكبرى المستنبطين المقصود عند الاصوليين هو نفس حد الوسط الذى يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى فالدليل عند المنطقيين مجموع قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وعند الاصوليين هو المتغير خاصة فالصغرى الواحدة صغرى كانت او كبرى ليست دليلا فى الاصطلاحين كما هو واضح **وثانيهما** ان يعرف الدليل بما يتوصل بالحكم شرعى بواسطة العقل لا بانة حكم عقلى يتوصل به الى حكم شرعى الا ان يراد بالحكم نفس حد الوسط كما يشعر به تعليل الحكم على الحدود المتشابهة بدون التصريح وشاهد تعريف الدليل العقلى بذلك ما جرى عليه اصطلاح الاصولى فى الدليل فانه عندهم عبارة عن نفس حد الوسط حيث قالوا ان الدليل ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى بخلاف المنطقيين لان الدليل عندهم قولان فصاعدا او مجموع الصغرى والكبرى وعند فتح الاشكال الذى اوردناه على جعل وجوب المقدمة من الادلة العقلية فان منظور المستدل مثلا شئ يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم شرعى بواسطة العقل بنظم قياس صغراه الوضوء مثلا مقدمة الواجب وكبراه كل مقدمة الواجب واجبة واطلاق الدليل عليه انما هو باعتبار كون التوصل الى المطلوب بواسطة حكم العقل لا بواسطة شئ اخر من شرع او حس او عادة ونحوها وبذلك يندفع الاستدلال بان العقليات كلها فى الادلة العقلية بمنال فلا الاستغنا ان هذا الشئ فكان وكلما كان فهو باق كما صرح به المصنف وغيره فيتوصل بكونه سابقا الى ثبوته فى الآن اللاحق بواسطة العقل وهكذا سائر ابواب الاستدلالات فقد بان فيما ذكرنا ان مقتضاه ان تكون الادلة التعبدية كالكتاب والسنة دليلين عقليين لانة توصل بهما الى الحكم الشرعى انما هو بواسطة العقل لضرورة ان الحاكم بحجية ما افاده الكتاب والسنة انما هو العقل اذ لو لاه لم يثبت بمجرد وجود الحكم فى الكتاب والسنة انه حكم الله على العباد **فنقول** ان الحكم فى ورقة

الكتاب

الكتاب والسنة وكلما ورد فيهما فهو حكم الله تعالى وواضح ان كبرى هذا القياس ثابت عقلا لا تقيد من الشارع لان الدليل على صدق النبي والكتاب انما هو العقل دون الشرع والا لدار كما لا يخفى فلا بد من توسيط العقل في اثبات الحكم الشرعي فيهما ثم يبقى الاجماع محتاجا الى السنة على مذهب شاذ من العامة حيث استندوا في حجية الى النبوي لا يجتمع امتي على الخطأ بناء على كون المقام وجوب الاخذ بالاجماع لا في بيان الواقع والاخبار على حجية الجمع عليه واقعا ويمكن الذب عن المناقشة بان تشخيص الكتاب والسنة دليلين شرعيين بملاحظة كونهما من مجموع الشارع من حيث كونه شارعا بخلاف الادلة الاربعة فانها امور خارجية غير مجعولة لكن يستلزم الاحكام الشرعية فالمناط في تشخيص الدليل شرعيا هذا مرة بانها كونه مجعولا من الشارع من الحيثية المذكورة او كون الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي شرعيا كالاجماع على المذهب المنادي على كثرة الجمهور من البناء على كونه دليلا عقليا فينبغي ان يجعل في الادلة العقلية كما لا يخفى ثم ان الذب المذكور وان كان فيه بعض الاشكال الذي لا يسعنا ذكره للاشتغال بالاهم وضيق المجال الا انه تخيير ما قيل او يقال في المقام في وجيز كلمات علمائنا الاعلام واما اندراجها في المبادي الاحكامية فهو على القاعدة ضرورة ان البحث فيها يبحث عن ملازمة وجوب الشيء لوجوب مقدمته والبحث عن احوال الوجوب واحكامه من المبادي فاندراجها فيها بهذا الاعتبار كما فعله الحاجبي والشيخ البهائي وغيرهما من العالم

الامر الثاني في بيان اقسام المقدمة اعلم ان مقدمة الواجب لما تقسم تارة بملاحظة انحاء مدخليتها واخرى بملاحظة الحاكم بوصف المقدمية وثالثة بملاحظة الخارج المباين للواجب فقسموها باعتبار

الاول الى سبب وشرط وذات بعضهم للمانع والعدم الجزء ولكنهم انما اوجبوا ذكر السبب لصحة انتزاع الطلب الغيري منها كما يكشف عن ذلك تعريفهم الطلق العلة بما يتوقف عليه الشيء على ما في شرح المواقف نعم لو احتاج الشيء ضرورة الى الفاعل فالحاجة البتة وجود شيء يسمى علة لذلك الشيء الحاجة يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سيأتي واما ناقصة والناقصة اما جزء الشيء الذي هو المعلول او خارج عنه ثم ربما يرجع عنهم العلل الكاملة الى الفاعل المختار بحكم العين وشرحها والاوجه كما انه قد ذكرها والعلم عند الله تعالى وعن ذلك اوردوها في السبب فانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته لا لغيره فقط كالاستاذ شخصا العلامة الانصاري قدس سره انتهى وانكاشف داخلة فيها موضوعا لكونها خارجة عنها حكما لان الكلام هنا في المقدمة الاختيارية والعلة التامة لما اشتملت على بعض الشرائط الغير المقدورة كالحياة والقدرة والاختيار ونحوها من الامور الغير المقدورة للمكلف اخرجوها عن محل البحث وهذا الكلام وان صلح من امامنا الى التحقيق الا انه مناقش بانه ان علة حدوث الفعل الاختياري ليست سوى الارادة المقرونة بالفعل لانها الباعثة على صدوره الموجدة له في الاعيان وتطرق العصيان في ايجاد الفعل المراد واما الحياة والقدرة واهلية العمل ونحوها فهي من شروط وجوده ما وتحققها لان ثبوت الايجاد على شيء لم يرده وكيف يتعلق ارادة شيء ممن كان ميتا او كان عاجزا غير قادر على ايجاد شيء المراد وهو امر اختياري ولو تكلف بعض الناس في اثبات المقدمة شيء فينبغي تقسيم المقدمة اولا الى العلة وغير العلة ثم غير العلة الى الاقسام المذكورة اما العلة فعرف كما في القوانين وغيره بما يستحيل الانفكاك عن المعلول وهذا متفرع جزما بالاوامر والجزء الاخير من الشروط وقد يعرف بما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته لا لغيره فيرد عليه ما مر من الاعتراض بالمؤثر الذي لا يحتاج ايجاد الشيء الى ما سواه وكان ينظر الجماعة عن الفاضل شرح حكمة العين حيث قال ما يتوقف عليه الشيء اما ان لا يتوقف ذلك الشيء الى شيء خارج عنه او يتوقف والاول هي العلة التامة والثاني هو المناسب الذي هو بعينه على المقتضي والسبب المتأخر عن الشرط ولا يعتد عليه مع عدم التأخر بل هو مندرج في الاصطلاح تحت اسم السبب والمقتضي لكل مؤثر مستغن عن غيره في ايجاد الشيء فهو العلة التامة سواء كان كذلك دائما كالارادة بالنسبة الى الفعل الاختياري واحيانا كالعقد المشروط بشرط مثلا اذا كان الخيار داخلا في العلة لانه لا يحتاج في تأثيره الى شيء والا دخل في السبب وان شئت فصل العلة على ما كان كذلك دائما كالارادة وقد يقال في التعريف ما يخرج بالسبب والمقتضي فحاصل حين وقوع اجزاء اخيرا وما يقال ان العلة عبارة عن مجموع الاجزاء والشرائط فليس على ما ينبغي لان العلة ما يستند اليه المعلول ولا ينطبق الا على نفس المؤثر ولم اجده في كلام من يعتد به لما هو مذكور في الالسنة ويؤيد ما قلنا انهم يقسمون العلة الى التامة والناقصة والتامة ما كان تام الاجزاء والشرائط فلو كان عبارة عن مجموع الاجزاء والشرائط لزم الاقتصار على تمام الاجزاء اذ بعد اعتبار الشرائط في مفهومه لم يبق امر خارج عنه يعتبر بملاحظة التمامية والنقص بالنسبة اليه فتأمل وكذا نقصان الجزء فقد صرح بخروجه عن محل النزاع السيد الفاضل البحراني وجزم به الفاضل المدقق

في وجوب الشيء هل يقتضي وجوب ما لا يتم الا به أم لا

سلطان العلماء في بعض حواشيه على المعالم بقوله وجوب الكل يستلزم وجوب كل اجزائه اذ جزء الواجب واجب فانه
عليه فاجل من تأخر عنا بان مغايرة وجوب الجزء واستلزام وجوب الكل وجوبه لا يقتضي خروجه عن موضع النزاع ضرورة
انا نضاف ان الجزء بالوجوب بلحاظ الجزئية وباعتبار تكونه من الكل لا بما هو في نفسه وبلحاظ تكونه في نفسه بلحاظ
الكل لامتناع تحقيقه بدونه ولا يخفى ان دخوله في محل النزاع انما هو باعتبار الثاني وحينئذ المفروغ عنه المنفي عليه انما هو
باعتبار الاول **وقال المحقق** ان الكل غير الجزء لامران اعتباريان متضايفان فاذا تحقق احدهما تحقق الاخر كالمساواة
المتضادين فبين مثل الناطق والصاهل تباين وبين الكل والجزء تضايف وان واذا تعلق الامر بالكل فقد تعلق الامر
بالجزء كما انه اذا تعلق الامر بالناطق مثلا فقد تعلق الامر بالصاهل ومن ثم صح ان يقال ان طلب الكل عين طلب الجزء وطلب
الجزء عين طلب الكل كما صرح به شيخنا العلامة في اصل البراءة لا بمعنى ان مفهوم الكل عين مفهوم الجزء بل بمعنى
ان المأمور به الكل مأمور به الجزء كما هو الظاهر والمأمور به الجزء مأمور به الجزء بما هو جزء مأمور به بالكل لا انه بحث عن متعلق الامر
الجزء بلحاظ هذا الوصف العنواني او الجزئية بل يبحث عن نفس الكل من غير ملاحظة الضمنية والحق ان وجوب الكل يغاير وجوب
كل جزء منه ملاحظا بالجزء وليس وراء هذه الوجوبات وجوب اخر متعلق بشيء اخر يكون هو المقدمة لان الجزء ليس الا بعض
ليس فعلا اخر يجب بايجاب على حدة الاجزاء وانما هو امر اعتباري حاصل من ملاحظة الاجزاء المركب فالامر بالكل في نفسه امر
متعلق بالاجزاء **ومن هنا** ظهر ان الوجوب المتعلق بالجزء حين الاتمام ليس وجوبا غيريا لان الوجوب الغيري
ما كان معلولا لوجوب اخر او فعلا اخر وليس ههنا فعل اخر غير الامر بالكل ههنا شيء اخر وهو الجزء وهو ليس من الافعال
التي كلامنا في مقدماتها بل هو وجوب نفسي لان الوجوب النفسي ما كان الغرض الباعث على الامر به حصول
نفس المأمور به لا فعل اخر وبهذا صرح بعض الاجلة وهو جيد بعد ما عرفت مطابق لما تقدم **والتحقيق** ان تعلق
كل من الامر الارتباطي والعموم الافرادي والمجموعي كلها مرآة لملاحظة الافراد والاجزاء والقرآنية هو بنفسه
فرض الامر المجموعي على حصول المجموع دون الافرادي بعد الاجماع على كونه مطلوبا بالنفسية لان الطلب شيء والغرض
شيء اخر فقد يكون ذا مصلحة تامة وقد يكون ذا مصلحة ناقصة فاجزاء المركب واجبة بوجوبات نفسية وان كان المصلحة والغرض
الباعثين على الامر بكل واحد منها ناقصة والفارق بين الخطاب متعلق بها بالمطابقة كافراد العام وان كان اللفظ الذي يتعلق
بالخطاب به الاعلى بها بالتضمن فافهم فانه دقيق مما ذكرنا مما لا سترة عليه يعلم بطلان ما ذكره بعض الاجلة من ان حكم الكل الى الاجزاء كلية
او غيره بعين الكلام في ما ذكرنا بعد الاعتراف بما ذكرنا من ثبوت وجوب غيري ايضا للجزء بملاحظة كونه محصلا للكل وانت
بعد التأمل فيما ذكرنا تعلم ان كونه محصلا للكل غير ناهض بما هو الان الجزء وان كان محصلا للكل الا ان الكل ليس فعلا
يكون وجوبه سببيا لوجوب ما له دخل في حصوله نعم لا مناقشة في وجوبه الغيري في حال الافراد فانه في تلك الحال ليس
جزء للمركب حتى يجري فيه وجوب الكل بما هو مقدمة **فان قلت** هو مقدمة لان شيئا **قلت** مقدمة الحاصل
منضما مع غيره لان المأمور به الكل ما هو به الجزء وبضميمة مع الجزء الاخر فذات الجزء مقدمة وهو مع الوصف ذي المقدمة
فذلك هذا انما يتم في المركبات الخارجية كالدار والسرير واما الواجبات الشرعية فلا لان نفس الجزئية معتبرة في اجزاء
الواجبات وهو يوجد في حال الانفراد فتحوي ما افاده الفاضل المذكور والسلطان من خروج الاجزاء عن محل النزاع لفظا وهو
واضح حسبما قررنا واما الشرط فقرن بما لا يلزم من عدمه العدم كما يلزم من وجوده الوجود وقد عد عليه بانه مقتض لحرمة
ضد ما تقرر عليه بالشرط المتأخر وبقي الجزء الاخير من الشرط فان قلت لا يلزم من عدمه العدم والشأن يلزم من وجوده الوجود
فلا يصح عليهما الحد مع انهما من الحدود اصطلاحا وقد طرد بلوازم الشرط بالمقتضي الفاسد للشرائط الفاسدة والجامع لوجود
المانع فاهذا مما يعد في عليهما الحد لبساطة من الحدود كما لا يخفى فلا يكون التعريف بهما معاكلا ناقصا **قلت** اما النقض
في عكس الشرط الذي يخلفه شرط اخر فيندفع بان يجعل الشرط القدر المشترك بينهما لا خصوص كل واحد منهما واما النقض
بالجزء الاخير من الشرط فيندفع بان يجعل المقتضي من سببيته لا شيء فان الجزء الاخير وان يتحقق عند الوجود الوجود لكنه
لا بسبب وجوده وبذلك يندفع النقض في طرد التعريف بلوازم الشرط ايضا فقد يقال بعدم النقض في طرده بالمقتضي الفاسد
للشرائط والجامع لوجود المانع وهو مدفوع ايضا بان النفي للكل فيكون الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم
من وجوده الوجود بل والمقتضي لما يلزم من وجوده الوجود واجبا فما خرج عن الحد كما هو خارج عن المحدود ايضا ثم ان الاتصاف

بالمقتضي

بالمقتضى انما يتمشى على ان يكون المراد من السبب ما هو المقتضى والعلة التامة وانما لو اختص بالعلة التامة فقط فلا بد من تحديدها بالشرط بما يشمل مع انه خارج عنه ضرورة انه مما يلزم من وجوده الوجود لجاز انه قد يعرض انه ظاهر فلهم لا يلزم من وجود الوجود هو عدم المانع عليه فلا بد اما من الاعتراف باختلال التعريف او الالتزام بصدق الحد او المعدة الى السبب والشرط او زيادة قيد في التعريف كما اشار اليه وعرفت في الفصول بانه الخارج الذي يقتضي عدمه عدم المشروط مع عدم تمام العلة وكما يقتضي وجوده وجوده فان فيه خروج الجزء عليه خولد وغيره **اولا** ان الواجب عليه ترك كل ما يثبت بجزء وجودا غيريا بما لاحظ كونه محصلا لا كل ما دخال الجزء في تعريف الشرط بان يعرف بما يشمل الجزء اليه لكونه شرطا جاء لك الاحظ وانكان داخلا بما لاحظ كونه جزء المركب فانخاذه الخارج جنسا للتعريف كاخراج الجزء ليس على ما يقتضيه بناء الجزء كما لا يخفى **وثانيا** ان بعد هذا يلزم ان يقتضي ليس على ما ينبغي وان العلة لا يقتضي لانه معلول لا علة كما هو مصرح به في علم الميزان والحكم ثم ظاهر ان عدم العلة علة للعدم فعدم احد جزءيها احد على التقدير وان الساعة محركة لا يخفى **وثالثا** ان بعد هذا البعد كله يلزم ان يقتضي في الشروط المتناقضة بل حقيقة هو العدم المشترك بين كل عدم مقتضاه شيئين من جهة المقتضاه شيئا فانه يلزم اجتماع الاقتضاء في الشروط المتناقضة الغير المقتضي الى العلة الجامع وذكر الفصول في الخاتمة وجمع عن هذه بما اصله واما التسبب فغير وجوه بما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كما بدا ولا ان يسلم المراد بالتسبب الذي جعلوه مقابلا للشرط وغيروه بهذا التعريف ثم تنازع صحة التعريف وسمه **واعلم** ان التسبب للافاعيل **منها** العلة التامة بمعنى مجموع الاجزاء والشرائط والبعد بقطع النظر عن بعض الشرط المتأخر كما لبعض بما يصرح بعضهم بان جزء التسبب ان الغير الشرط مما يخرج عنها المقتضي عند لهم المانع سببا عدم المانع على ان يكون التقييد داخلا والعهود خارجا عن الجزء والى التمام نظر الجزء الفعال المؤثر خاصة والى المقتضي للشرائط وكلا اشكال فيه مذكورين الاخير وما يلوح منا مما مر من الاحتمالات اذا عرفت ذلك **فنقول** الحد المزيد بالجزء على الاول بشرطين **احدهما** ان يكون لفظ من في التعريف للتسبيب وتوهم استلزام التحديد بالشيء ان يتوقف على الشيء ح فاسد جدا ضرورة ان التوقف في الحدود انما هو في تفهيمها فانما يذكر لفظ المحدود في الحد فلو ذكر لفظ اخر مرادف المعنى فلا دور كما لا يخفى **والثاني** ان يقيد بلزم هنا دوام الاستلزام وهو مشكل لان الجعل المتعلق بكرة لا تفيد بنفسها العموم اللهم الا ان يدل عليه بقرينة الغاية لان المستفاد منها دوام التعلق والاستمرار وح فلا بد النقض بشيء مما ذكرنه من جزء التسبب والمانع التسبب والجزء الاخير من الشرط وغير ذلك مما يسهل انفكاكه عن التسبب كما هو واضح بادنى تامل واما الاسباب المتنازع بعضها عرفا شكال بدون الاجماع الى العلة المشتركة فلا اشكال نعم قد يقال باتفاقها في الحد المذكور وطردا بالعلة التامة بمعنى مجموع الاجزاء والشرائط لانطباقه عليها مع خروجها عن الحد حسبما عرفت وعكسا بكثير من الاسباب الشرعية اذ لا يصدق عليها الحد لانها معرفة لا يلزم من وجودها وجود الشيء بحيث يكون باعثا على وجوده ويمكن النقض من الاول **اولا** بما مر من الدليل على كون المراد بالتسبب هو تمام العلة وبعد ذلك يمنع ان يكون المراد من الموصول في الحد هو جزء العلة فكل جزء من اجزائها يلزم من وجوده الوجود دون التسبب **وثانيا** بان العلة التامة خارجة بالتسبيب المستفاد من لفظ من بلا عناية بمجموع الاجزاء والشرائط التي من جملتها الشرط وعدم المانع لا تسببها من حيث المجموع بل هي قائمة بالجزء الفعال وهو المقتضي دون غيره وعن الثاني بانها ان كانت من المعرفات ولم تكن اسبابا فمخرجة عن الحد وهو التسبب المقابل للشرط فلا باس بعدم شمول الحد لها بل لا بد من ذلك **فان قلت** مع انها اسباب عند القوم فلا بد من دخولها في الحد **قلت** كونها من الحالات لفظ التسبب دليل على دخولها في الحد لان صدق الاطلاق امارة على زعم كونها اسبابا واضعف دلالة على الجاز واما على الاشتراك اللفظي على التقادير بدخول الحد الذي هو عبارة عن العلة التامة والشاهد نعم لو صح الاشتراك المعنوي وثبت صحة الاطلاق على كونها التسبب موضوعا للقدر المشترك اعني التقض لكنه ضعيف جدا لا وتحملا وانكانت من المؤثر فدخلت

فى وجوب السعى بما يقتضى به الامر

الحمد لله وحده فلا اشكال وقيل لم ومن بان السبب المبحوث عنه هنا هو السبب الذى هو احد من الواجب والاسباب الشرعية
للاحكام والعلم بسببيتها مخرج عن الحد وفيه اولا انه خلاف ما صرحوا فى الباب من تقسيم المقتضى الى العلة الموجبة
والعلة الموجبة بدعوى كون المبحوث عنه هو الاول كما فى العنوانين منا بذلك كما لا يخفى ومن قال بان المبحوث عنه
هو الاول اراد البحث عن الوجوب لان المراد بالسبب الذى عرفوه هو الاول وشتان ما بينهما فلا تغفل وثانيا بان الثانى
قد يكون لسبب شرعى كالبيع والنكاح واشباههما اذا عرض لها الوجوب فالمقتضى بالفتح قد يتردد بشكل بان اطلاق السبب على
المقتضى التام بالشرائط حتى عدم المانع غير معهود بينهم بل الظاهر عدم كونه مرادا هنا كما يشهد عليه كلام المرتضى فانه لم
واما السبب بالمعنى الثانى وهو المقتضى التام الشرائط الا عدم المانع فلا ينطبق على التعريف المذكور وكان قولنا يلزم امكان
الملازمة فلا يصدق عليه بل عرضا فحصر الامر بالمعنى الاول وامكان ثبوت الملازمة فى الجملة فيشمل السبب بالمعنى المذكور
الا ان رضا دى على المقتضى الفاقد للشرائط ايضا مضافا الى انه اطلاق غير معهود بينهم ولا ينافيه ما مر كلمات المفصلين بين الشرط
والسبب وان فسر كلام السيد بل لا يستقيم الا به واما بالمعنى الاخير وهو فاقد المقتضى اعم من التام والناقص فيظهر
من بعض العبارة ان المراد من السبب المبحوث عنه وهو ان كان لا يوافق كلام السيدة والمفصل الا انه اراد فى بيان المعهود
من الاصطلاح حسبما مر من اطلاقه تارة على العلة التامة المركبة من الاجزاء والشرائط واخرى على ذات المقتضى فاذا تعدد
الاول للوجوه المتقدمة بقى الثانى وهو ان المقتضى سواء كان تاما او ناقصا فلا بد من انطباقه على الحد عليه وكما يكاد يظهر
ولوح به عليه شهيد الذكرى كما تقدم العبارة لانا نمنع فى دفع بعض الايرادات وهو النقض بالمقتضى الجامع مع المانع
دون النقض بالفاقد للشرائط اذ لا اقتضاء له بالفعل لانا نمنع كونه سببا بالمعنى المتقدم مع اجتماعه مع الشروط وانتفاء
بعضها فلو كان لم يؤثر شيئا اللهم الا ان يقال ان قولنا يلزم من عدمه العدم فى الجملة لا دائما فلا ينتقض عكسا فان ذات
المقتضى يلزم من وجوده الوجود فى الجملة واجبا كان او حراما كما هو واضح عند تقسيم ابتدا المعد وغيره كالمحلوف فانه كان خلوه
معتبرا فى عدم البر وعرفوا المعد بما يلزم من كل من وجوده وعدمه المطلق العدم بغير كل من وجوده وعدمه فى الوجود وهذا
التقسيم غير مرضى عندنا ولبعض على ما ينبغى اما اولا فلان عدم من المغايرة الا من المتقارنات كالتوءمين واما ثانيا
فلان سلم صيرورة الشئ فيما اذا كان المعد من الشروط ينطبق عليه لغير لانه يلزم من عدم المعد كذا يلزم
من وجوده الوجود فهذا التقسيم مما لا جدوى فيه وان اثبت الاعم فتقسيم الشرط الى المعد وغيره لان تقسيم المقتضى الشرط
وسببية المعد وغيره كما قلنا فان فيما تعدد بالمذكور قد ينقسم الى وجودى وعدمى ويرد عليه ما اوردناه من
كون التقسيم ملتبسا لاندراج الشرط وينطبق عليه لغير بعد وتعريف ان الموصول بقيد دال الوجودى كما يلتفت اليها فان الموصول
هنا عبارة عن الشئ وهو صادق على العدمى على ما عرفت على الوجودى مع ان المقام لا يتناوله منها الوجودى فكيف
يتناسب الموصول مع ان هذا التقسيم كالتتميم الا على ان يكون ترك الضد مقسما للوكاء المحصر المعد منه فى الوجودى ثم
عد المانع معدا ولكن الجمع بينه وبين ترك الضد كما فعل بعض غير مستقيم والاولى تقسيم المقتضى اولا الى شرط وسبب
والشرط الى معد وغير معد ثم غير المعد الى وجودى وعدمى وتقسيمها ايضا الى ما كان معدا على الشرط او موخرا او
مقارنا ومقتضى ما تقرر فى محله من ان العلة لا توثر فى ايجاد المعلول الا بعد اجتماع مجموع اجزائها وشرائطها عدم بطلان
هذا التقسيم اذ على هذا لا يعقل كون الشرط مثلا معدا على الشرط او موخرا عنه ولذلك وقعوا فى الجمع والتبرى
رفع الاشكال عن الشرط المتاخر المتقدم بما لسنا بصدد بيانه فى المقال ويتضح لك ان شاء الله تحقيق الكلام حيث ما يقسم
المقام وتقسم ايضا الى ما يجتمع مع ذيها فى الوجود والى ما لا يجتمع معه وهذا التقسيم وان لم يكن مصرحا به الا انه يستفاد
من كلام المحقق الخوانسارى قدس سره على صاحب المعالم حين ادعى النزاع فى السبب قليل الجدوى كان متعلق الامر بالمسببات او
حيث قال بعد ذلك دعوى كون متعلق الامر بالمسببات ايضا ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلى وبيان السبب من اجزاء العلة
ومن الواضح لزوم المغايرة بين العلة والمعلول فى الوجود فانهما موجودان بوجودين لا بوجود واحد والا لزم توقف الشئ على
الغير كالمغايرة بين الكلى وبين الفرد فى الوجود الخارجى كما لا يخفى وتقسم ايضا الى ما يتوقف عليه وجود الواجب والى
ما يتوقف عليه العلم بوجوده هكذا ذكروا ولكن الحق ان هذا التقسيم غير صحيح فان التوقفين لم يجتمعان بل يتوقف
عليه وجود الواجب والعلم به كغسل شئ من العضو فانه مقدمة لغسل الوجه اذ هو لا يكاد يتحقق عادة الا بغسل شئ

من المقصد مع انه مقدمة للعلم ايضا كما لا يخفى وكاد خال جزء من الراس ليس بواجب الوجود ثم لما لا يمكن تحقق عادة الا به مع انه مقدمة للعلم ايضا ولذا اختلف الاشاعرة بين من جعله مقدمة وجوب بذلك عادية كالمحقق الخونساري والسيد المحقق الكاظمي والمحقق القمي وبين من جعله مقدمة عقلية كصاحب الفصول وغيره وكيف كان فمن دخول المقدمة العلمية في محل النزاع بحث وخلاف وصرح الفاضل النوني بانه لا خلاف في وجوبها ومقتضاه خروجها عن محل النزاع حيث ادعى وجوبها حتى على القول بعدم وجوب المقدمة وربما قيل او يقال بعدم وجوبها حتى على القول بوجوب المقدمة فتخرج عن محل النزاع ايضا وما استدل به على وجوبها او يمكن ان يستدل به وجهان **احدهما** ما يستفاد من كلام السيد السند مسلما المدقق في شرح الوافية حيث قال ان تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجود ومقدمة العلم ليس على ما ينبغي لان العلم بالواجب اما ان يكون واجبا او لا فعلى الاول تكون مقدمة العلم مقدمة للوجوب لا مقدمة للعلم بالواجب وعلى الثاني فليست هي مقدمة لشيء يكون واجبا فالكلام الواجب عند الاشاعرة على احد التقديرين داخل في مقدمة وجود الواجب هو العلم وعلى الاخر ليس مقدمة لشيء واجب فكيف يدل على وجوبها الامر الواجب كما يدل على وجوب مقدمات وجوده وجه الاستفادة ان بناء على ما ذكر يكون مقدمة العلم التي جاوزها في مقابل مقدمة الوجود خارجة عن محل البحث فيجب موضوعا على احد التقديرين وحكما على التقدير الاخر وهذا انما يختار الشق الاول وهو كون العلم واجبا وذلك لوضوح حال الواجب على حال العلم وهذا امر محل الكلام وهو المراد بالمقدمة العلمية والا فلا يخفى على احد ان مقدمات العلم اذا كان واجبا حالها كحال غيرها من الواجبات فالكلام في ان العلم بالواجب لما كان واجبا فهل الامر به يقتضي وجوب مقدماته العلمية كما يقتضي وجوب مقدمات الوجود ام لا وهو يتوقف على وجوب العلم فتكون المقدمة مقدمة للوجود كالعلم ناشيء من عدة الاصابة بمراد المتكلم منها وان المقصود معرفة حالها من حيث اقتضاء الامر بها صل الواجب لوجوبها ومن هنا قال بعض المحول ان وجوب تحصيل العلم في موارده ضروري اذ الواجب هو العمل المعلوم ودون نفس العلم وهذا الكلام وان كان فيه بعض الكلام الا انه جيد في احد المرام حيث لاحظ حال الامر بالمعلوم لا حال اصل العلم فافهم وتدبر **وثانيهما** ان تحصيل العلم واجب نفسي مستقل على حدة سائر الواجبات الشرعية كما يستفاد من الرافية وبعض عبارات الحاشية وح فلا يدل الامر بالشيء الواجب على وجوب مقدمات العلم بذاك لاسببا لمكان الامر باحد الواجبين النفسيين على وجوب مقدمات الاخر وفيه ان كون وجوب تحصيل العلم نفسيا خارجا عن ظاهر الخطاب ولم يقل به احد من الاصحاب في شيء من الابواب في غير العلم بالمعارف الالهية ثم نسب بعضهم الله وجوبه النفسي الاحكام الشرعية كالمولى الاردبيلي ومن بعده واما العلم بالموضوع وحصول الواجب فلم يقل احد بوجوبه النفسي فان وجوب الاحتياط مع العلم الاجمالي ليس وجوبا نفسيا عند احد حتى عند الاخباريين القائلين بالاحتياط لا جل الاخبار فان خلافهم مخصوص على الشبهات الحكمية واما الوجوبية فالعموم بين من كما يقول منها بوجوب الاحتياط وتحصيل العلم الا في بعض من يرى وجوبه نفسيا وهاك بعض من بعض الاخبار الخاصة الواردة في الموارد الخصوصية كالصلوات الاربع جهارا بعد اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين عند اشتباه الطاهر بالنجس وكذلك الاناءين المشتبهين ونحو ذلك فلا دلالة لشيء منها على الوجوب تحصيل العلم نفسيا **اما الاول** فهو على خلاف المقصود ادل فائدة صريح في الاكتفاء باربع جهات لو لم يحصل العلم باصابة شيء منها الواقع **واما الثاني** فمع امكان حمله على الارشاد لا يثبت به قاعدة كلية في جميع الابواب **واما الثالث** فلا دخل له بالمقام لان الواجب هناك ليس مقدمة الواجب حتى ان التعدي عن مورد الرواية مشكل غاية الامر يثبت به وجوب تحصيل العلم في الشبهات الحكمية وجوبية فلا وجه للقول بالوجوب النفسي فيها نعم الغير للاجماع واذا لم يكن وجوبه نفسيا تعين ان يكون غيريا كما صرح به بعض الاجلاء وعليه فتدخل في محل النزاع كما لا يخفى وبذلك تقرر عدم اختصاص الوجوب بعد منع النفسي في الغيري على تعين ان يكون غيريا بل تجري النزاع ايضا في ان يكون وجوبه نفسيا او غيريا وعليه فتخرج المقدمات العلمية عن محل النزاع لان النافع هنا انما هو الوجوب الشرعي كما سبق لا بقاء الحكم العقل بوجوبها ارشادا فيثبت بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هنا الوجوب الشرعي كما يستفاد من الخطاب المذكور ولو كان غيريا لتوقف على توسيط قاعدة الملازمة فيترتب ذلك الوجوب لمقدماتها ويكون ذلك بخطاب الشرع وهكذا على نحو الالتزام الغير البين لا نقول ان قاعدة الملازمة غير جارية هنا لان الحكم العقلي الارشادي بمعنى انها لا تثبت في مورده الحكم الشرعي ثم يثبت حكم الشارع على نحو الارشاد به لا على نحو التعبد الشرعي وفي المقدمات لا يعتبر الوجوب الشرعي

راسا سواء قلنا بالملازمة بین حکم العقل والشرع او لا وقد حققنا ذلک فی محله وهو واضح لمن تدبره فاعرف هذا کله اذا
اردنا اثبات وجوب المقدمة العلمیة بقطع النظر عن وجوب المعلوم واما بملاحظة وجوب العلم الواجب الذی هو مقدمة وجوده
لما مضی قبیل ابتنی بحث وجوبها عن محل النزاع بعض وجوهها ولو قلنا بعدم وجوب المقدمة بوجه من الوجوه احدهما ما مر
من ان وجوب العلم بالواجب لیس شأنیا والکلام فی مقدمات الواجب الشرعی ثانیهما ان المقدمة العلمیة عین تحصیل العلم
ولا مغایرة بینهما الا من حیث العنوان الثانوی والاولی کالشاب بالحاصل بالخارج بالضرب فلا وجه لها بالکلیة الی
وجوب مقدمة الواجب التی یختص بها کان مغایرا مع الواجب کما هو مختار معشر الموجوه قلت یدفع الوجه الاول
بما اذا فرض کون العلم واجبا شرعیا کما فی المعارف الالهیة فمقدماته داخلة فی محل النزاع بلا شبهة ان وجوب الواجب الشرعی اعم من
ان یکون نفسیا او غیریا فاذا لوحظ وجوب العلم بالواجب الشرعی الغیری فهو ایضا خارج عن محل الکلام لان المشاجع منه انما هو
مقدمة العلم بالواجب النفسی وبین مقدمة العلم بالواجب النفسی والغیری فرق واضح لمن تدبره وثانیا ان البحث انما هو
عن الملازمة بین الشیء وبین مقدماته فی الحکم بوجوبها کان واستحبابها او غیره مطلقا کانت او مشروطة کما سیتضح
لک غایة الوضوح فی التقسیم الآتی فقد تحقق مما ذکرنا ان قلنا ان الواجب هو تحصیل العلم بالواجب
دون نفس العلم لامتناع تعلق الامر بالواجب عین مقدمات العلم ومقتضی التنحی وجها عن محل النزاع لان مقدمات العلم
عین الواجب قد عرفتنا عنادا والمغایرة بینهما سابقا دان قلنا ان الواجب هو نفس العلم لانه معلول بالواسطة فلا امتناع
لتعلق الامر به ولذا وقع فی الکتاب والسنة خطابا بالعلم واصلوا دخول المقدمات العلمیة فی البحث عند لان الواجب هو
العلم وهو الصورة الحاصلة فی الذهن ومقدماته امور مغایرة بحسب الوجود مندرجة فی مقدمات الوجود کما لا یخفی ونقسم
الی مقدمة وجوب والی مقدمة وجود اما مقدمة الوجوب فلا کلام فی خروجها من محل النزاع لوضوح امتناع تحقق المعلول
قبل وجود العلة لان وجوب المقدمة مسبب من وجوبها مع علة وجوبه لا بعلة نفس الوجوب بها کما لا یخفی واما مقدمة
الوجود فهی داخلة فی محل النزاع ولو لم یکن الواجب مطلقا بالطبع من لوازم سائر المقدمات نعم یجوز ان یکون الشیء مطلقا
مقدمة مشروطا بالنسبة الی اخری کالصلوة فانها مطلقة بالنسبة الی الطهارة مشروطة بالنسبة الی الوقت فهو بالنسبة
الیها یکون بالقیاس الیه مطلقا یقتضی الوجوب علی حسب وجوبه لانها المقدمة بنصف بحکم فیها وجوبا او استحبابا مطلقا
او مشروطا عینیا او کفائیا الی غیر ذلک من اقسام الوجوب فتصریح القوم بخروج مقدمات المشروط الوجود بلیس علی
ما ینبغی وعدا نفسانیها بالوجوب مجزا کمد انضا فان اصل الواجب عندهم غیر معلول وینقسم ایضا الی مقدورة وغیر مقدورة
اما المقدورة فداخلة فی محل النزاع بلا خلاف انما الکلام فی ان غیر المقدورة هل هی داخلة فی محل النزاع ام لا ذهب الحاجبی و
العسکری وصاحب المعالم والبهائی والفاضل الجواد وسلطان العلماء والمحقق الخوانساری وغیرهم الی انها خارجة عن محل النزاع
حیث قیدوا المقدمة بکونها مقدورة بل قالوا ان العبد ونحوه کان الواجب المبعوث عنه هو الواجب المطلق دون المشروط
ومع کون المقدمة غیر مقدورة یکون الواجب مشروطا قلت اما خروجها عن محل النزاع فهو مبنی علی خروج مقدمات
المشروط الوجود بزاد لو بنینا علی دخولها دخلت فی محل البحث لان الواجب بالقیاس الی نفس المقدمة الغیر المقدورة مطلق
وان کان بالقیاس الیها المقدمة علیها مشروط وقد نقل المحقق الخوانساری فی ذلک فی حاشیته رسالة المعمول فی الباب حیث
اورد علی ما ذکره فی المتن من خروج المقدمة الغیر المقدورة عن محل النزاع وانا الواجب بالنسبة الیها من قبیل الواجب المشروط
بقوله هکذا قیل وفیه نظر لان الواجب المطلق بالقیاس بالنسبة الی مقدماته الغیر المقدورة من قبیل القسم الثانی فلیس وجوبه
مشروطا بوجود تلک المقدمات بل مشروط بمقدوریتها فیکون الواجب بالنسبة الیها من قبیل القسم الثانی ثم یرد
علی هذا ایضا انه لا حاجة الی العبد المذکور لان المقدمة ایضا خرج واجبة علی القول بوجوبها لکن وجوبها مشروط بتحقق
المقدمة المذکور بوجوب مشروطها الا انها مقدمة بمقدوریتها للمقدمة فلا حاجة الی العبد اذ لا شک فان ما یتوقف وجوب الشیء
لیستلزم وجوب مقدمة لیس معناه انه یستلزم وجوب مقدمة مقدمة من دون ان یشترط بشیء فلا یلزم ان یکون
وجوبها مثل وجوبه فی المقدمة فان کان وجوبه مشروطا بشیء کان وجوبها ایضا کذلک والا فلا یمکن ان یتکلف
بقال مرادهم بالمقدمة هنا الصلاحیة لتعلق الارادة فیکون المقدمة الغیر المقدورة خرجت فی المقدورة ونحوها
مما یتوقف الوجوب علی وجوده فیستقیم ما ذکروه فتامل انتهی واما کون العبد نوعیا بناء علی ما ذکروا من خروج
مقدمات الشروط نفیر منع لان الواجب قد یکون نوعیا وله مقدمة غیر مقدورة فلا بد من اخراجها ایضا لعدم وجوبها فتدبر

فكيف يكون العبد مستندا كما ولذا جمع صاحب المعالم بين تقييد الواجب بالمطلق وبين زيادة العبد بالمقدمة ولم يجد
نظرا الى ما عرفت فانه مع سلطان العلماء لا يمكن ان يكون ذهوله سببا لترك محله هذا اذا كان مراده بالمطلق الواجب المنجز ويحتمل
ان يكون مراده بالمطلق الاشارة الى ما ذكرنا من تخصيص البحث بالمقدمة التي يكون الواجب بالنسبة اليها مطلقا
ولو كان مشروطا بشئ اخر وعلى هذا يجب ترك هذا القيد لما عرفت من كون الواجب بالقياس الى نفس المقدمة مطلقا وان
كان بالقياس الى المقدمة عليها مشروطا **والحاصل** انه ان اراد بقوله مطلقا اخراج المشروط وعقدما لزم التقييد بالمقدمة
اذا كان الواجب معلقا مقدورة فان ذلك يوجب صيرورة الواجب مطلقا منجزا وان كان له معلقا متاخرا عن مقدوريته
فلا بد من اخراجها فلا يرد ما اورده السلطان وان اراد التنبيه على ان البحث يختص بمقدمة يكون الواجب بالنسبة اليها
مطلقا وان كان اصل الواجب من جهة اخرى مشروطا لزم ترك القيد بحاله فظهر لعكس العنوان عن خروج بعض ما هو داخل في
محل النزاع فتدبر جيدا **الامر الثالث** في تقسيم الواجب وله اقسام نشير الى عدة باعتبارات مختلفة **منها** ان الواجب
اما مطلق او مشروط وفي هذا المقام ابحاث **الاول** في تعريف كل من المطلق والمشروط فاعلم ان المطلق على ما في القوانين
ينقسم الى ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والمشروط خلافه وورد عليه بوجوه **الاول** ان
الاطلاق والتقييد من الوجوب اعراض اضافية فيمتنع بقاؤها بالقياس الى المقدمات فيكون مطلقا بالقياس الى بعضها ومقيدا
بالقياس الى الاخر فلا يجوز ان يلاحظا ان على نحو الاطلاق ويعرفا بكل ما لغرب والبعد وغيرهما من الامور الاضافية
فلذلك عدل جماعة عن التعريف المذكور وعرفوه بالقياس الى كل مقدمة فقالوا ان كل مقدمة لا يتوقف عليها وجوب
الواجب فهو بالنسبة اليها مطلق وكل مقدمة يتوقف عليها وجوبه فهو مشروط فالصلوة مثلا اذا نسبناها الى
الطهور فهي مطلقة وان نسبناها الى الوقت مشروطة وزاد بعضهم في التعريف قيد الحيثية اي من حيث انه كذلك نقضا من
الاشكال واشار الى ان الاطلاق والتقييد انما يعتبران في كل مقدمة مقدمة كما صرح به المحقق الخوانساري قدس سره وردا
قيد الحيثية رضا مما لا يفيد شيئا لان اعتباره في الحد والتعاريف انما يجري اذا كان للحد حيثيتان وكان الملحوظ
في التحديد احديهما دون الاخرى كما يقال الخمر مثلا استعمال اللفظ فيما وضع له من حيث انه وضع له فان استعمال اللفظ فيما
وضع له قد يكون اعم منا على العلاقة الموجودة بينه وبين معنى حقيقي اخر كاستعمال اللفظ المشترك في احد معنييه بعلاقة
موجودة بينه وبين المعنى الاخر فقيد الحيثية يخرج الاستعمال بالعلاقة **وبالجملة** انا نحتاج قيد الحيثية في التعاريف
انما يجدي اذا كان لما هو مذكور في التعريف حيثيات متعددة واريد بتلك القيد اخراج ما ليس بداخل في الحد
والمقام ليس من هذا القبيل لان ما لا يتوقف عليه وجوب الواجب ليس له حيثية سوى حيثية نفسه وهو ما لا يتوقف
عليه الواجب وليس له حيثية اخرى يقيد بها نفسه بل قيد الحيثية في مثل هذا يحمل الحد على المحدود كالنفس الجيد
وهذا مثل قولنا زيد قائم من حيث انه قائم او ليس بقائم من حيث انه ليس بقائم وبالجملة ان حمل القائم على زيد انما هو من
حيث كونه قائما لا من حيث كونه زيدا وكذا قائم في قولنا ليس بقائم فتدبر فانه يكاد يخفى على بعض الافاضل
ومن هنا يمكن ان يقال ان التعريف المذكور في الوافية ايضا لا يخلو عن مناقشة لان ما لا يتوقف عليه وجوب الواجب
ليس له حيثية سوى حيثية نفسه وهو ما لا يتوقف

کونه واجبا الا بحیث لو لم یفعله عوقب علیه فکون مقدمة الوجوب علی هذا مقدمة للوجوب ایضا فان تحقق الواجب لا یوجد الا
من قبل الاستطاعة الشرعیة وکذلک الصلوة بالقیاس الی البلوغ ونحوه فخرجان عن الحد لتوقف وجوبهما علی ما یتوقف علیه
وجوبهما کذا قیل وفیه تامل وفیما ذکر بحث **الثالث** انه ینتقض ایضا بالواجبات اذا قیست الی غیر مقدماتها لانها مطلقة
بالنسبة الیها مع انه لا یصدق علیها التعریف کما هو واضح کذا قال المعترض الخونساری ره **وقد یجاب عنه** بان
المطلق مقابل المشروط فهو عبارة عن عدم الشرط والمشروط ما یتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده فالمطلق عبارة
عن عدمه وهو المقصود من التعریف المذکور ومن الواضح ان عدم الشرط بالمعنی المذکور علی الواجب القیاس الی
ما لیس بمقدمة اصلا لا الوجوده ولا الوجوبه اجلی واتم من عدم صدقه علیهم بالقیاس الی مقدمة الوجود حاشیة فتدبر
جیدا **ثم** هذا النقض بر ایضا علی من لاحظ فی الحد کل مقدمة ضروریة خرج ما لیس بمقدمة من الحد بالنقض
وعلی عدم تسمیة الواجبات بالقیاس الی غیر مقدماتها مطلقا ولا مشروطا فلا نقض لا بصفو وعرفت السید عمید الدین
بما لا یتوقف وجوبه علی امر غیر الامور الاربعة المعتبرة فی التکلیف من العلم والقدرة والعقل والبلوغ وقد اذا کان
هذا التقسیم ناظرا الی الواجبات المنجزة الفعلیة فی استثناء الامور الاربعة لاخراج الواجب المطلق الفعلی عما لا یتوقف
وجوبه علی شیء اصلا من غیر استثناء ان کان ناظرا الیها من حیث الوجوب الشانی فنقول **اولا** انه لا وجه لاستثناء العلم
بل القدرة ایضا علی وجه لان العلم شرط لتنجز التکلیف وفعلیته لا الوجوب الشانی فلا یلزم التقیید وکذا القدرة بناء علی کون
التعجیز مانعا من التنجز **وثانیا** یلزم من هذا الحد ان لا یکون الواجب المطلق مصداقا للمشروط فی الشریعة اذ ما من واجب الا
اخر غیر ها حسب ما عرفت انفا والالتزام بذلک خروج عما هو محط نظر هم من تقریر الواجبات الموجودة فی الشرع وتعیین
مطلقها عن مشروطها حتی یعلم ان مقدمات اتیانها واجبة ومقدمات اتیانها غیر واجبة **وثالثا** ان استثناء الاربعة
یقتضی ان لا یستعمل الواجب بالقیاس الیها مشروطا اذا لم یکن لوجوبه شرط اخر وهکذا وهو ینقض کلا من التعریفین حیث
اطرادها وعکسها وقد ذکر بظهر فساده فیما ذکر فی المفصول فتدبر لیس بشیء لانه قد یطلق الواجب المطلق ویراد به ما
لا یتوقف فعله علی التکلف علی حصول امر غیرها سواء توقف علی غیرها امر حاصل کما فی الحج بعد الاستطاعة او لم یتوقف
کما مر بیانه بازاء المشروط وهو ما یتوقف فعله علی التکلف علی حصول امر غیرها سواء کان بعد غیرها حاصلا اتفاقا کما یتفق
لاحد فی الغالب فی الوجوب التنجیزی کما هو ظاهر اذ لو اقتصر علی حصول امر یکثر بل غیر معتد به ضروریة انه لا یتوقف انما هو
اذا لم یکن الموقوف علیه حاصلا فاذا حصل ارتفع التوقف فلا مانع من اخراج ما کان موقوفا علی امر حاصل من تعریف المطلق وانما
الفساد کما لا یخفی ان لاحظ حال الواجبات فی الشرع من غیر ملاحظة المقدمات والتنجیزات وجب اسقاط القید راسا لان المحرز
وعدم الحصر لا بلاحظات تجعل الشروط للواجبات **وکیف کان** فلم نجد ما لا یتطرق الیه الایراد فی الحدود الا هذا الحد
باسقاط قید غیرها حاصل مع الالتزام بان المقسم هو الواجب الفعلی دون الشانی ویمکن ایضا تصحیح ما اختاره جملة من المحققین
من التقسیم الی کل مقدمة بابدال المقدمة بالشیء محفوظا عن الاعتراض بالواجبات فیقال غیر مقدمة **الثالث الثانی**
اختلفوا فی ان الواجب هل هو حقیقة فی الواجب المطلق ومجاز فی المشروط او مشترک بینهما لفظا او معنی وعلی الاخیر فهل
ینصرف الی المطلق او کل واحد منهما او لا یحمل علیه مطلقا او یجمل بالنسبة الی غیر مقدمة ما ذا وجمل فی
غیرها اذا علم اجمالا ما عنا رابعة وشتان فی کونه قیدا للوجوب او قیدا للواجب قبل الشروع فی تحقیق الکلام لابد من تحریر
محل الخلاف فی المقام **اعلم** ان محل الخلاف هنا مادة الوجوب وما یجری مجریها من الموارد والهیئات الدالة علی الطلب
والالتزام بالدلالة لا بأعنا رعرو من الهیئة ضرورة ان عروض الهیئة وهو هیئة فاعل لیس سببا لخروج لفظ وجوب عن معناه
الاصلی حتی یکون ذلک منشأ للخلاف فی لفظ واجب زائدا علی الخلاف الواقع فی اصله ولیس نزاعهم هنا راجعا الی الهیئة بان
یکون المشایخ نزعوا هنا هیئة فاعل بنفسها او کلا الی المجموع المرکب منها ومن المادة فالخلاف انما هو فی مادة الوجوب وما یجری
مجریها قطعا وتحصل الخلاف ان ما یدل علی الطلب الالزامی هل هو حقیقة فی الوجوب المطلق ومجاز فی المشروط ام کالامر ثم
علی القول بان الوجوب حقیقة فی الوجوب المطلق ومجاز فی المشروط لو اطلق الواجب علی المشروط باعنا رشانه لکان
مجازا وکذا لو ارید منه شرعا الوجوب بلا فی الاستقبال بانا نرید من واجب ما سیجب کما فی قوله تعالی یشهد لهم ان یشهدوا لکن
النحوی علی الاول محفوظ فی المادة بملاحظة الاول والاشارة وعلی الثانی فی الهیئة لان المشتق مجاز فی الاستقبال بالاتفاق

والحاصل

والحاصل ان اطلاق لفظ الواجب على الواجب المشروط قبل حصول الشرط بناء على القول المذكور مجاز قطعا لكن التجوز يتصور على وجهين **احدهما** ان يطلق عليه باعتبار ما يئول لثبوت عنوان الوجوب الفعلي له فيما بعد **ثانيهما** ان يطلق عليه باعتبار مجرد ثبوت العنوان له في الاستقبال **فعلى الأول** يلزم التجوز في المادة خاصة دون الهيئة والبيرشي كلام الفاضل الجواد والمحقق القمي حيث يصرحان بان تسمية المشروط قبل حصول الشرط بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يئول اليه **وعلى الثاني** يلزم التجوز في الهيئة خاصة دون المادة والبيرشي صاحب الحاشية حيث قال بكلا جزئي اطلاق الواجب عليه ان كان من جهة ثبوت العنوان المذكور له حين الاطلاق بملاحظة تلبسه بزي المستقبل فلا يبعد ان يكون مجازا للاطلاق على كون المشتق مجازا في المستقبل انتهى وقد ذكرنا ظهور ما توهم من كلامه من كلام الفاضل الجواد والمحقق القمي وغيرهم من كون الخلاف في هيئة الواجب وليس على ما ينبغي مع ان ذيل كلامه كالصريح في خلافه حيث قال **والحاصل** ان تقييد الامر بشرط او شرائط لا يزيد على تقييد المامور به بذلك مع اطلاق الامر فكما ان الثاني يكون على نحو الحقيقة فكذا الاول من غير فرق اصلا وبما يقال ان لفظ الواجب قد يجوز بحسب الاصطلاح عن معناه الوضعي وصار حقيقة فيما تعلق به الخطاب بحيث يكون اطلاقه على المشروط حقيقة من تلك الجهة وهو كما ترى انتهى كان مراده بالامر مطلق ما يدل على الطلب كما لا يخفى على من لاحظ مجموع كلامه خصوصا قوله وربما يقال اذ الظاهر انه يشير الى فساد الوهم المذكور حسبما قلنا وان ادعى بعض العبارات ان الواضع للفظ واجب كما في الزبدة وشرحها والقوانين وهذا يدل على ان المشرشدين هذا كله على القول بالمجاز في المشروط واما على القول بان الوجوب حقيقة في المشروط بالشرط فلا تجوز في لفظ الواجب اصلا حتى يريد منه الوجوب الفعلي المطلق او الشاني المشروط لان الاضافة حاصلة زمان الاطلاق على الوجهين والبيرشي ما في الحاشية من ان الاطلاق الواجب على المشروط بملاحظة تجوزه في المستقبل حقيقة لا يجوز فيه واذا عرفت ذلك فنقول الاولى التحكيم في المسئلة **الاول** الاشارة اللفظية وهو منسوب الى علم الهدى وفي النسبة تامل فانه لم يصرح بذلك هنا ولعل منشأها قاعدة المعروف من كون الاستعمال على الوضع بعد معلومية وجود الواجبات المشروطة على وجهي الاشتراط كما هو مصرح به في كلامه وما ذكره في كلام المعارض من التوقف والاجمال وعدم الاخذ بالاطلاق الواجب بالنسبة الى غير المتيقن من المقيد مما يشهد على المعنى لو حيث ابتنى وجوب تحصيله مع الوجوب معلقة على الاقامة الحدود والتوجه وقد كلبها انظر **اما الاول** فلان ما ينبغي عليه من دلالة الاستعمال على الحقيقة في ثبوت الاشتراك في متعلق المعنى لا يجري اذا كان الاشتراك المعنوي محتملا الا بعد الاعتراف بالوضع لاحد الفردين او الافراد كما يقال ان الامر موضوع للوجوب ومجاز في الندب فيرد بناء على ذلك الاصل بانه مستعمل في الندب فيثبت الاشتراك فضاء بما يقتضيه الاستعمال وهذا اي الاعتراف بالوضع في المقام بخصوص الواجب المطلق غير معلوم والاعتراف المستفيدة بذلك غير ثابت فمن المحتمل قويا ان يكون مذهب في المسئلة مذهب اهل التعميم من كونه موضوعا للقدر المشترك بين المطلق والمشروط لا كونه موضوعا لخصوص الوجوب المطلق حتى يكون مجازا في المشروط كما نعرفه وعند احتمال ذلك لا يجوز نسبة الاشتراك الى السيدة حيث لم يعلم انه قائل بالمشترك من كونه موضوعا لخصوص المطلق حتى يلزم القول بالاشتراك بناء على اصله **فان قلت** ملتزم اصلا ان يقول بالاشتراك بين القدر المشترك وكل من الخصوصيتين اعني المطلق والمشروط فلا مندوحة عن الالتزام بالاشتراك اما بين الوجوب المطلق والمشروط او بين القدر المشترك بينهما وبين كل من الخصوصيتين بل الاشتراك على هذا التقدير اكثر منه على تقدير كونه موضوعا لخصوص المطلق كما هو المشهور **قلت** ليس الامر كذلك اذ الاصل المذكور كما يجري في صورة عدم العلم بان الامر بين الكل والفرد فان مبنى الاصل المذكور على نفي زيادة الاستعمال لتعدد الوضع وهو في الصورة المذكورة غير ثابت لاحتمال ان يكون استعمال الفرد على نحو تعدد الدال والمدلول بان يكون خصوصية الفرد مستفادة من القرينة ويكون المراد من لفظ الكل هي الطبيعة فيكون المستعمل فيه شيئا واحدا في جميع الاستعمالات الخارجية واذا لم يثبت تعدد المستعمل فيه يكفي تعدد الموضوع له ولو علم انه استعمل اللفظ الكلي في الفرد والمطلق في المقيد يحمل على وجهين **احدهما** ان يراد خصوصية الفرد من لفظ الكل فيكون مجازا **ثانيهما** ان يراد من القرينة الناصبة عليها فتفيد الدال والمدلول فيكون حقيقة واذا احتمل الوجهان فكيف يمكن احراز الوجه الاول حتى تفيد المستعمل فيه ويستعمل الاصل المذكور **فان قلت** انا نفرض قيام القرينة على ذلك **قلت** انا نرد

قيام القرينة على كون موضوع الحكم هو الفرد الموجود والاعم من ان يكون على الوجه الاول او ان اريد فيما عليها مضافا الى القرينة المراد فليس فيها الوجه المجازات بل هو امر فرضى موهوم وان فرض تصريح المتكلم به فكان خارجا عن طريق المجاز وبعد عدد من اهل المسامحة والاستخدام مثلا اذا قال ابتنى برجل واقام قرينة حالية او مقالية على كون المراد بالرجل هو خصوص زيد فهذا لا يدل على شئ من الوجهين بل يحتاج الى ان يقول ثانيا بعد ما صار المراد معلوما للمخاطب واعلم ان ارادة الخصوصية من لفظ الرجل وهو كاذبة يشبه فضل العقلاء والحاصل ان التجوز فى الكلام بالاستعمال فى الفرد غلط مشهور لكونه خارجا عن طريق المجازات بل اكثر ليس الا باستعمال بل غير معقول اما انه غلط فلان الاستعمال الصحيح اما ان يكون مستندا الى الوضع او الى القرينة وكلاهما هنا منتفيان اما الوضع فظاهر بالفرض واما القرينة فلعدم دلالة القرينة الموجودة عليه حسبما عرفت لان هذا المجاز ليس من قبيل سائر المجازات التى يعلم مجازيتها بالقرينة المقصود المراد بل يتوقف على تصريح المتكلم بانه مجتزئ فى استعمال الكلى بالعلاقة الفلانية وقد عرفت خروجه من نسخ المجاز بل وكونه من المستهجنات واما الثانى فلان العدول من الحقيقة مع امكانها الى المجاز لا بد له من العائد لا لفائدة من بلاغة فى الكلام ونحوها فلو كان المجاز بحيث لا يعلم الا المتكلم ولا يفهم المخاطب من القرينة الموجودة لم يترتب عليه الفائدة المقصودة اذ لا يتبادر السامع فيحمله على ظاهر الامر فيسمعها واما انه غير معقول فلان المجاز لا بد فيه من انتقال الذهن بسبب اطلاق اللفظ الى المعنى الحقيقى ثم يصرف منه الى المعنى المجازى حتى يترتب على الانتقالين المتعاكسين فوائد المجاز بدونه فاذا سمع المخاطب مثلا رايت اسدا فسبق ذهنه الى الحيوان المفترس ثم سمع لفظ يرمى ينصرف مما فهمه اولا الى الرجل الشجاع وفى المقام لا يمكن هذا فان ارادة خصوصية الفرد ليس بمانع للذهن عن الطبيعة بل هى بمكان المعد العارض لها فيكون الانتقال الى الخصوصية انتقالا لا ناشئا على الانتقال الاول هذا مع ما ذكرنا من ان استعمال الكلى فى الفرد والمطلق فى المقيد فى الاستعمال انما يصح اذا علما على الحقيقة من وضع اجمالى والا فمع العلم التفصيلى بالحقيقة لا يصح الاستعمال الصحيح فيها حسب ما عرفت **ثم** ان الظاهر مما حققناه بمقتضى ما قدمناه من ان استعمال اللفظ المشترك بين احد المعنيين فى احدهما بعلاقة الاخر مجاز صحيح فلا نعيد عليه الوجوه الثلثة المشار اليها مع الزيادة لان اللغات توقيفية لا بد فيها من ثبوت رخيص اهل اللسان والرخصة الثابتة فى المجاز انما هو فى خصوص استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بمناسبة العلاقة الموجودة بينه وبين ما وضع له واما فى نفس ما وضع له بعلاقة معنى اخر فلم يثبت بعد ترخيص من اهل اللسان فكانه نظير ما لغة من اللغات فكما يجرى عليه الاستعمال فى شئ من المجازات وبمقتضى توقيفية اللغات عدم الجواز فدعوى ان حصول المغايرة بين المستعمل فيه والموضوع له يغاير الحقيقة كما مر فى الوجوه فيتمشى هنا الوجه الثانية من الوضع مكابرة ومجادلة فان المغايرة بالجملة مغايرة اعتبارية وهى لا تكفى فى صدق كون المستعمل فيه خلافا وضع له عرفا ومن ذلك الظهر ان تعريف الحقيقة باستعمال اللفظ فيما وضع له تعريف صحيح غير منتقض باستعمال اللفظ فيما وضع له بعلاقة اخرى لا يحتاج الى ما افاده المحقق البهبهانى من حيث كونه موضوعا له كما فعلوه اذا لغرض منها اخراج الاستعمال فيما وضع له بسبب العلاقة وعليه ما ذكرنا من عدم جواز هذا النحو من الاستعمال لا يدخل فى التعريف اذ المقسم فى تقسيم اللفظ الى الحقيقة والمجاز انما هو الاستعمال الصحيح وقد عرفت انه غير صحيح وغير معقول بل غير معقول حسبما عرفت فالقيد غير محتاج اليه بل غير صحيح هذا كله على ان يكون منشاء انتزاع القول بالاشتراك الى السيد ذلك هو اصالة الحقيقة واما لو كان ذلك للوقف بين الاطلاق والتقييد وحكم بالاجمال فى اوامر الشريعة لوقوعها على ضربين الى اخرها فان لا يكون الوقف لاجل الاشتراك اللفظى اما على الحقيقة والمجاز فواضح واما على الاشتراك المعنوى فلا ضير فيه بناء على الطلب الجامع المطلق عند الاطلاق فتعين ان يكون الوقف مبنيا على الاشتراك اللفظى فيقع الكلام حينئذ فى الاشتراك اللفظى اذ يمكن القول برفع الاشتراك المعنوى بانه اذا علم اجمالا بمقدمة شئ ولم يعلم انه هل هو مقدمة للوجوب او مقدمة للواجب فان العلم الاجمالى بتقييد احد الامرين من الطلب والمطلوب المسبب عنه يناقض امارة الاطلاق فى الجانب الاخر فلا يمكن الحكم بالاجمال بعد ذلك وان كان لا يخلو عن مناقشة اذ لو احتمال ابتناء توقف السيد على هذا كان فى هذا التشبث المذكور **فان قلت** كلام السيد مطلق شامل لصورة العلم الاجمالى وعدمه فيحصل توجه الاشتراك اللفظى **قلت** لا نسلم ذلك لانه قد ذكر ذلك فى رد مقالة المعتزلة بوجوب نصب الامام على الرعية مقدمة

لانه من الجائز ومعذا من موارد العلم الاجمالي بالتقييد في الجملة لان وجوبا للاتمام مقدمة قطعا اما للوجوب او للواجب فيحكم بالاجمال وبالجملة احتمال الكون التوقفي كلام مبتنيا على العلم الاجمالي ثم ومع قيام هذا الاحتمال لتسبيب القول بالاشتراك اللفظي الى غير موجه هذا بالنسبة الى وضع الاشتراك اللفظي هنا فائدا واما منعه فلان وضع ضرورة ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل ولا يصار اليه الا بالدليل ولا دليل عليه هنا بل الدليل على خلافه فان شاهد والخبر هنا موجود اذ لا ريب ان المتبادر من الوجوب عند الاطلاق هو الوجوب المطلق فاذا كان وضعيا دل على انه حقيقة في المطلق و مجاز في المشروط واذا كان اطلاقيا دل على الاشتراك المعنوي فهو على كل حال دليل على عدم الاشتراك اللفظي كما لا يخفى فبقي الامر دائرا بين الاشتراك المعنوي بين الحقيقة والمجاز وقد ذكرنا سابقا انه متى دار الامر بين الاشتراك المعنوي والمجاز يقدم الثاني لاحتياج الوضع للعام اليه ملاحظة زائدة على ملاحظة القدر المشترك فالاشتراك المعنوي هنا دائر لا نه من حيث دار الامر بين الاقل والاكثر ضرورة ان ملاحظة العلقة المشتركة مشتغلة على التقديرين والشك انما هو في ملاحظة الخصوصية الزائدة وهي منتفية بالاصل وكذا لو كان الاستعمال في العلقة المشتركة ثابتا فانه لو لم يكن حقيقة فيلزم من استعمال اللفظ فيه عموم المجاز وهو مجاز شائع وربما قيل انه لا اثر لهذه الخلافات فلا بد لنا من البحث عنها ممكن بل يرجح تحصيل العلم الا يلزم من ذلك وهو الحقيقة في العلقة المشتركة وبناء على كلا الوضعين لا اصل في البين يقتضي شيئا من الامرين حسبما عرفت التفصيل في البحث عن التبعية فان قلت الوضع للخاص يتضمن ملاحظة الخصوصية لا بد ان يطرد ويجاء الاشتراك المعنوي مطلقا وجدا التفصيل قلت ليس حال الوضع للخاص الا كحال الوضع للعام فان فوق كل عام خاصا لا تكون هناك ملاحظة زائدة فكلما ان اردت تصحيح الاتمام فعليك بمراجعة ما سبق حيث ذكرنا الكل من القسمين مثالا ينفع بالمرام واذا عرفت ذلك فنقول الادلة المذكورة جارية في المقام على الوجه الاول مطلقا فان ملاحظة جنس الوجوب في وضع مسببا هذا الامر موادة ثابت على اي حال دائما الشك فانه هل لوحظ في الوضع زائدا على ملاحظة جنس الوجوب خصوصية كونه مرسلا منجزا عن القيام او المرجع في مثل المقام هو اصالة العدم ولا بأس المقام بمزيد من الاشارة لاطلاق الطلب المطلق فان العظم في الطلب ليس من قبيل الاطلاق والتقييد في الوجوب فانه من قبيل اطلاق الطلب لا مرتبة من الطلب فليس شيئا زائدا وفي نفس الطلب يعرض عليه حتى احتيج الى ملاحظته بخلاف الاستقلال فانه كذلك الا انه من عوارض الوجوب وشيء في نفس الوجوب فلا بد من ملاحظة زائدا على ملاحظة الوجوب لو كان هو الموضوع له بوصف الاطلاق وهذا الوجه جار على الاصل على الوجه الاول يجري في المادة والهيئة كليهما واما على الوجه الثاني فيجري بالنسبة الى المادة واضح اذ لا مانع من استعمال لفظ الوجوب بمعنى يجري مجراه من الموارد الدالة على الطلب الحتمي في القدر المشترك ولو في بعض الاستعمالات كقولهم مثلا بتقسيم الوجوب الى مطلق ومشروط اذ المراد به في القسم هو مطلق الطلب فشرط الاول والواجب اجراء الاستعمال في القدر المشترك في الموارد كما مانع منه فيجري فيها قاعدة الاطلاق واما الهيئة وما يجري مجراها في عموم الوضع وخصوصية الموضوع له يجري فيه محل اشكال بنينا على مع الوجوه الغريبة فيه فتدبر في باب الامر فليرجع هناك وتأمل فانه لا يخلو عن دقة هذا كله بالنسبة الى الاصل واما بالنظر الى الدليل فقد احتج المحقق القمي على كونه حقيقة في المطلق مجازا في المشروط بوجوه **الاول** التبادر فان المتبادر من الوجوب عند الاطلاق هو الوجوب المطلق وهو ابر الحقيقة **الثاني** ان المولى اذا امر عبده بشيء وقال له الفعل الفلاني واجب عليك فقاعدة العبد من الامتثال باحتمال كونه مشروطا ذمته العقلاء ويستقبحونه ولو لم يكن ظاهرا في الوجوب المطلق لما توجه عليه الذم واللوم **الثالث** اما الذي عدة التقييد يقتضي كونه مطلقا غير مشروط بشيء في الكل نظرا الى التبادر فهو وان كان مسلما ويلزم به الخصم بهذا الا ان كونه مستندا من اوضاعها قابل الكلام بل الغالب ان يكون مستندا من الاطلاق **فان قلت** ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا **قلت** هو في المقام تم لانا نمنع ذلك لعدم استناده الى الوضع معارض بامثال لعدم استناده الى الاطلاق وانفاء شائعا فالاصل يقتضي عدمها حسبما حققناه سابقا في البحث عن التبعية نعم في بعض المقامات يمكن المصير الى الاصل المذكور كما لو شك الجاهل باللسان في كون التبادر عند العالم به مستندا الى الوضع او الى ما بين المتكلم والمخاطب من القرينة فلا اوجه ان نمنع اصالة عدم الوضع غير جار هنا للعلم الاجمالي بالوضع اما للمعنى المتبادر او لغيره الذي بينه وبين ذلك علاقة فيمنع اما لاصالة عدم القرينة سليمة عن المعارض بناء على اعتبار الاصول المجاهيز في الاوضاع تنوعا وسلبا

كما على العموم امكن التعويل عليه والبناء على الحقيقة واما هنا فكل من الوضع والقرينة اي التجرد من المفيد موجود ومعلوم وانما الشك في الاسناد واما لاحتمال العهد في المجانبين معارض بمثله **اما** ذم العقلاء فهو اعم من المدعى فانه على فرض كونه حقيقة في مطلق الوجوب بذم العقلاء ايضا بمجرد الطلب فان اراد به بيان ظهور الامر في الوجوب المطلق على معنى كون الدليل على المدعى هو الظهور العرفي ويكون توسيط ذم العقلاء لئلا يكون عليه ذلك الظهور فهو راجع الى المبادرة ونظير عليه الاعتراض بالمغايرة ليس في محله بل ينبغي ان يجعل ذلك سندا للدعوى الظهور كما فعله صاحب الفصول ولعمري ما صنع في تقرير ذلك في البحث عن الامر مع مزيد بيان فليراجع **واما** احتمال العهد المفيد فلانه من الاصول المرادية التي لا يعبأ بها بالوضع ثم احتمال العهد المفيد في حال الوضع مما يثبت به الوضع ويرجع الى الاصل الذي نبنيه ونجعله سندا للاطلاق الاشتراك المعنوي عن المجاز بل دليلا على الوضع للقدر المشترك فهو على خلاف معلوميه ومراده اذ لم يقل احد بدلالة بعض سلب الوجوب عن الوجوب بالشرط قبل وجود شرطه **واجيب عنه** بالمنع والاول ان هذا انما يتم من يجعل سلب الوجوب عن الوجوب بالشرط حال عدم تحقق شرطه بشرط عدم تحقق شرطه فهو مسلم لكن المسلوب ح هو الوجوب المطلق لا مطلق الوجوب وانما يتم بعد سواء وجد الشرط امكن او مع قطع النظر عن الشرط وجودا وعدما فدعوى عدم السلب ممنوع نظرا الى ان الدليل على كون الامر بما يجري مجراه مجازا في المشروط فتعين المصير الى الاشتراك المعنوي كما عرفت من الدليل مع انه يدل عليه وجوه **الاول** التبادر فان المتبادر من لفظ الوجوب في غير مقامات البيان هو مطلق الوجوب لا الوجوب المطلق ويعبر عن هذا بالتبادر الاطلاقي كما يعبر عنه في مقام البيانات والمحاورات المسوقة لافادة المرادات بالفعلي وهذا غير مشتبه بالتبادر الاطلاقي حتى يرد ما عرفت من كونه اعم من الوضع وتوضيح ان الوضع شيء يشترك معه الاخير وهذا المعنى موجود في لفظ الوجوب واشباهه فانه متى سمع او احس لفظ الوجوب ولو في الجملة ينتقل منه الذهن الى ان الوجوب على حذا الاحمال وليس التبادر الاطلاقي المسبب من اطلاق الكلام في مقام البيان سبيل له من لوازم الكلام المسوق للافادة فاذا لم يكن كذلك بان كان مسوقا في مقام الاهمال والبيان في الجملة مثل ان يقول المولى اعتد عما وجب عليك اشتاء فلا اولم يكن كلام راسا كما اذا احس لفظ الوجوب في قرطاس او جدار او نحوه لا ينسبق من عند نفسه فانه يلزم منه ينسبق الوجوب في الجملة او مطلق الطلب الجامع لا الجامع المطلق وقد عرفنا ان العالم بالوضع لا دخل له بالمقام والجاهل الذي كلامنا فيه كيف يتصور معنى الوجوب بنفسه بلفظ الوجوب مذكورا بان هذا هو بحث التبادر العرفي في باب التبادر وما الكلام هنا بعد الفراغ عن تحققه دليلا على الوضع للجاهل والعالم على بعض الفروض والوجوه المذكورة في محله **والحاصل** انا نفرض المقام خاليا عما يقتضي اطلاق الطلب وبعد من لسان الاحوال وندعي ان الذهن ينتقل من لفظ الوجوب الى الطلب الجامع وندعي ايضا كون المعنى المتبادر اعم من الوجوب المطلق والمشروط فهذا التبادر على فرض تسليم دليل على الوضع للقدر المشترك كما لا يخفى **الثاني** صحة تقسيم الوجوب الى المطلق والمشروط وكلما يدل على سائر ما يدل على الوجوب من الالفاظ مادة وهيئة وذلك يقتضي ان يكون حقيقة في المقسم والا لزم صحة التجوز في خصوص المقام وكلما يلزم من صحة التجوز فهو مرجوح لا يصار اليه حسبما عرفت غير مرة نعم في كون صحة التقسيم مطلقا دليلا على الوضع منع ظاهر فيجوز كون المقسم مجازا وكون التقسيم بلحاظ المعنى المجازي اكثر في مثل المقام دليل على الحقيقة بلا اشكال لما عرفت **الثالث** عدم المغايرة بين معنى الامر بلفظ الوجوب والقرينة القائمة على تقييده فانه على ما تقرر في محله من علامات الحقيقة ان المجاز لا بد له من قرينة معاندة للمعنى الحقيقي باعتبار على صرف اللفظ من الحقيقة اليه كما في باب اسد يرمي فان بين لفظ يرمي وبين المعنى الحقيقي للاسد مغايرة ظاهرة وامتحانا باعتبار على صرفها الى ما يلائمها وهو الرجل الشجاع ومن هنا نعلم ان المجاز لا بد فيه من انتقالين منعكسين فان الذهن ينتقل اولا الى المعنى الحقيقي ثم ينتقل بعد ملاحظة القرينة الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز الادعائي فانه اذا كان القرينة القائمة على اشتراط الوجوب غير منافرة لما دل عليه لفظ الوجوب كما معاندة له كشف ذلك عن انه ليس مجازا في المشروط بل ظهر من ذلك بيانا ان تقييد المطلقات ليس مجازا فان تقييد المطلق غير منافر لدلالتها الاصلي الوضعي وهو مطلق الوجوب بل انما هو انتقال زائد على الانتقال الاول فتامل جدا **الرابع** الاجماع بمعنى ان القائل بمجازية الوجوب المشروط ان قال به بناء منه على ان تقييد المطلقات مجاز فالادلة التي ذكرناها حجة عليه وسيجيء انشاء الله وضوح فساده ايضا وان قال به في خصوص المقام بدعوى ان تقييد الامر مجاز وان لم يقل به في سائر المطلقات

نحن ندعي انه مخالف للاجماع اذ الظاهر انهم على ان خصوصية للامر بالقبيحة الى سائر المطلقات هذا وقد يستدل للقول الخامس
بانه لو كان الامر مجازا في الوجوب المشروط لكان جميع الاوامر الواردة في الشريعة مجازات لوضوح كونها مقيدة بشرائط عديدة
منها البلوغ والعقل وبه **اولا** انه منقوض بالعمومات المخصصة الواردة في الشريعة بل بجميع العمومات فانها من عام الاول
خص في الاشكال والجواب الجواب **وثانيا** بانه يندفع ذلك بما ذكره المحقق الشريف من ان الاشتراط في الوجوب الشرطي
منحل الى حكمين مطلقين شرطي في احدهما الواجد بن للشرط وسلبي في الحق الفاقد بن له فان قضية ذلك توجه الخطابات الشرعية
وتعلقها الى الواجد بن لشرائط التكليف كل بحسبه تكون اوامر الشريعة كلها مطلقة وبذلك يندفع ايضا توهم استلزام
المجاز بلا حقيقة فتدبر **البحث الثالث** بعد ما عرفت من ان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب المطلق والمشروط
وهو مطلق الوجوب **فاعلم** ان الخلاف ظاهرا في الهوية الامر بعد الاطلاق وعدم التقييد في الوجوب المطلق في الجملة وكان
بينهم اما الاشكال او الخلاف في انه هل هو من باب الاشتراك بان يكون مستندا الى غلبة الاستعمال او الكمال وغيرها من
القرائن العامة او هو من باب العمل بالاطلاق في مقام البيان بقاعدة الحكمة وقد سبق نظير هذا الخلاف في ظهور الامر في الوجوب
وسبق ما هو التحقيق وانه لا سبيل للاشتراك في المقام فتعين ان يكون من باب الاطلاق وح فهل يحمل عليه عند الاطلاق
مطلقا او يختص ذلك بغير صورة العلم الاجمالي بالقيد او بهما بل في الاول تحقيق الحال في المقال يستدعي بيان ما هو المتردد بين الاطلاق
والتقييد **فنقول** اذا ثبت وجوب شيء بدليل لفظي مطلق فاما ان لا يعلم اجمالا بتقييد وجوبه او وجوده لشيء او يعلم
فعلى الاول اما ان يكون متعلق الخطاب مجملا او يكون مبينا وعلى الثاني اما ان يعلم تقييد احد الامرين من الطلب والمطلوب
معينا او يشك في تقييد الاخر بهما او كليهما اجمالا او هنا قيد اما للطلب او المطلوب وعلى الاول فالمشكوك اما ان يقيد
الطلب او تقييد المطلوب فصور الشك ست وذلك منها الغير فرض من العلم الاجمالي **احدها** ان يشك في تقييد
الطلب والمطلوب مع اجمال الكلام **والثانية** ان يشك كذلك مع علمه اجمالا بتقييد المتعلق وصور العلم ثلث **الاولى** ان يشك بعد
ثبوت التقييد انه هل هو قيد للطلب او هو قيد للمطلوب **الثانية** ان يشك في تقييد الطلب بما علم تقييد المطلوب به
الثالثة عكس الصورة **اما الصورة الاولى** فحكمها البناء على اطلاق الوجوب عملا باطلاق الطلب اما الاتيان بالشرط
فمعتبر فهو مبني على الخلاف في الشك في الاجزاء والشرائط من البراءة والاحتياط كل على مذهبه هذا ان تمكن من الشرط وان
لم يتمكن منه من قبل الامر فالمرجع فيها الى البراءة الاصلية لان مرجع الشك ح الى الشك في التكليف فلا يجدي اطلاق الطلب
في دفع الاجمال عن المطلوب ضرورة عدم التنافي بين اطلاق الطلب وتقييد المطلوب فاحتمال تقييد المطلوب قائم مع
قيام احتمال تقييده وبعد والقيد المحتمل يرجع الشك في التكليف فلا والحكم فيه هو ما ذكرنا البراءة وفي حكم التعذر
الابتداء في التعذر الطاري نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب مع الشك في المقتضي بمثل المفروض وجب الاتيان باصل
الفعل من دون الشرط واما وجوب الاتيان به بعد التعذر فهو مبني على جريانها في نحو المقام من الاحكام الظاهرية
وغير وجوه ثالثها التفصيل بين الاحكام الظاهرية الشرعية الثابتة بالاستصحاب ونحوه من الاصول الشرعية وبين الاحكام
العقلية الثابتة بالاحتياط **وجه الاول** وهو الجريان مطلقا عموم مدرك القاعدة فان ما لا يدرك كله لا يترك كله
يشمل الواجب الثابت بالادلة الاجتهادية والواجبات الظاهرية الثابتة بالادلة الفقاهتية من نحو الاستصحاب والاصل
وكذا قوله ما امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فانه كان في شموله للعقلية تامل واضح لكن ما عداه كاف في اجراء القاعدة
الظاهر في العجز عما ثبت وجوبه بالاستصحاب والاحتياط **ووجه الثاني** دعوى انصراف المدرك الى الواجبات الواقعية فلا يعم
الواجبات الظاهرية مطلقا **ووجه التفصيل** واضح خصوصا اذا كان مدرك القاعدة قوله ما امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
حسبما عرفنا **اما الصورة الثانية** فلا اشكال فيها في البناء على الاطلاق في كل من الطلب والمطلوب بل ولا خلاف فيه ظاهرا
نعم في المعالم وعدة الاصول نسبة الخلاف في علم الهدى فحمل الخطاب على الواجب المطلق على غير السبيل يتوقف
واطلاق النسبة فيه توقف ثالث في هذه الصورة انما هي في ما لا علم فيها بثبوت واسقاطه غير واحد من الافاضل ادلة
التوقف وعدم الحمل على الاطلاق سوى دعوى الاشتراك الباطل فحملوا كلامه على بعض صور العلم بثبوت القيد في الجملة
نعم فيها الكلام وسوف نشير عما يرد الى منشأ الاوهام **واما الصورة الثالثة** فمن الحكم بالاجمال فيها والبناء على
اطلاق الفقهاء خلافا فذهب بعض المحققين الى الاول نظرا الى ان العلم الاجمالي بتقييد العبادة او المادة فيشبه الظهار كما هو

الشاه

في ان وجوب الشيء هل يقتضي جواز ما لا يتم الا به من الامور

الشان في الاصول المنقاضرة فالى شيخنا العلامة طاب ثراه وما الى جواز الاخذ باطلاق العشر فيحمل اطلاق الطلب الوجوبي المطلق على رفع احتمال تقييد المطلوب واشتراط الامر بالاصل وبنى على الاحتياط على الخلاف ويمكن ان يستدل له بوجوه

احدها ان الامر دائر بين تقييد بين وبين تقييد واحد لان شرط الطلب شرط المطلوب اي اصحتها بتم ضرورة ان الفعل لا يوصف بوجوب قبل حصول شرائط الامر به لكن ما مورا به حتى يتصف بالعصيان بمعنى موافقة الامر اذ لا طلب فلا مطلوب وهذا معنى توقف حصول الماموربه على وجوده المعبر عنه بنظر الآمر على تحقق شرائط الامر به فتقييد العشر تقييد للمادة ايضا وكذا العكس فيكون تقييد المادة اولى لانه خلاف الاصل على الاقل كما هو المقرر في باب تعارض الاحوال من ان وجوه ترجيح ما هو اقل مخالفة للظاهر على ما هو اكثر مخالفة له متعددة بانا نرتكب مخالفة ظاهر واحد على مخالفة ظاهرين انما يكون اولى اذا كان في عرض واحد فلو تولد مخالفة احدهما من مخالفة الاخر فلا ترجيح فانه في الحقيقة راجع الى التردد بين مخالفة الظاهرين او بين مخالفة الظاهر ومخالفة الظاهرين والشرف بيان المدار على الترجيح عند تعارض الاحوال على القوة والضعف في الظهور العرفي وقد مثل المقام فيما مثلنا وبيان لعدم الظهور العرفي وعدم ان تقييد المطلوب وان كان مبنيا على تقييد الطلب الا انه مستلزم لرفع اليد عن اطلاق المطلوب بلا محال فانه حينئذ تقييد العشر مستلزم لرفع اليد عن اطلاقين وكذا تقييد المادة فانه ليس فيه الا رفع اليد عن اطلاق واحد وهو اطلاق المطلوب فقط وهذا واضح

وثانيها ان المقام من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر لان اطلاق العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي فان تقييد المادة ثابت لانها لو صارت متعلقة للعلم الاجمالي هنا الى علم تفصيلي وشك بدوي فلا مانع من العمل بالاطلاق في المشكوك اذ قد حققنا في غير موضع ان العلم الاجمالي لو لم يوجب تعارض الاصول وتساقطها لا يوجب شيئا ابدا فاذا سقط الاصل من احد الجانبين بزوال الشك عنه او بتحقق جريه عن الاشياء او نحو ذلك بقي الاصل الجاري في الجانب الاخر سليما عن المعارض وهو هنا اصالة الاطلاق في طرف العشر فتعين بناء العمل عليها هذا واكثر الذين يقتضي تحقيق بنائهم على هذه النظرية ان مبنى الوجهين المذكورين وهو ان تقييد الطلب مستلزم لتقييد المطلوب واضح لما بينا سابقا من ان الاطلاقات امتثالية فلا يسوغ عليه واما ثانيا فلان تقييد الطلب لا يوجب تقييد المادة المطلوب في حد نفسه بحيث يكون مقيدا على حد ما اذا ورد التقييد عليها ابتداء قبل الطلب والا لزم المحالات الثلاث **احدها** تقدم الشيء على نفسه وهو الدور **وثانيها** تقدم المعلول على العلة **وثالثها** الخلف

اما تقدم الشيء على نفسه فلان العشر عارض على المادة والمعروض متقدم في الوجود على العارض فلو اخذ العارض في شرط المتقدم عليه طبعا في نفس المعروض لزم تقدم وجود العارض على نفسه وهو محال **واما** تقدم المعلول على العلة فلان الشرط متقدم على المشروط كتقدم العلة على المعلول فلو اخذ في شرط الطلب قيد المطلوب الذي هو متاخر عن الطلب في الوجود لزم تقدم المعلول على العلة **واما** التناقض فلان متعلق المطلوب واجب ومتعلق الطلب غير واجب فلو كان متعلق الطلب عين متعلق المطلوب لزم وجوبها وعدم وجوبها وهذا هو التناقض نعم يكون نفس وصف وجوب الواجب المطلوب على شرط الطلب فلو وجد قبل لم يكن معجبا لكونه تشريعا غير ما مر وبهذا البيان يتقيد المطلوب بحسب الطلب لان تقييد الطلب يستلزم تقييد المطلوب فالامر دائر بين الاقل والاكثر الى اخر الدليل فالمعارضة والخبط انما تنشاء من عدم الفرق بين شروط العشر وشروط الوجود وحسبان ان كلها هو شرط العشر الواجب فهو يقيد المطلوب وقد عرفت من ان شرط العشر مختلف فما كان من قبيل الواجب والوجوب معتبرا في تعلق الطلب فهو يقيد الطلب لا غير واما ما لم يكن كذلك بل كان شرط المطلوب فحسب وكان حكم العشر مستندا الى حكم الامر عند شرط الماموربه فليس فيه تقييد اصلا فافهم وتدبر

وثالثها ان مسالة الاطلاق في طرف العشر سليمة عن المعارضة فانه المادة بالنسبة الى الفعل المشكوك اعتباره في العشر دائر امرها بين التقييد والاهمال ضرورة ان الفعل اما ان يكون دخيلا في العشر او لا يكون دخيلا في العشر والاهمال في مقام الثبوت يستحيل فيتعين التقييد وان كان دخيلا في العشر لم يكن المادة بالنسبة اليه مطلقة ولا مقيدة وحيث يحتمل الاهمال في طرف المادة لم يصح اطلاق معارضة الاطلاق العشر **توضيح ذلك** ان الطلب ان كان مسببا عن وجود شيء كان مقيدا به وشرطا وان سكت عنه فالغرض المذكور كان معلوما وهذا معنى الاطلاق والتقييد في الطلب فالقائل على الطلب امر دائر بين الاطلاق بالنسبة الى الشرط والاشتراط بد من الامر دائما صونا للفظ بين الاطلاق والاشتراط وجب حمله على الاطلاق فشرط التمسك باطلاق الطلب موجود لا محصل الامر في الواقع بين الامر بما عدى مسدوده بعد فرض وجود المشكوك شرطه او قيده واما المطلوب والمادة فليس كذلك لدورانها امرها

بين الاهمال والتقييد لان القيد المشكوك ان كان معتبرا في المطلوب فهو بالقياس اليه مقيد وان كان شرطا للطلب فالمطلوب بالقياس اليه مطلق لا مقيد بل شاك ومهمل اذ المفروض عدم الطلب بعد فرض وجوده وبعد الفرض المذكور لا حاجز الى تقييد المطلوب به لكونه من قبيل تحصيل الحاصل ولا معنى لتقييده به ايضا لان التقييد عبارة عن تخصيص مالا يأبى العموم والاطلاق فاذا فرض عدم الطلب بعد فرض وجود ذلك الشرط فليس هناك شيء قابل للالزام المكلف به حتى يقيد المطلوب بخصوصه يذكر القيد وهذا هو المراد بالاهمال **فان قلت** لم لا يجوز تقييد المطلوب على تقدير عدم الطلب بعد فرض وجود القيد فان وجوده لا يغني عن تقييد المطلوب به **قلت** اذا اردت تقييده بحصول الخارج فهو حاصل حسبما بيناه وان اردت تقييده بتحصيله فهو مستلزم للمحال بالوجوه المتقدمة اذ بعد فرض اغنائه عن حصوله في تحقق الوجوب لاستحالة اغنائه عن تحصيله في الواجب المقدور والمناقض لزوم تقدم المعلول على العلة كما عرفت فظهر ان المطلوب مردد بين التقييد والاهمال والطلب دائر بين التقييد والاطلاق لان تقييد الطلب لا معنى له سوى عدم صدوره بعد فرض وجود الشرط المشكوك واطلاقه عبارة عن صدوره من غير فرض وجوده وهذا هو الفارق بين معنى الهيئة ومعنى المادة فاطلاق الطلب يجب الاخذ به لعدم العلم بالتقييد واطلاق المطلوب لا يجب الاخذ به نظرا الى احتمال صدور الخطاب بعد فرض وجوده وعدم كونه مطلقا في هذا الفرض لا مقيدا فالمقتضي للاخذ في جانب الطلب موجود من غير معارض لان المعارض ليس لزوم تقييد مطلق اخر وهو غير لازم بخلاف المطلوب فان المقتضي للاخذ بطرفه غير محرز فتدبر جيدا فان المقام يحتاج الى كمال التدبر والتامل **ورابعها** ان سلمنا اطلاق المطلوب بالنسبة الى الشرط المشكوك فنقول ان اطلاق الطلب يجب وبناء العمل عليه متعين لانا نعلم اجمالا باحوالي واطلاق المطلوب فرد من احدهما لا بعينه ومن المعلوم ان الكلي بين عمومين واطلاقين احدهما احوالي استغراقي والاخر بدلي افرادي كان الاحوالي هو المتعين لان الاصول اللفظية ليست كالاصول العملية التي استقر بنائها بالمراجعة بل بناء الاصحاب فيها على المفاضلة بالمراجحة لانا عثرنا انما هو من الظهور القوي فيلاحظ فيها جهة القوة والضعف كما لا يخفى **وخامسها** انا لو غمضنا عن ذلك كله وقلنا ان العلم الاجمالي انما يتولد من العلم التفصيلي لم يمنع من العمل بالاصلين وهنا لو عملنا باطلاق الهيئة والمادة معا لزم مخالفة عملية او مقتضاها انما العمل بدون الشرط المشكوك وعنده لا قطع بالمخالفة وبتقرير عرض اشكال اذ لو بني على الاطلاق في الموضعين وان العمل بدون القيد لا يكون مجزيا قطعا لان المفروض انه شرط للمصلحة اما اذا اوجب تقييد الطلب بما عرفت من سراية تقييد الطلب الى المطلوب وبتقدير ان يجزي الفرض لم يلزم مخالفة عملية لاحتمال كون الغرض من عدم الامر والوجوب فقدان ما هو شرط للمصلحة بان يكون لعدم الامر لعدم الشرط وفي مثله لا قطع بالمعصية والمخالفة العملية فنقول هذا كله اذا كان ما يشك في كونه قيدا للطلب او المطلوب حدوثيا وكان الشك في كون حدوث شيء شرطا للوجوب او بقائه شرطا للواجب لزم الاجمال في العلم الاجمالي بتقييد احدهما بقاء ما ان وبقاءا ما ان ومثله ما لو شك في اشتراط الطلب بشيء واشتراط المطلوب بشيء اخر فان الحكم ايضا الاجمال للعلم الاجمالي وقد بينا ان الوجهين الاخيرين من الوجوه الخمسة المتقدمة انما وهما البناء على اطلاق الهيئة وجيها لرعلى اطلاق المادة وجوابنا العمل بالاصلين لكان عدم المخالفة العملية في اثبات العمل بحد ذاته القيدين بشيئين هنا ايضا وهو غير بعيد وان كان الاعتماد عليها في البناء على اطلاق الوجوب لا يخلو عن دغدغة فتدبر جيدا هذا كله بالنسبة الى ما يقتضيه الاصول اللفظية واما حكم المسئلة باعتبار الاصول العملية فيمكن استخراجه مما ذكرناه في الصورة الاولى وليس هنا محل تفصيله واما الصورتان الاخيرتان للمتأخرين فالمتأخرون يحكمون الاقتضاء على تقييد ما علم وجوب القيد عليه طلبا او مطلوبا والبناء على الاطلاق في الجانب الاخر الذي لم يعلم تقييده وهذا واضح **ثم اعلم** ان هنا اشكالين معروفين **احدهما** انه ما معنى تقييد الطلب المستفاد من الامر بكيف يعقل اشتراطه مع ان الاشتراط عبارة عن التعليق وهو انما يعقل في الانشاء لا في المنشأ والتعليق ضرورة ان الانشاء هو ايجاد الشيء وهو لا يجامع التعليق الذي مقتضاه عدم حصول المعلق قبل وجود المعلق عليه بان هو الانشاء فعلي واضح وبسببه هذا الاشكال الجميع ابواب المعقود والايقاعات وعليه بني اشتراط النجز فيها مع عدم دليل عليه سوى الاجماع حتى قال بعضهم ان اشتراط النجز فيها موافق للقاعدة ولا يحتاج الى الدليل لان العقد والايقاع من الانشاء لفظا ومعنا والتعليق غير معقول في الانشاء **وثانيهما** ان الاطلاق والتقييد من صفات الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني الكلية والماهيات المطلقة فما يقبل التقييد والتنويع كاسماء الاجناس يكف

فى ان وجوب شئ هل يجامع الاذن فى الاخلال به ام لا

بخصوص فى الطلب المستفاد من الهيئة التى هى احد الحروف والمبهمات فى عموم الوضع وخصوص الموضوع له والمستعمل فيه وكيف يعقل تثويع مفاد ما هو دائم الاستعمال فى الجزئيات الحقيقية الشخصية من الطلب فالتثويع بين تقييم الهيئة الى الطلب المطلق والمقيد الشايع المتعارف وبين كون الموضوع له والمستعمل فيه جزئيا حقيقيا هذا ويندفع الاشكال **الاول** بان مرجع التقييد فى الطلب الى توقف المصلحة الكامنة فى الفعل الداعية الى الطلب على وجود الشرط المعلوم عليه فمعنى قولك ان جائك زيد فاكرمه ان الغرض الباعث على الامر انما يتحقق فى الاكرام بعد مجيئه لا قبله لا الى تقييد نفس الطلب والمطلوب **توضيح ذلك** ان المصلحة الداعية فى الماموربه الباعثة على الامر به اما ان يكون قائمة به لم من غير اختصاص بها بوقت دون وقت وحال دون حال فيصير الطلب بالاضافة الى المذكورين على نهج واحد جرى الاصطلاح على تسميته بالواجب المطلق والضرب الثانى بالوجوب المشروط بمناسبة اطلاق المصلحة وعدم اختصاصها بحال دون حال فى الاول وتقييدها على الوجه المذكور فى الثانى وكل من الضربين لا تعليق فى الطلب فيه مستفاد من صيغ افعل فى الصورتين وانما التعليق فى المصلحة التى هى منشأ الفعل فانها على الاول مطلقة وعلى الثانى مشروطة فالاطلاق والاشتراط راجعان الى المادة اى الى مصلحتها المقتضية للامر فلفظ الامر مستفاد من صيغ افعل ومعناه وهى الارادة موجودة فعلا فى الصورتين الا ان المراد فى الصورة الاولى هو مطلق الفعل وفى الثانية هو الفعل على تقدير المجئ مثلا فالاشتراط والتعليق راجعان الى المطلوب بالمعنى المذكور اى مطلوبية الفعل على تقدير المجئ مثلا لا بمعنى كونه معلقا بمجئ حتى يجب تحصيله من باب المقدمة كما هو كذلك اذا كان التقييد فى المطلوب به دون الطلب تم الاشكال المذكور بغير مضمر على مذهب الاشاعرة القائلين بمغايرة الطلب للارادة وان مدلول الامر انشاء نفسانى يسمونه بالطلب غير صفتى العلم والارادة ولذا التجاؤا الى التقدير فى نحو المثال المذكور فقالوا ان الجزاء مقدر وهو بتقدير اكرمه فيكون فى معنى الاخبار بصفة الطلب هذا الجواب وتقريره ما قيل فى رده انه لو كان معنى قولك ان جائك زيد فاكرمه انه اذا جاء زيد طلبت اكرامه كان على الماموربه الانتظار والتقرير بعد المجئ هل يقول المولى اكرمه بعد ما اكرمه او لا ويجب عليه الامتثال بمجرد السماع للقول المذكور فانه تام وعند صدوره الامر بعده فلا امر بل حتى يجب امتثاله **والحاصل** ان الشئ الموجود غير قابل للتعليق والاشتراط والتقييد فى اللفظ والارادة والعلم بالمصلحة وكذا الانشاء النفسانى وغيرها من الصفات النفسانية لا يفيد الاشتراط بل الاشتراط راجع الى الغرض الداعى الى الامر والمصلحة الباعثة عليه فانه قد يكون معلقا على حصول امر غير حاصل وقد يكون غير معلق بشئ موجود فى الماموربه حال الامر بل قبل صدوره وقد جرى الاصطلاح على تسمية اللفظ الكاشف عن الاول بالمشروط وعن الثانى بالمطلق وقد يستراح عن الاشكال بارجاع التعليق الى تنويع المخاطبين الماموربين بتكليف الواجد بين للشرط والفاقدين له فمعنى اكرموا زيدا ان جائكم اكرموا ايها الواجدان للشرط المذكور فلا يجب عليكم الاكرام ايها الفاقدان كما جرى عليه المعتزلة فى الخطاب بان العامة الشرعية وان كانت مخبرا بها لونهم فلا باس فى الخطاب المتوجه الى شخص خاص كالواجد المذكور عبده بخطاب مشروط بقال اكرم زيدا ان جائك اكرمه بجعل الاشتراط قرينة على تنزيل المخاطب منزلة الواجد فيكون الخطاب مطلقا ويكون الاشتراط قرينة على التنزيل المذكور وهو كما ترى فافهم **واما الاشكال الثانى** فيندفع بان المستعمل فيه والموضوع له وان كان جزئيا حقيقيا من جميع الجهات تحت التقييد والتعريف والاصالة والتبعية والتقييد والتوصلية الا ان المراد من الاطلاق هنا هو الاطلاق المذكور اعنى كون اللفظ عاريا ومجردا عن قرينة التقييد فيرد الطلب طلبا اى مجردا عما يوجب التقييد شئ فى مقام البيان قرينة على نفى احتمال التقييد بشئ من التقييدات ولذا قلنا ان الاصل فى الوجوب هو الوجوب المطلق النفسى العينى التعيينى لان افهام شئ من امثاله من لفظ الامر محتاج الى ذكر القيد فاذا لم يذكر كشف ذلك عن الاطلاق وهو لا ينافى كون المستعمل فيه جزئيا حقيقيا لان الطلب المطلق ايضا جزئى وليس بكلى فالاطلاق هنا كالاطلاق فى اسماء الاجناس الا ان ذكر القيد هنا قرينة معينة للمبهم وهنا قرينة على شئ على مختارنا لا معينة وكالصارفة بل تدل على الخصوصية الزائدة مما استفيد من لفظ المطلق من الماهية المحمولة على القول بان الاطلاق جزء الموضوع له لا يكون ذكر القيد فى اسماء الاجناس قرينة صارفة كما نص عليه المحققون بل هو باب المطلق والمقيد بناء على ان يكون الاطلاق وضعيا **والحاصل** انا نقول انه لا يبعد ان يكون المستعمل فيه هنا فردا خاصا من الطلب لا يجوز ان يكون هو الطلب الكلى المتعارف فيه على المطلق والمقيد كما فى اسماء الاجناس ولكن يحمل على المطلق لانه فرد منه وجزئى من جزئياته وهذا

بخلاف اسماء الاجناس فانها اذا لم يكن هناك قيد لم يكشف عن كون المستعمل فيه فردا من الماهية بل يبقى على احتمالها والدخل والعلم
الوارد عموم الحكم من باب تعدد الدال والمدلول فافهم وقد سبق منا مزيد بيان وتوضيح مرام للمقام في بعض شبهاتنا بحث
التعميم وقد يجاب عن هذا الاشكال بما اجبنا به عن الاشكال الاول من رجوع القيد الى المادة وكما تقول به شيخ مشايخنا
الاعظم العلامة الانصاري طاب ثراه وان معنى قولك اكرم زيدا ان جائك اجعل مجيئه علة لاكرامه بعد المجيء فيكون اصل الاكرام
مقيدا لا الوجوب المتعلق به حتى يرد ان التقييد لا يناسب الجملة الخبرية وقد ان معناه جعل مطلوبية الاكرام بعد المجيء كيف
وجوب تحصيل المجيء وهو خلف انه امر وانه شرط للطلب والوجوب فكيف يكون قيدا للمطلوب على وجه يجب تحصيله بل
معناه مطلوبية الاكرام على تقدير المجيء والاكرام على تقدير المجيء ليس بقيد للاكرام في شيء بل هو قيد للطلب صرح بذلك او لم
يصرح فيما سبق فلا يتوهم ان هذا يرد علينا ايضا في دفع الاشكال الاول حيث بنينا فيه على رجوع القيد الى المطلوب دون
الطلب كان مآل رجوعه الى المطلوب رجوعه الى المصلحة الموجودة في الباعثة للطلب وان هذا من تقييد نفس الفعل الصادر
بالارادة مانع من القول باشتراط مصلحة بشرط كذا وهذا هو المراد من اشتراط الطلب واشتراط المطلوب فان المعنى واحد والعبارات
مختلفة فافهم واغتنم هذا تمام الاشكال الاول وما هو رجوع التعلق والاشتراط الى المصلحة الباعثة على الطلب دون الطلب دون
المطلوب فافهم واغتنم **البحث الرابع** انه لا اشكال ولا خلاف في عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط كما لا اشكال
في وجوب مقدمة وجوده بالوجوب المتعلق على حد وجوب نفس الواجب قبل وجود شرطه حسبما عرفت مفصلا فيما سبق
واما وجوبها الفعلي على حد وجوبها بعد تحقق الشرط فظاهر جمع في الاصول الاتفاق على عدمه حيث قيدوا الواجب الممتنع
في وجوب مقدمته بالمطلق احترازا عن المشروط ومن لم يقيد بذلك عند بانه لا حاجة الى هذا القيد لان الواجب حقيقة في
الواجب المطلق ومجاز في المشروط في القوانين وغيره ولم يتعرض احد بان ذكر هذا القيد يوجب التناقض عكس العنوان فلو كان
في عدم وجوبها كلام او لبعضهم لذكر هناك ولم نر من تأمل في ذلك ويقول بعموم الحد لمقدمات الواجب المشروط بل ذكروا
هذا القيد في العنوان ذكرا لبعض المسامحات وهو كما ان وجوب المقدمة وجوب معلولي مسبب عن وجوبه بها فكيف
يعقل اضافتها بالوجوب الفعلي التنجيزي قبل اضافته بهذا هو الا عدم المعلول على العلة لكن الاصحاب صرحوا في
الفقه في موارد عديدة بما لا يتم الا على القول بوجوب مقدمة الواجب المشروط قبل تحقق الشرط منها وجوب الغسل قبل
طلوع الفجر يوم الصوم على الجنب مقدمة للصوم المشروط صحته بوجوبه مع ان وجوبه مشروط بالطلوع على اشتراط سائر الواجبات
الموقتة التي لا خلاف في كونها واجبات مشروطة بأوقاتها ومنها حرمة النوم المتأخر على من كان يعلم انه يستيقظ قبل الفجر
مقدمة لفعل الغسل صرح بها الشهيدان في المسالك ومحكي الذكرى فانا الغسل الواجب قد فات عليها قالوا هو الجزء الاخير من
الليل المتصل بالفجر فهو بالنهار داخل في الواجب الموقت فلا وجه لحرمة النوم المفوت للغسل عليه قبل مجيء زمانه لكن الاستدلال
لما ادعوه من وجوب مقدمة الواجب الموقت قبل الوقت على حد وجوبها بعده ومنها وجوب المسير الى مكة قبل
مجيء وقت الحج ومنها وجوب المسير الى بلد فاقد الجمعة قبل الزوال بالنسبة الى من كان فيما دون من فرسخين عنها وقد عرفت ان
هذه الموارد خارجة عن محل النزاع اذ لا شبهة في وجوب مقدمات الواجب المضيق الذي لا يسع وقته لفعل المقدمات
قبل الوقت لان صريح العقل قاض بان المولى اذا امر بفعل معين في زمان وقت معين على نحو الاستيعاب من غير زيادة
كالصوم مثلا من اول الفجر الى الليل وكان له مقدمات عقلية كالمسير الى الحج او شرعية كالغسل للصوم فقد وجب مقدماته
قبل الوقت والا لزم التكليف بالمحال فالمضيق الذي لا يسع وقته فعل المقدمات بالمرة كالصوم والحج على الساقي من كبر
او بالعرض كالواقع في اخر المقدمة فيما قبل الوقت في الموسع ليس في محل النزاع هنا في شيء وان البحث في مقدمات
الموسع الذي يحمل الوقت له ولمقدماته مدفوع بان هذه شبهة عرفت لبعض افاضل المتأخرين على ما عزي اليه
وعدلنا الى القول بالتفصيل في وجوب مقدمة الواجب المشروط بين المضيق الذاتي والعرضي وغيره بالاثبات في الاول
والنفي في الثاني ومندفع بان عدة محل وقت الواجب لفعل المقدمات انما يكون دليلا عقليا على وجوب مقدماته قبل
الوقت اذا كان المكلف شخصا واحدا او اشخاصا فاقدين للمقدمة اما اذا كان المكلفون مختلفين في فقدان المقدمة
وعدمها رجع الامر الى المضيق بعد ملاحظة شيء واشتراط صحته بما لا يسعه وقته الى التنويع والاشتراط
من اصل التكليف والمكلف فيكون التحصيل بعد ملاحظة وجوب الصوم من الفجر الى الليل مثلا واشتراط صحته بالغسل

وجوبه على من لم يعص طاهرا وعدم وجوبه على من كان مجنبا قبل الفجر لان حكم العقل بعدم وجوب مقدمة الواجب المشروط قبل الشرط وعدم تمرد الفرع على الاصل حاكم بتخصيص عموم خطاب المقدمة ثم لو قلنا بوجوب مقدمة المشروط كوجوب مقدمة المطلق وجب الاخذ بعموم الخطاب والبناء على وجوب الغسل قبل الفجر من باب المقدمة وهل البحث الا فى ذلك والحاصل ان عدم وجوب مقدمة المشروط اذا كان مسلما كان حاكما على عموم الدليل وان لم يكن مسلما لم يكن اشكال **فان قلت** ان الاجماع قائم على عموم الخطاب فيكون مثل الخطاب بالموجود الى الغد الذى اعترفت فيه بوجوب المقدمة مطلقا **قلت** ثم لكن الوجوب المستفاد من العمومات وجوب نفسى كالفورى والمفروض حكمهم بوجوب الغسل وعلى الساقط مقدمة لا نفسيا فتمنعها عقاب الجاهل المقصر فانه مبنى على ذلك لانه اذا جاهل يمتنع توجه الخطاب اليه حين الغفلة والجهل فلو كان وجوب تعلم المسائل من باب المقدمة قبل تعذر التكليف لما صح تكليفه ولا عقابه على ترك الواجبات وتعلل الحرمات **ومنها** تكليف الكفار بالفروع وعقابهم عليها مع انه يعتبر فى صحتها الاسلام والمفروض انهم لو اسلم لسقط عنهم القضاء بقاعدة الجب فانه لا يستقيم ذلك الا على وجوب الاسلام قبل مضى الوقت مقدمة من القضاء المأمور بها اذ لولاه لما صح عقابهم عليها لكونه تكليفا بما لا يطاق بخلاف ما لو قيل بوجوب مقدمة الواجب قبل شرط الوجوب فانه يسوغ اختياره وعدم اقدامه على تحصيل المقدمة يستحق المؤاخذة والعقاب على ترك القضاء اذا كان فورى مقيدا بدليل المنع بالاختيار كما فى الاختيار عقابا كما قالوا وخطابا على مذهب بعض **ومنها** مؤاخذة من توسط فى ارض مغصوبة بدخولها وبقاءه وفرديتها لكونها جميعا من افراد الغصب المحرم مع ان الغصب فى حال الخروج مأمور به فضلا عن ان يكون منهيا عنه فلولا وجوب المقدمة قبل الابتلاء بتكليف ذى المقدمة لم يصح عقابه على الغصب فى حال الخروج لكونه تكليفا بما لا يطاق **ومنها** تكليف المريد للسفر بالصيام مع اشتراطها بالاسلام الغير المحصول منه فكيف تكليفه بها واستحقاق العقاب على تركها الا ان نقول بوجوب المقدمة قبل الوقت وان المنع بالاختيار لا ينافى الاختيار لصيرورته بالارادة مضطرا فى ترك الصيام الذى يجب بعد دخول وقتها بخلاف ما لو لم تحل برحله وانكان معاقبا بسبب الارتداد فى نفسه اكنه لم يصدر منه تقصير بالنسبة الى الواجبات التى يجب بعد دخول وقتها بخلافها حتى يجوز عقابه عليها **ومنها** ما صرحوا به من وجوب تعلم مسائل الشك والسهو مطلقا او خصوص موارد الابتلاء الغالبى **ومنها** وجوب معرفة احكام السفر لمن اراد السفر وغير ذلك مما صرحوا بكلا او بعضا من الموارد التى رجحها بعد النامل الحاجب مقدمة المشروط اما بالوقت او بالاستيلاء او بغيرهما مما لا يخفى على البصير المتدرب **والحاصل** ان الاشكال بين الوجدانيين المطلعين على عدم وجوب مقدمات الواجب المشروط الموجود قبل الشرط كما يتضح عن ذلك عنوان المسئلة بالواجب المطلق الحاصل قبل الشرط مع ان الموارد المشار اليها نقض عليهم فانها لا تلتزم الا بالقول بوجوب مقدمة المشروط قبله وكلا القولين يقتضيها عدا عن الاشكال منهم المحققان السبزوارى والخوئسارى ومن وافقهما على ما عزى اليهم بمنع احتضار الوجوب بمقدمة المطلق ذهبوا الى وجوب مقدمة المشروط ايضا اذا علم او ظن بتحقق الشرط فيما بعد وان تخيرا بان هذا ظاهر جدير بالاعراض عنه بعد تسليم عدم تحقق وجوب الواجب قبله فكيف يمكن الالتزام بوجوب مقدمة المعلول المستند الى وجوب ذيها اللهم الا ان يريد وجوبها بوجوب اخر غير وجوب الذى يقتضيه وجوب ذيها او يريد شيأ اخر من الامور التى ذكرناها جوابا عن الاشكال كما هو غير بعيد فكيف كان فالذى عثرنا عليه من الجواب عن موارد النقض وجوه **منها** ما عرفت من منع المبنى وهو عدم وجوب مقدمة المشروط الوجود به **ومنها** ما قيل من ان الوقت ليس فى الواجب المشروط للوجوب بل هو ظرف فلم كان قائما مقام الزمان فى وجوب الفعل كالمكان فى كون الواجب الحج مثلا يجب تحصيل مقدمة الوجود به كالواجب الغير الموقت بوقت وفيه **اولا** ما عرفت مفصلا مما لا مزيد عليه من ان تقييد الطلب يرجع فى الحقيقة الى تقييد المطلوب الباعث عليه الداعى عليه الامر بمعنى ان الفعل لا يتصف بالمطلوبية الموجبة للحسن الا بعد حصول ذلك القيد فلا محبوبية للفعل قبله بل يتوقف على حصول ذلك القيد سواء كان امرا غير مقدور للمكلف او مقدورا له فلو امر المولى عبده بفعل له وقت مخصوص كشف ذلك عن عدم وجوب الفعل قبله وان غرض الداعى على الامر انما يحصل له ذلك فكيف يمكن فرض اطلاق الوجوب فى الواجبات الموقتة قبل دخول وقتها ويجوز عقابه مصلحتها الباعثة للامر بها اذ بعد ما ثبت ان مناط الاطلاق والتقييد فى الطلب هو توقف فعلية الفعل بالمصلحة على حصول

امر غير حاصل وعدّ تركه عصيانا لا معنى لاطلاق الطلب قبل الوقت المحدث للمصلحة في المطلوب مما ذكرنا يظهر شأنا ما ربما قيل او يقال من ورود ادلة الاطلاق الوجوب وتقييده في الموقتات مثل ظواهر الخطاب فانكان الوجوب قبل الطلب مثل قوله ان دخل وقت كذا فافعل كذا فهو مشروط وانكان قبل المطلوب كقوله افعل كذا وقت كذا فهو مطلق وبالجملة ان الاطلاق والاشتراط ليسا عبارتين عن الاطلاق والاشتراط اللفظيين حتى يكون ملاك المغايرة بينهما الخلاف المعنى بحسب القواعد العربية بل هما امران معنويان متغايران في اقتضاء وجوب المقدمة مثلا قبل الوقت وعدمه فلا بد ان يكون نظر الاصولي راجعا الى امر معنوي لان اللفظ من حيث هو لا يؤثر في الحكم العقلي الا ان يكون الاختلاف اللفظي كاشفا عن الاختلاف المعنوي وبعد عدّ تعقل الفرق المعنوي في الطلب المستكشف من العبارتين لا وجه لاختلافهما في اقتضاء وجوب المقدمة قبل الوقت والحاصل ان محبوبية الفعل ومطلوبيته الباعثة على صدور الخطاب انكان حاصلا فعلا في المأمور به من غير توقف على امر غير حاصل فهذا واجب مطلق ومقتضاه وجوب البدار الى الامتثال بانكاب المقدمات ولو كانت محتاجا الى طول زمان وانكان موقوفا على حدوث امر غير حاصل وعاريا عن المصلحة فعلا وانما صار فيما قبل وجوده كان هذا واجبا مشروطا معلقا ولو تأخر بلحظة ومن الواضح جواز الفعل للوقت عن المصلحة راسا قبل الوقت بل ربما يكون اشرف بها فيما اذا كان من العبادات وحينئذ ارجاع المتكلم الوقت الى قيود الفعل في العبارة الكاشفة عن وجوبه ومطلوبيته لا يقتضي تأخير مصلحة ما ليس محبوبا محبوبا فعلا والحاصل ان معنى الكلام انكان هو مطلوبيته ومحبوبيته فعلا من غير انتظار شئ غير حاصل فهو واجب مطلق ان غير موقف وجوبه على شئ حال الخطاب وانكان هو عدم مطلوبيته فعلا بعد لتحقق شئ اخر من الحوادث زمانا كان او لا فهو مشروط وهذا هو المناط في اطلاق الوجوب واشتراطه بعد الاحاطة بما حققنا شرحنا ان اطلاق الطلب لا يأبى توقف الامتثال على مضي زمان طويل او تصرم عقل كما ان تقييده واشتراطه لا يأبى عدّ توقف الامتثال على مضي الزمان وعجزه لك ان مضي الزمان في المطلق مقتض للامتثال وفي المشروط معدّ له لاصل الوجوب ولو توقف عليه الامتثال بعدّ عقل وعليك بامعان النظر في المقام وعدّ المتاعب الى النقض والابرام فانه يحتاج الى التأمل التام ثم ان قد ظهر الفرق بين التقييد بالمكان والتقييد بالزمان فان التقييد بالمكان لا يأبى في مطلوبية الفعل حال الخطاب فعلا ان توقف على مسير يوم او شهر مثلا مع الايجاد في ذلك المكان لان نفس الطلب يحقق المصلحة الداعية اليه لا مشدوعا فلا بد من وجوب البدار الى الامتثال بعد الامكان بحيث لو ترك بالايجاد ذلك يعد عاصيا بتركه فورا قبل مسير يوم لكان مطابقا للمراد المولوي ويحصل الغرض الباعث على الامر به كذلك الزمان فان الفعل قبل حلول الزمان ليس ذا مصلحة تعليقية بل يتوقف اتصافه بها على مجيء زمانه فهو حال الخطاب ليس واجبا بل يتوقف وجوبه على زمانه وثانيا ان خروج هذه العبارة عن الطريقة لان الالتزام بوجوب مقدمات الموقتات قبل الاوقات كوجوبها بعدها خرق يجوز حتى في نفس الغرض اما كانت من العبادات وغير تقييدها بما هو من لوازم الوجوب وثمرات الفرق بين الواجب والمباح والمستحب مما لا يلتزم بها احد وما هيئت عن الشاخلافهم في الوضوء الشاهين المقارن للدخول الوقت بعد الشاقهم على عدم سقوط غير المقارن لم يقصد به بعض ما يشترط به من الغايات بل قصد خصوص الفريضة المنوي بها الجمع ورود النص بها فلو كانا الغاية فهم على عدّ وجوب المقدمة قبل الوقت وانه لا يجوز قصد الوجوب بها اذا كانت من العبادات لما اختلفوا في حصول الشاهين كما جل ورود النص بل كان القول بالجواز موافقا للقاعدة غير محتاج الى الدليل فكيف مع وجوده وكذا انقاهم على جواز بدار الزاد والراحلة للمستطيع قبل ان خروج الناس الى مكة مع عدّ التمكن منها بعده وعدّ جواز وقت الخروج فلو وجب مقدمة الواجب المشروط قبل الشرط لم يجز للمستطيع الواجد للزاد والراحلة بذلهما او انفاقهما مع العلم بعدّ التمكن منهما عند خروج الناس قبل وقت الخروج ايضا لان نظر العقل بين اجزاء الزمان في وجوب المقدمة المفضية حسب حكمه بوجوبها والحاصل ان البناء على وجوب المقدمة قبل تحقق شرط الوجوب بديهي الفساد مضحك البطلان عند من له ادنى خبرة بصناعة الفقه وطريقة الفقهاء وثالثا انه غير مطرد في جميع موارد النقض اذ لا يندفع بذلك الاشكال الآتي الى المحال الموقتة فلا يجدي في غير من الواجبات والمحرمات التي هي ابتلاء بها قبل الابتلاء بها كخطاب اهل الحضر ومن توسط فارض مفصوبا وغير ذلك مما كان المعلق عليه امرا سوى الوقت ومنها ما استشعره بعض الافاضل الاعلام من الواجب المعلق فاستلزم اندفاع الاشكال بارتفاع موارد الاجماع المدعى نقلا وغير موارده على عين ما ذكرناه في هذا الاول

في ان وجوب الشيء هل يحتاج الى العلم به او لا

حجر علي مضافا الى ما اصل المنع والفرق بينه وبين الاول ما ذكرناه في غير الوقتيات ايضا **ومنها** الالتزام بالوجوب النفسي المطلق في جميع موارد المقدمة وقد دفع بهذا الاشكال المذكور من لزوم تقدم المعلول على العلة كما صرح به العلامة في المخالف وحكي التصريح به عن المنتهى في غسل الجنب ليلة يوم الصوم والمولى البارع المحقق المقدس الاردبيلي في شرح المسائل حيث ذهب الى ان الجاهل المقصر معاقب على ترك التعلم بتقصيره على مخالفة الواجبات والمحرمات وان كان عقابه مساويا بالعقاب الذي كما وكيفا وقد اشرنا لم يقل به احد في غير هذه المواضع من فالاشكال في سائر الموارد بحاله مع ان الالتزام بالوجوب النفسي في المقام غير نافع في نفسه ضرورة ان الاشكال انما هو في وجوب الغسل بالفجر والجمع عليه بين الاصحاب بانه لا يجب ان وجوب الغسل انما هو لاجل كون الصوم مشروطا به لا لاجل مطلوبيته لنفسه والا فلا يجزي اختيارا سريان الفجر بل كان حقه الوجوب من حين الجنابة ولا ايجاب الكفارة على من تعمد البقاء على الجنابة وقد تعلم المسائل فوجوبه النفسي وان كان نافعا في دفع الاشكال الا انه لا يرفع الغائهم على ان الجاهل المقصر يعاقب على ترك الواجبات وفعل المحرمات كما على ترك التعلم من حيث هو **ومنها** ما افاده الاستاد الاعظم شيخنا العلامة الانصاري لذة بعد تقسيم شرط الوجوب على قسمين احدهما ما كان منوطا بالمكلف كالاستطاعة والسفر والبلوغ والعقل ونحوها من شرائط التكليف وبين ما كان منوطا بالمكلف به بحيث كان الزمان والمكان داعيا او من الامور المتأخرة عن جاء المطر فصل او آن جاء زيد فاكرمه فالطهارة الحدثية بناء على ما هو المشهور بين الاصحاب من كونها داعيا او من الامور المتقدمة كالاستطاعة بالنسبة الى الحج والطهارة الخبثية بناء على ما هو المختار من كونها شرطا للواجب المشروط قبل حصول شرطه اذا علم بحصول الشرط فيما بعد وقد يناقش على التقديرين اما على الاول فلان العقل لا يفرق بين اجزاء الزمان بعد العلم بالتكليف في الزمان الاول الذي لا يحال الى وجوب المقدمة كما يكشف عن ذلك ما يحكم به العقلاء حيث استقر بنا هم على جواز مؤاخذة من علم بثبوت حج تكليفي عليه في آخر الزمان اذا لم يتهيأ له بعد ذلك عليه قبل حلول وقت الحج عن الاشتغال في الحال بل على صحة عقاب ذلك الفعل على المعجوز عنه الآتي اذا توانى العبد سفرا فرضا مثلا فبذل العبد الزاد والراحلة وغيرهما مما يتوقف عليه السفر قبل مجيء الغد مع علمه بعدم تمكنه منهما بعده على خلاف ما تدين العقلاء **فان قلت** ان التكليف مشروط بالقدرة والقدرة المعتبرة هي القدرة على الفعل في زمان وجوبه لا قبله والمفروض في المقام عدم القدرة على المقدمة بعد مجيء التكليف فكيف يصح المؤاخذة عليه **قلت** القدرة ليست هي شرط التكليف بل ما يستقل به العقل في المصلحة الباعثة عليه وانما هي شرط لتنجزه وصحة العقاب والمؤاخذة على تركه والحاكم بذلك هو العقل ودون الشرع والعقل انما يحكم بقبح مؤاخذة العاجز اذا لم يقدر على الامتثال بعد من زمان العلم بالتكليف الى انقضاء زمانه واما من كان قادرا على الامتثال بعد العلم بالتكليف ولو قبل مجيء زمان الفعل فلا يقبح مؤاخذته لو طرء العجز في زمانه من سواء اختياره **في الحاصل** ان الزمان وغيره من الامور المعتبرة في التكليف شرائط لاصل التكليف وحدوث المصلحة الباعثة عليه واما القدرة فهي شرط لصحة المؤاخذة وهو المراد بالتكليف حيث يعتبر فيه من شرائطه والمرجع في ذلك حكم العقل ولا يجد فيما في عقاب من عجز بعد قدرته عجزا مستندا الى سوء اختياره لانا لم نمنع بالاختيار ولا باس في الاختيار **فان قلت** مقتضى وجوب المقدمة قبل الوقت جواز نقض الوجوب في الوضوء والغسل قبله وبطلانه بديهي مجمع عليه **قلت** ما ذكرناه انما هو اذا لم يجعل الشارع خصوص القدرة في الوقت شرطا للوجوب فانه مرجائز لا مانع منه والا لم يحكم به العقل واذا جعلها شرطا لم يجب المقدمة قبل الوقت ح للعلم بعدم ثبوت التكليف في وقت من فقدان شرط اخر غير الوقت وهو القدرة الخاصة والا لم يحل الطهارة كذلك المستفاد من قوله ع وان لم تجد فلا ماء فتيمم اشتراط وجوب الوضوء بالقدرة عليه بعد الوقت لانه مبسوط على جملة معتد بها بعد قوله ع وان لم تجد فلا ماء فتيمم اذا قمت الى الصلوة قبل قوله فاغسلوا وهو ان وجدتم الماء فكانه قال اذا اردتم القيام الى الصلوة بعد دخول الوقت فان وجدتم الماء فاغسلوا فالامر بالوضوء بعد الوقت الذي هو شرط للصلوة مشروط بوجدان الماء بعده ومقتضاه عدم وجوبه بعد الوقت اذا لم يجد الماء فلا مقتضي للوضوء قبل الوقت اذا كان يجد الماء لان وجوبه مقدمة انما كان لاجل وجوب الصلوة مع الوضوء بعد الوقت وبعد ملاحظة الاشتراط

بالقدرة الحاضرة الوقت لم يجب القضاء مع الوضوء عليه حتى يأتي به من باب المقدمة **فان قلت** لعل وجوب المقدمة على وجوبه ذي المقدمة غير معقول لاستلزامه تقدم المعلول على العلة لان وجوبها معلول لوجوب ذيها **قلت** اما الوجوب المعلولي الشرعي التابع فنمنوع غير معقول ان يعرض المقدمة قبل عروض الوجوب لذيها كما قلت لكن رفع الاشكال لا ينفع في اثبات هذا الوجوب المعلولي بل على ثبوت الوجوب العقلي ولو كان ارشاديا وذلك لان حكم العقل بالارشاد لاجل دفع الضرر المستقبل فيما بعد ان علم ان القدرة على المقدمة قبل الوقت كالقدرة في مضر المؤاخذة والعقاب على ترك ذي المقدمة في وقته حكم لدفع الضرر بوجوبها قبل الوقت هذا ما ادى ما يوجب به الجواب المذكور وفيه بعد التأمل ما لا يخفى لمنشأ اصل المنع من عدم كون القدرة شرطا للتكليف بل للمؤاخذة والعقاب لمنافاته اصل العدلية من اعتبار وصف الاختيار والمقدورية في الفعل الذي يتعلق به التكليف فانهم صرحوا في المبادي الاحكامية بان من شرائط التكليف ان يكون الفعل اختياريا مقدورا للمكلف وجودا وعدما وان الفعل الغير الاختياري كالمتصف بالحسن والقبح المنوط بهما التكليف عندهم نظير الانفعالات الصادرة من البهائم فانها لا تتصف بهما ولا بالمصالح المنوط بها التكاليف فكيف يقال ان القدرة ليست شرطا للتكليف بل انما هي شرط لصحة المؤاخذة والعقاب وكيف يعقل العاقل ان المصالح التي تدور مدارها التكاليف عندنا الامامية لا تتوقف على القدرة بل على البلوغ والعقل وسائر الشرائط الشرعية كما لا يخفى على من راجع **فان قلت** نحن لا نقول بان القدرة ليست شرطا للتكليف بل نقول ان الذي هو شرط انما هي القدرة المطلقة من قبل عصيان التكليف اما خصوص القدرة الحاصلة زمان الوقت **قلت** لا سلم لكون القدرة السابقة كافية في جواز التكليف المتنع في نظائر بعد تسليم كونها شرطا للتكليف اذ العبرة بحال الفعل الذي يتعلق به التكليف والغرض ان الذي يتعلق به التكليف انما هو الفعل المقيد بالزمان الكذائي فلا بد ان يلاحظ حال الفعل في ذلك الزمان لا فيما قبله فان منع اشتراط التكليف بالقدرة وجعلها شرطا للمؤاخذة والعقاب امكن لك دعوى الاكتفاء بالقدرة السابقة في صحة المؤاخذة اما بعد تسليم كون القدرة شرطا للتكليف كالزمان والعقل والبلوغ فلا وجه للاكتفاء بالقدرة السابقة **ثم ما اجيب** به عن السؤال الثاني غير سديد كما تقدم خلافا لاصل يحتاج الى الدليل وذيل الابد لا يدل على ان المنهي عنه لا منطوقا ولا مفهوما وجوب النهي على تقدير عدم الماء ومفهومه عدم وجوبه على تقدير وجوده لا وجوب الوضوء على هذا التقدير حتى يستفاد منه اشتراط وجوب الوضوء بالقدرة على الماء بعد الوقت مع انه بعد التسليم لا يفيد شيئا حتى لو فرضنا انها منطوقة صريحة لان اشتراط الوضوء بوجدان الماء ورد على لسان حكم العقلي نظرا الى اشتراط جميع التكاليف بالقدرة عقلا فلا يستفاد منه الا ما يقتضيه العقل بحكمه بالقدرة السابقة على نحو شرط التكليف او فانه فكيف يستفاد منها حكم شرعي بعيد تأخر انه مما يحكم به العقل فمن اعتبار القدرة اللاحقة خاصة في وجوب الوضوء ودعوى ان الاصل في الخطاب التأسيس لا التأكيد فتدل على اعتبار القدرة اللاحقة التي لا يحكم بها العقل انما تستقيم عندنا في صورة ورود الامر من الامر بين الارشادي والشرعي خاصة لا مطلقا خلافا لاستادنا العلامة قدس سره فلم يقل به مطلقا حتى في تلك الصورة الا انها لا تنفع في المقام بعد عدم كون الامر الاشتراط مذكورا في الكلام بل مستفادا من بعض الادلة وخلاصة ما ذكرنا في رد هذا الجواب ان القدرة على الفعل شرط عقلي لشرعي التكليف والفعل مقيد بالزمان الذي هو الوقت ليست قدرة على متعلق التكليف بل هي القدرة على الفعل مع التقيد عن بعد الزمان فان كان القدرة على الفعل في وقته شرطا لوجوبه المكلف عند الشرط غير حاصل له المستقبل فلا تكليف لا في الحال ولا في الاستقبال فلما ذا يجب عليه المقدمة **ثم** ان اشكال تقدم المعلول على العلة غير مندفع بما ذكر من الوجوب الارشادي كما لا يخفى على من راجع الوجوب الشرعي الذي منها جواز تقدم الوجوب قبل الوقت فلا يرتفع به الاشكال فان مبناه على كلام الاصحاب بالوجوب الشرعي عليهم مبني على وجوب الفعل قبل الوقت هذا نظير الوجوب النفسي الذي عرفت انه غير مجد في المقام وان كان بينهما فرق من جهة اخرى **ومنها** ان المقدمة وان لم تكن واجبة قبل الوقت من حيث كونها مقدمة لكن قد يكون عدم الاتيان بها قبل موجبا للتكليف الان في المستقبل وهو اي وجوب التكليف وجعل المكلف نفسه غير قابل لامر المولى ولو في المستقبل قبح عقلا وشرعا مثل وجوب المكلف به بعد الوقت في الموسع اما عقلا فلما عرفت سابقا ان المولى لو قال لعبده سافر غدا وفعل العبد بنفسه ما يخرج به عن كونه مأيوسا للمسافرة في الغد لذمه العقلاء واستحق عندهم العقاب والمساءة واما شرعا فلان

هذا بناء على ان العقل

غير واحد من الاخبار على ذلك **ومنها** ما سئل عن ابي عبد الله ع عن الجنب يجد الماء في السفر فلا يجد الا في الشتاء والماء الجامد قال ع هو بمنزلة الميتة والدم ولحم الخنزير ذكر ان يهوديا من اهل هذه الارض التي توجد فيها **ومنها** ما سئل احدهما ع عن الرجل يقيم بالبلاد في الشهر اليومين منها ما ذا عليه من صلاة الاخرى فقال لا **ومنها** غير ذلك مما يدل على وجوب ابتداء الغدة وعدم جواز فعل ما يخرج عن اهلية التكليف **قلت** وهذا الجواب وان شئت فالباب واعلم ان من ذكره اراد بالتأكيد بعض ما اعتمد عليه من الاجوبة لان هذا الفرع لو سلم مع ان مجال المنع فيه واسع فانما هو فرع فاعل الفعل اذا لم يصل منه فعل يتراد به عقاب عليه والعقاب بل التكليف ومعه واضح المنع عند العقلاء واما الاخبار فهي غير معمول بها في مواردها على ما قرر في محله بل هي محمولة فيها على الكراهة لكن يمنع الاعتماد عليها في غير مواردها لا سيما في خصوص المقام ونحوه من المسائل العقلية فتدبر **ومنها** ما هو مختارنا ومختار بعض المحققين من الالتزام بوجوب المقدمة في موارد النقض وامثالها مما يمثل وقت وجوب ذيها لكن لا بالوجوب المعلول المستتبع من وجوب ذيها كما بالوجوب النفسي الثابت لها نفسها وكما بالوجوب العقلي الارشادي بل بوجوب اصلي ثابت بدليل مستقل مراعاة لاصلاح ذيها وبهذا الوجوب النفسي لان فائدة النهيا والاستعداد واجب اخر يهون شأنه من شأن الوجوب بشبه الوجوب النفسي من حيث عدم توقفه وشئ من وجوب ذيها بل وبحظا باعد بشبه الوجوب الغيري المقدمي من حيث كونه ثابتا لاصلاح غيره ولو فرض الغيري بما كان مصلحا وجوبه ثابتا في غيره فهذا منه لان الغيري بهذا التفسير يتم ما ثبت وجوبه بخطاب يستقل لاصلاح الغيرية **وكيف كان** لا يرد على الخبر شئ مما تضمنه مثل ان هذا الوجوب لما كان وجوبا نفسيا فلما ذا لا يكون عقابه عقاب تارك العقدة مع وجوب تاركها للواجب الموقت الذي هو مفوت بتركها اياه على ما هو الحق في مثل ترك الغسل مثلا في البلد ومضيه كفاية وايها الواجب النفسي ما كان مصلحا وجوبه موجودا في نفسه لا في غيره والغرض فيه موارد النقض وجوب العقدة مثلا لو مراعاة لاصلاح ذيها لا لما في نفسها من المصالح واما في قبال هذا الجواب وجواب العلامة وغيره في مثل البلد يمنع من الالتزام بوجوب النفسي الغيري الذي مر نفسها منه من الفساد وان كان غيريا فهو وان اشكال تقدم المعلول على العلة لانا نقول ان الوجوب الذي ما بحذاء من الغرض ليس يثوب فيها مصلحا نفسها حتى يجب عليها الا بداءا شأنا بفعله فلا مستتبعا الوجوب فيها حتى لزم تقدم المعلول على العلة اذ هو حينئذ لا يكون معلولا الوجوب ذيها بل هو وجوب اصلي ثابت بدليل مستقل لاصلاح ذيها حسبما عرفت فانتفاء العقدة بعد الوجوب بعد الوقت مبني على بناء المتدلل عليه والاشكال على عدم الوجوب ولو علم بعدم القدرة عليها بعد الوقت فمن يعلم انه لا يجد ماء بعد الوقت للوضوء وعنده من الماء ما يكفيه لا يجب عليه حفظ الماء او الوضوء قبل الوقت كما حكم به بعض الاصحاب لعدم دان ما يدل عليه ط **فان** ان ثبوت هذا الوجوب لكونه بالنفس كما في الغسل حيث ورد النص والاجماع على وجوبه قبل الليل فعلم ان الشارع اراد النهيا المتصور في الليل ولولاه لكان وجوب العقوبة مختصا بمن اصبح طاهرا لان مجرد اشتراط الصوم بالطهارة غير كاف في وجوب الغسل قبل الليل بناء على عدم وجوب المقدمة الواجب المشروط حسبما عرفت في محله وقد يكون بالاجماع كما في تكليف الكفار بالقضاء وتكليف المرتد الفطري بالعبادات فانه ثبت بالاجماع على كون الكفار مكلفين بالفروع لو كان دليل على ان الشارع اراد منهم النهيا والاستعداد للتكليف الآتي المستقبل في تمام عمره فاذا لم يسلم في الوقت استحق العقاب بترك المقدمة الوجوب النهيا مع عقاب المسلم التارك العاصي بترك عقاب الكفر وعدم الاسلام وقد يكون بقرائن الاحوال وملاحظة غرض الآمر بغير ذلك من العلائم القطعية او الظنية كما نوقا المولى لعبده سافر غدا الى الموضع الفلاني فانه يستفاد من ملاحظة الامر بالسفر ان النهيا واحتياج المسافر الى النهيات والاستعدادات في الليل وجب النهيا عليه قبل النهار فليس له ترك النهيا واعداد العدة الموجودة مع علمه بعدم القدرة على المسافرة لو لم يستعد في الليل لكان للمولى ان يكلف العاجز الغير العالم بما ليس بمقدور له تشاء مدعا للعبد ملاحظة ان المسافرة غرضها نعود الى المولى وكون الاخبار بها في الليل كافيا في العلم بها فتأمل واما دعوى الاستعداد في الليل وامر يدعو الفعل القائم بالغرض الذي كان بناؤه بحسن التكليف وقبح حين يرد الامر بالمسافرة مدار العقدة وبين بعض الاوامر الشرعية عن الاوامر العرفية لان مدار الثاني على الاغراض العائدة الى المكلف من غير ملاحظة حسن التكليف وقبحه فتدبر فيه فانه غير بعيد فتعليله على وجوب النهيا على العبد ليلا في الحال المذكور مثلا بعدم غرض الآمر بخلافه الاوامر الشرعية فان معناها تعود الى المأمور به بانه بالحسن والقبح العقليين الفعل الثابت بهما لا انها

الغير المقدمة المقالة الا اذا اقتضت المصلحة ايجاب النهي والامر فانه امر بشيء ما او نهي عن شيء ما او امر بشيء من المقدمات لاجل ذي المقدمة جاز ان يعاقب عقاب العاصي عند العدل وعقابه انما هو لتجاهله المقصر من هذا القبيل على التحقيق ولعله مراد المحقق الاردبيلي ايضا من وجوب تحصيل العلم نفسا لا مقدمة وليس في كلام الاصحاب كلا في العقل ولا في ادلة العلم والتفقه كتابا وسنة ما ينبي عن ذلك وهذا هو الصحيح عندنا وان كان ما كتبنا في المقام لا يغني البصير المتدرب عن التأمل التام اذ المسلم من غوامض المسائل الاصولية دقة الهادي يعني في المقام امور لا باس بالتنبيه عليها **الاول** لو سلمنا المقدمة قبل مجيء زمان التكليف فهل يكشف بذلك عن التكليف الواقع فلا يكون عليه عقاب الا عقاب الخروج على القول به كما هو كذلك على القول بوجوبه من باب المقدمة او لا وجها ومبنيا ان على كون النهي عن الشيء امرا بضده والاصح هو الاول لان المفروض كون الامر به غيريا بمعنى وجود المصلحة المباشرة على نحو غيره فيكون وجوبه في الواقع وعدمه دائرا مدار وجوب ذلك الغير وهذا نظير الامر الآمر بعلم بانتفاء الشرط فعلى القول بعدم الجواز يكون التكليف ظاهرا لا عقاب عليه الا عقاب التجري **الثاني** ان مقتضى القاعدة ان يكون وجوبه موسعا لا مختصا باخر زمن الامكان لكن يشكل ذلك بان صرف غير واحد ظاهر الاخبار في خصوص الغسل مختصا بآخر الوقت مقدارا ما يفعل به الغسل ظاهرا بل عزي ذلك الى المشهور بل ظاهر المدارك نفي الخلاف الا من قبل ابن ابي عقيل في القول بالتوسع في غسل الجمعة حيث جعله مخيرا بالوجوب الشرطي وبين الشرعي وقد يوجه ما ذكروه بان وجوب المقدمة قبل الوقت لا يقتضي اذيد عن ذلك فان عنوان المقدمة انما يلزم من عدمه العصيان بعد ذي المقدمة لا على فعلها في الزمان المتقدم لانه لا يلزم من عدمها عدم ذي المقدمة ولهذا حكموا بان وقت الغسل هو اخر الليل فلو اراق الماء بعد ذلك لم يعص بتركه فالوجوب **فان قلت** هذا وجوب نفسي لا مقدمي وان كان مصلحة الغير فيه مقدمة او عنوان مقسم من الغسل او الاسلام او غير ذلك مما يحصل به التهيأ لا مقدمة او عنوان للمقدمة فلا مانع من قصد الوجوب حتى في زمان الوجوب الموسع لانه في قصد الوجوب كما لو توضأ في اول الوقت **قلت** لا عبرة بعنوان الفعل الذي امر به للتهيأ بل العبرة بالجهة التي امر بها وهي جهة المقدمة للامتثال بعد الوقت فلا بد من ملاحظة هذه الجهة لا ملاحظة نفس العنوان لعدم كون فعل قبل مقدمة وان كان مسقطا للوجوب بها الا ان المسقط غير الواجب كما لا يخفى **قلت** وهذا الوجه صحيح على اصل الموجه من وجوب مقدمة الواجب المشروط قبل الشرط اذا كان قادرا ودعوى ان المقدمة هو العدم المشترك اذ العدم فرادى كما مر في تعريف الشرط جوابا عن اشتراط عكس بعضها فاذا كان الافراد في عرض واحد لم يكن لاحدها امتياز على الاخر حتى صار المقدمة عليه فليس شيء من الافراد حينئذ ما يلزم من عدمه العدم فلا يجب لا بشيء من الافراد بالمقدمية بل يكون عنوان المقدمة عارضا للعدم المشترك واما اذا كانت متميزة في الزمان فان كان عنوان ما يلزم من عدمه العدم مختصا بالفرد الاخير فيكون هو المقدمة لا الافراد السابقة ولا العدم المشترك لان العدم الجامع بين ما يلزم من عدمه العدم وما لا يلزم ليس مقدمة غاية الامر الافراد السابقة مسقطة لكونها سببا لخروج المكلف عن عنوان فاقد المقدمة والعدم المشترك بين الواجب والمسقط ليس بمسقط ولا واجب واما على اصلنا من الوجوب النهيائي فلا وجه للاختصاص باخر الازمنة ضرورة انه وان جميع الافراد في حصول التهيأ هي في عرض واحد ليس لاحدها امتياز في عنوان الامر على الاخر فتأمل **الثالث** قال المحقق القمي قده في مسألة المعلق في وجوب الغسل في الجواب عن هذا الاشكال ان الصوم موقوف على مطلق الغسل قبل الفجر ومنع الواضح بل ربما يدعى ان الصوم موقوف على الغسل قبل الفجر وما لا يتم الواجب الا به واجب لكن يشكل ذلك بان صرف الامر بشيء لا يقتضي وجوب ما يتوقف عليه ذلك الشيء الا ان لم يقل بوجوب الغسل فقد خالف الاجماع وان قال به فكيف يكتفي باتيان الواجب بقصد الندب **اقول** لو كان انكار المحقق وجوب قصد الوجوب في الغسل مبنيا على وجوب المقدمة ارشادا والا يمنع عنه ما استشكل عليه العلامة فان وجوب الارشادي لا يمنع من قصد الوجوب اذ لا يترتب عليه اثار الوجوب الشرعي حتى يمنع من قصد الندب الكافي فيه مجرد ثبوت الرجحان بل قد يقال انه تمسك على الطريق الخفي وان عنوان التهيأ يحصل باتيان الغسل ندبا بعد ما كان كافيا فلا يجب قصد الوجوب ولا ينافي ذلك وجوبه احدا لوجهين ابقاه كما عرفت فهذا تمام الكلام فيما يتعلق بالمقام **تكملة** قد سلك بعض الافاضل الكرام هنا مسلكا مفرقا به بين الاعلام وهو اشتراط بعدان قسم الواجب الى المطلق والمشروط وعرفها بما يندرج طائفة من الواجبات المشروطة في الواجب المطلق قسم الواجب المطلق الى منجز ومعلق

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

وقوفا لا قليلا بما لا يتوقف تعلقه به على حصوله امر غير معقود والثانى بما يتوقف تعلقه به على حصوله امر غير معقود
فالذى سنتا بالواجب المعلق هو الذى يتقدم من الواجب المشروط عند الاصحاب الكثير جعلوا من اقسام الواجب المطلق وفرقوا
بينه وبين المشروط قائلا ما حاصله ان التوقف فى المشروط مستند للوجوب ذاته المعلق مستند للواجب فيمتنع تخلف الوجوب
فى الاول قبل حصول الشرط بخلاف الثانى فان الوجوب فيه ثابت قبل المعلق عليه وانما كان تعلقا الفعل بعده فربما ان الوجوب
فى الثانى معدوم على زمان الاستقبال بخلاف الاول فافهما مختلفان ثم استشعر بسؤال وهو ان الوجوب اذا كان موقوفا على
وجود المقدمة الغير المقدورة فلا وجوب لها وان لم يكن مشروطا بها لزم التكليف بما لا يطاق اذ المفروض توقف
الواجب عليها فاجاب عما حاصله ان الوجوب ليس مشروطا بوجودها بل مشروط بتقديرها ولو بما بعد وهو امر
موجود قبل وجودها مقارن للوجوب فلا يلزم تكليف بما لا يطاق نعم دائما يلزم من دون هذا الشرط فالوجوب
ليس مشروطا بوجودها حتى يكون مشروطا ولا مطلقا حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل هو معلق بالنسبة الى وجودها
اى ليس مشروطا بها مشروطا بالنسبة الى الحاصل من تقديرها وجوده فى المستقبل وبذلك خرج عن المشروط ودخل
فى المعلق وسمى بالمعلق لكون وجوبه معلقا على فرض وجودها كما هو ذلك فى سائر المطلقات **قلت** وهذا الاصل لو تم
لا اندفع به اشكال تقدم الشرط المتأخر الثابت فى الشرع فى عدة مواضع **منها** الاجازة فى العقد الفضولى على القول بالكشف
ومنها اشتراط الطهارة فى الصوم الى اخر الجزء من الفجر **ومنها** اشتراط وجوب التسريح ببقاء اللحية
الى زمان النهار وكذلك كل عبادة مركبة مستمرة فان وجوب الجزء الاول مشروط بالصحة فى الجزء الاخير وكذا الغسل
وسائر شروط التكليف كطهارة المرئ عن الحيض فانها قد يجب تحصيلها الى الزمان الذى يوجد شيئا فشيئا فان ذلك
خارج عن الطاعات المعللة من لزوم مقارنة الشرط للمشروط واستحالة تأخره عنه فان كفينا بالاعتبار الحاصل من
فرض وجوده شئ متقدم فى عالم التقدير ولو فى المستقبل حسم مادة الاشكال وتخلص من الغسل والغسال فى نحو
الاجازة الكاشفة ونحوها **ثم قال** ومن هذا القبيل كل واجب مطلق توقف وجوده على مقدمات مفقودة غير
حاصلة ثم يجب قبل وجود المقدمة ما شأيحاد الفعل فيه بحيث يمكن ايجاده فيه والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا
مطلقا او التكليف بما لا يطاق **قلت** والظاهر انه اشتباه وكيف يكون ذلك من الواجب المعلق مع عدم كون الوجوب
معلقا على تقدير وجودها لان الواجب المطلق اذا كان مقدمته مفقودة فهو واجب مخير مطلقا ولو على تقدير عدم
وجود المقدمة وهذا هو الفارق بين المعلق والمخير فان المخير ما لا يتوقف وجوبه على وجود المقدمة ذاته على تقدير
والمعلق ما توقف وجوبه على تقدير وجودها كما ان المشروط موقوف على وجودها والا لزم احد الطلب على ارادة الامور
ولغيابه وعدم استحقاق العقاب على تركها اختيارا كما هو كذلك فى المعلق وهو ضروري الفساد كما لا يخفى
الحاصل ان مصلحة الامر لو كانت غير موقوفة على وجودها مع عدم علم بعضل ان يكون موقوفا على تقدير وجوده لا
حقيقة التوقف عليه يرجع الى كون مصلحة الامر بالفعل موقوفة على مشية المامور وارادته وقد مر ضعفه
لان طلب الشئ بشرط مشية المطلوب منه طلب الحاصل عار عن فائدة الحث والبعث على المطلوب فاذا بطل توقف الطلب
على تقدير وجود المقدمة المقدورة فلا مانع من الامر بها مخيرا وتقديرا فاذا امكن الامر مخيرا واجبا لا يصح
ذكر العقاب على جميع التقادير بعد المقدمة المذكورة فاذا **ثم قال** واعلم انه كما يصح تعليق الوجوب على
تقدير وجود مقدمة غير مقدورة كذلك يصح تعليقه على وجود مقدمة مقدورة محرمة ويترتب على ذلك وجوب
الواجب اذا توقف على مقدمة محرمة سواء كانت مقدمة على الفعل كركوب الدابة المغصوبة للحج او مقارنة له على نحو
كستر الافخاذ اذا اشتغل بغيره او وجوده بذكا لاغتراف بالاناء المغصوب للوضوء مع الانحصار ثم قال ان الثمرة تظهر
فى شيئين **احدهما** جواز قصد الوجوب بالمقدمة العبادية قبل وجود المعلق عليه اذا علم انه سيوجد كالغسل
قبل الفجر فى ليلة رمضان **ثانيهما** صحة الصلوة والوضوء فى المسئلتين انتهى ملخصا ما افاده اصلا وفرعا
فى المقام ولنا على كل بحث وكلام **فنقول** ان الاصل الذى استمر عليه سيد بلده اسبوعا انما نذعن به مقيدا
اما اولا فلان الملحوظ فى تقسيم الواجب الى ما مر المذكور والاقسام الاخر وغيرها مما ذكروه فى ابواب متفرقة
كالموسع والمضيق والتعيينى والتخييرى والكفائى والعينى وغير ذلك انما هو حال اللب والمعنى الموجود فى ضمن الامر

ودون اللفظ وما يجري مجراه من الكواشف عما في ضميره وقلت الطلب بمعناه حسبما عرفت سابقا البتة بلا التفات الى التعلق بل مرجع الاطلاق والاشتراط هي المصلحة الباعثة عليه فيكون الوجوب المطلق ما كانت المصلحة الداعية اليه مطلقة بمعنى موجودة غير موقوفة على امر غير حاصل والمشروط ما كان المصلحة الداعية اليه موقوفة على امر غير حاصل وحينئذ لا يكاد يعقل الواسطة بين المطلق والمشروط فان حال الفعل لا يخرج عن احد الامرين فاما ان يكون ذا مصلحة ملزمة فالطلب المتعلق به حينئذ غير موقوف على شئ واما ان يكون ذا مصلحة معلقة على حصول امر غير حاصل فالطلب المتعلق به حينئذ مشروط فلا واسطة بين الامرين وبعبارة اخرى ان الطلب حسبما حققنا سابقا وهو مختار هذا الفاضل ليس الا الارادة وهي كيفية نفسانية غير قابلة للاشتراط والتعليق ولذلك التجأنا الى ارجاع قيود الطلب الى المصلحة الباعثة عليه وقلنا ان المصلحة ان كانت موجودة حال الخطاب غير موقوفة على امر غير حاصل فالطلب المنبعث منها مطلق وان كانت موقوفة على امر غير حاصل غير موجودة حال الخطاب فالطلب المنبعث منها مشروط فكيف يعقل هنا فرض اخر ليكون قسما ثالثا يسمى بالمعلق هذا باعتبار اللب واما باعتبار ظاهر الخطاب واللفظ الكاشف عنه فلا غبرة باختلاف فربما يقتضي القواعد العربية ما يفرق بين المشروط والمعلق نظرا الى ان العقد في الاول قيد للطلب الثابت قبله المطلوب فان قال الامر ان فعل كذا فان دخلت كذا فهو معلق وان قال ان دخلت كذا فافعل كذا فهو مشروط مما لا يجدي شيئا اذ لا فرق بينهما الا بحسب العبارة وهو قليل الاعتبار به في الاحكام العقلية فلا وجه لاختلافهما في اقتضاء وجوب المقدمة وعدمه وكذا في سائر الاحكام العقلية بعد عدم تعقل الفرق بينهما في الطلب المنكشف منهما حسبما عرفت ولعمري ان اكثار الكلام وغاية النقض والابرام في هذا المقام لا يرفع به عوائق الظلام عن وجه المرام واذ قد بلغنا الى هذا المقام فلنشر الى بعض ما يتفرع على ما ذكرنا من الاحكام فنقول **اما اولا** فلان الاكتفاء بالشرط المتأخر في ثبوت الحكم الشرعي في الماضي لو صح انما يصح عند القائل بالكشف التام دون القائل بالنقل المحض وقد تقدم ان الحكم الواقعي كما هو كذلك في الشروط المتأخرة الواردة في الشرع حسبما مر الاشارة اليها لا تدع للمالك مثلا مدخلية في سببية البيع للنقل فلا عبرة في الاكتفاء بوجوده التقديري عما لو كان اصل وجوده لا مدخلية له في الحكم الشرعي فما كان هو بعينه في هذا الاصل فكيف يكون تقدير وجوده شرطا مع كون التقدير بمعزل من وجوده. **فان قلت** هذا استبعاد محض وقد الله لا بهذا بالعقول ولا بهذه الاستبعادات وكما يثبت الاستحسانات فلم لا يجوز ان يكون وجود الشئ غير مؤثر شرعا في الحكم ويكون تقديره مؤثرا **قلت** نعم الا ان لكل مراتب نوعا ولكل حق حقيقة والذي من التسليم والقنطاس المستقيم لا يحمل هذه الاثقال الوهمية الباطلة كما لا يخفى على كل ذي فؤاد عاطلة وبالجملة لا سبيل الى نفي الاشتراط مع توقف الفعل الخارجي على امر غير مقدور وكما يعقل ثبوت الوجوب قبل وجود الفعل لان وجوده التقديري كذلك يعقل الفعل الموقوف عليه مقدورا حتى يكون قابلا للتكليف المشروط بالحسن والقبح العقليين نعم يجوز ان يكون في غير المقدور بعض المصالح والخواص الذاتية المترتب عليه من دون تكليف الا ان مناط التكليف ومداره على شئ اخر لا يوجد في غير المقدور وبالجملة فان **قلت** يكفينا في الحكم الشروط المتأخرة المشار اليها والنوع اخص من الامكان ولا معنى له عند العقل سوى ما ذكر من شرطية التقدير والاعتبار والمنتزع من وجودها المتأخر **قلت اولا** عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود لعل الشرط الواقعي عند الشارع امر مغاير للمشروط يكشف عنه وجودها المتأخر وثانيا انا وجدنا في الشرع مواردا يدل فيها الاشتراط فانكان للمتصرف في الشرط والمشروط وفيها مسرح ومجال لان يجعل بتغيير العقل الماضي باستحالة تأخر الشرط عن المشروط وان لم يكن مسرح للمتصرف في شئ منهما كشف عما ذكرنا قطعا وذلك كشفا قطعيا بان الذي سماه الشارع شرطا ليس بشرط بل الشرط امر سابق مقارن للحكم الشرعي مكشوف بوجوده ما جعل شرطا متأخرا فالادلة دالة على ما ذكرناه من ارجاع الشرط الى الاعتبار الذي لا اعتبار له عند اولي الابصار كما يتضح عنه بطلان ما في اجابة الفضولي بالاجازة فلو كان لها اعتبار كما اعتبر ها هنا لدخلت الكلام ولم ينقطع ابدا وقوله من الاضطراب العظيم والجدال الجسيم **وثالثا** ان شيئا من الموارد المذكورة ليس لنا فيها بالشرط المتأخر الذي يقتضي البحث والتفتيش في توجيه الشارع بالتأخر حتى يكون الى ذلك بوسيلة السبيل **اما الزكوة** فلامكان كونها قابلة لان تكون زكوة معجلة كالفطرة التي تخرج قبل هلال الشوال عند جماعة من الاصحاب حيث يجوز تقديمها بالزكوة المعجلة

وجعل السبيل اليه

جعلة

صحيفتنا

فى ان وجوب الشئ هل يقتضى تمامه بدونه ام لا

وحفظها كونها فلا يسقط بالعفو مثل تقديم غسل الجمعة يوم الخميس فلا ينافيه ضد كونها زكوة بناء على خروجها
عن حقيقة الزكوة نظرا الى عدم تحقق شرطها الذى هو بقاء النصاب الى اخر الحول فيجب ان يقصد بها القدر المطلق من
الزكوة لجواز كونها زكوة مستحبة اذ هو على تقدير واجب مستحبة لانى يعلمها بعد الحول فمن زكوة واجبة والتى يعلمها
فى اوائل الهلال فمن زكوة مستحبة يسقط بها الفرض على تقدير حصول شرطه ويمكن ان يجاب بانها تجب عند هلال ثانى
عشر ويوسعا ينضوى بحلول هلال ثالث عشره يسقط عليه بركاة الفطرة فانها تجب بهلال الشوال وينضوى بعدادا نها الى ان
تتقرر عليه بانه قبل حلول الحول لم يخرج من تركته ولو كانت واجبة فى اوائل الشهر لوجب اخراجها من التركة لان الزكوة
تحسب عندهم من الدين ولذا لو كان مات بعد هلال الشوال ولو بلحظة خرجت من التركة ويمكن دفعه بان الاستقرار حكم شرعى
اخروى يقتصر الوجوب مبنى على دليل شرعى ولم يثبت هنا ذلك ولم يثبت هنا **واما الاجارة** فمعنى شرطيتها كما مر
بالتحقيق الثانى فى جامع المقاصد هو توقف العلم بصيرورة العقد المتأخر فيما مضى فى التأثير عليها لانها معتبرة فى تأثير
التسبيب فيما مضى فالعقد بنفسه سبب تام لا يتوقف تأثيره على الاجازة وانما اعتبرت لكونها كاشفة عن الرضاء الذى هو
الاجازة الآتية فالمعتبر فيما مضى فى العقد هو الرضاء وطيب النفس الحاصل حال العقد ولكن العلم به موقوف على تحقق
الاجازة فهى كاشفة عن تحقق ذلك وان العقد بها **فان قلت** ان الرضاء المعتبر فى العقد انما هو الرضاء الفعلى وهو
انما يحدث بحدوث الاجازة دفع فعود الاشكال **قلت** انا نمنع اعتبار الرضاء الفعلى خاصة بل يكفى فى مصحح العاقد
الرضاء التقديرى الشأنى بان تقول الاذن المستفاد من شاهد الحال الموجود فى حال الحضور والغيبة والنوم واليقظة وفى
جميع الاحوال حتى فى حال الغفلة وحقيقة ذلك الرضاء على تقدير الاطلاع على حقيقة الحال ومثله موجود حال العقد
للغاصب لو اطلع المالك على حقيقة الحال لرضى به والاجازة يكشف ذلك ويدل عليه صحة قوله فضولة تجارة عن
تراض فولد مع لاجهل المالك بحاله الا بطيب نفسه فان الرضاء وطيب النفس اعم من ان يكونا فعليين او شأنيين بل
عليه مدار جميع الاوساط الفعليين كالحب والبغض والايمان والكفر فانها مدار على ملكاتها وتقريرها بها فخبث
القلب بحيث لو انفتح واستشرف لاذن من لا يجوز دخول المتصدق فى داره صدقة ولو نهاه بزعم العداوة فان المعتبر
بالرضاء الشأنى هو ذين الفعلى المفروض انتفاؤه حاصل للمتصدق **فان قلت** فعلى ما ذكرت لزم القول بصحة العقد
مع العلم بالرضا فى الابتداء من غير اذن او توكيل **قلت اولا** لا مانع عن القول بذلك لعموم الادلة كما صرح به
شيخنا العلامة طاب ثراه **وثانيا** انه يحتمل ان يكون صحة العقد عند الشارع شرطا خر غير الرضاء لكنه قد يتخلف
عنه وقد يجامعه كالكاشف عن صورة الاجماع الاذن او التوكيل او الاجازة اللاحقة **والحاصل** ان مقتضى الادلة
كفاية الرضاء وطيب النفس فى صحة العقد من غير اعتبار الكاشف فان ثبت بقاء سابقا الى حال وجب الحكم بانه
شرط اخر كاشف الاذن سابقا والاجازة لاحقا محافظة للقواعد العقلية القاضية باستحالة الشرط المتأخر وقد مر
البحث فى محله والغرض هنا الاشارة الى التفصى عن مورد النقض اجمالا **فان قلت** مقتضى ما ذكرت قابلية الاجازة
بعد الرد ايضا اذ لا مناقشة بينه وبين الكشف عن الرضاء التقديرى فيكون العقد حين وجوده واجدا لما يعتبر فيه من
الرضاء ويكون الرد مبنيا على عدم الاحاطة بمصالح الامضاء حين الرد **قلت اولا** لا بأس بالالتزام بذلك فان
عمومات الفضولى قاضية بتأثير الاجازة من بعد الرد **وثانيا** نقول ان الرد موجب لزوال ارتباط العقد بالمالك
كما يوجبه تخلل جملة من الموانع بين الايجاب والقبول فان بطل العقد بتخلل الرد بينه وبين الاجازة لم يكن الرضا المتكشف
من الاجازة الواقعة بعد الرد مفيدا **واما بقاء القدرة** الى اخر العمل فليست من الشرط المتأخر كما ان ارتباط العقد بالمالك
كيف والزمن المتأخر ظرف للعقد وهو الجزء الاخير من العقد فانها حاصلة فى الزمن الاول قبل الشروع فى العمل وطرو
العجز يكشف عن عدمها امتامع عدة الطرق فليست هى مما يحدث شيئا فشيئا بان يكون القدرة على كل جزء حاصلة
قبل ذلك الجزء فان هذا فى الجزء الاول من حيث كون القدرة عليه موجودة قبل العمل وهذا واضح بادنى تأمل فلا تغفل
ممن جعلها من باب الشرط المتأخر **واما خلو المرأة عن الحيض** فى اجزاء النهار فهو كاشف عن وجود مقتضى الامر بالصوم
فى اول النهار كما ان طرو الحيض كاشف عن عدمه المقتضى للابطال فان الشرط المتأخر **والحاصل** ان الشرط المتأخر
مستحيل غير معقول ومورد النقض ليس شيئا منها نصا فيه حتى يفتح به هذا الباب ويستخرج منه قاعدة جديدة

وبهذا يسقط ما يقال ان الامر بالوضوء مع الاغتراف بالاناء المغصوب مقدمة للواجب المضيق وهو الصلاة فيكون واجبا مضيقا ثم على فرض تسليم الاصل نقول ان المذكور انما هو مقدمة الوضوء من الاناء المغصوب المضيق وهو الواجب الغير الاهم اذا عصى وترك الاشتغال بالاهم كالوترك ازالة النجاسة عن المسجد واشتغل بالصلوة اياها فانا سنتكلم ان شاء الله تعالى بما هو الدليل على بطلان الاثر على الاطلاق والذي يدل على المذهب المختار ان ما دل على عدم وجوب الواجب عند حرمة المقدمة المنحصرة هو تكليف المحال الممتنع وقوعه بالعقل والسمع فلا يصلح انما يلزم من ذلك ان لو كلف بالواجب على تقدير الاتيان بالمقدمة المحرمة وعدم ورد انما لو كلف به على تقدير الاتيان بها عاصيا فلا نسلم اطلاق الامر بجميع ما صدق التكليف بمقتضى ما لاحظ القاعدة المذكورة الى مطلوبية ذلك الحرام على تقدير حصوله ومطلوبية ذلك الواجب على تقدير حصوله اذ ليس هذا الا تكليفا بالمحال على تقدير حصوله **اقول** ان اراد من امتناع وجوب الوضوء على تقدير عدم الاغتراف امتناع حال عدم الاغتراف لا بشرط عدم الاغتراف فهو بديهي البطلان لان الامر بالفعل حال عدم حصول مقدمة الفعل ليس تكليفا بما لا يطاق كما لا يخفى وان اراد امتناع حال عدم الاغتراف بشرط عدم الاغتراف فهو مسلم الا ان لا نسلم ان يكون وجوبه على تقدير الاغتراف ايضا مشروطا بالاغتراف ومقتضى ذلك بطلان الوضوء بعد الامر بقبل الاغتراف **وثانيا** ان التكليف به على تقدير الاغتراف ايضا تكليف بما لا يطاق فان النهي عن الاغتراف بان بحال قبل الاشتغال به لانه فعل مقدور ويجزم عدم العصيان لا محالة لا يوجب سقوط النهي كما اعترف به ومع بقائه فالامر بالوضوء مع توقفه على الاغتراف المنهي عنه تكليف بما لا يطاق ضرورة ان المانع الشرعي كالمانع العقلي وهذا واضح **وثالثا** ان الامر بالوضوء مسلم لاجماع الامر والنهي لان الاغتراف مامور به لكونه مقدمة للوضوء ومنهي عنه لانه تصرف في مال الغير فاجتمع الامر والنهي الاصلي في موضوع واحد شخصي وهو ممتنع عند الكل حتى عند المجوزين لاجتماع الامر والنهي لان الاجتماع هناك انما هو بسوء اختيار المكلف والجواز انما هو لكون متعلق الامر والنهي مطلقا وكليا بين كونهما اصليين او تبعيين او مختلفين حسبما بين في محله فراجع وقد منع عن ذلك اخوه في الحاشية فراجع قال ان الشرط لم يكن موضحا عن المشروط كما في الاجارة على العمل وبقاء النصاب الى اخر الحول ولم يكن مقارنا له ورتب على الشرط الفاء من قوله الوضوء بالاغتراف من الاناء المغصوب مضر فالواجب المامور به **ثم** النهي التحريمي عن الاغتراف وفعل الضد ينقسم منه بما حاصله ان المقدمة الوجودية انما يكون واجبا اذا لم تكن مقدمة للوجوب ايضا فانها اذا كانت مقدمة للوجود والوجوب معا فلا يجب بالاتفاق وبيانه ان عدم وجوب مقدمة الوجوب انما هو لاجل عدم المقتضي لوجوبها اذ المقتضي لوجوبها ليس الا وجوب ذيها وقبل حصول مقدمة الوجوب لا مقتضي لوجوب ذيها لكن لو فرض له مقتضي الوجوب نفسيا او غيريا فلا مانع حينئذ لوجوب مقدمة الوجوب وهذا لا ينافي وجود مقتضي اخر ليس معنى عدم وجوب مقدمة الوجوب ان هناك ما يقتضي عدم وجوبها حتى يقال ورد على الوجوب شيء من المقتضيات وارتفع بين عدم المقتضي ومقتضي العدم والذي يمنع ذلك هو مقدمة الوجوب فمن مقدمة الوجوب هو الاقل دون الشارع فاذا قضايا باب الشرط المتاخر وجواز اشتراط وجوب الواجب بشرط متاخر عن الوجوب مقدم على الواجب ومقارنا لحصول المقتضي لوجوب مقدمة الوجوب بها لان وجوب الواجب كما ينفك عن وجوب المقدمة مرة وانما لا ينفك مقدمة الوجوب بالوجوب ابدا فوقت وجوب الواجب على شرط غير حاصل وبجواز الشرط المتاخر والاكتفاء بتقدير وجوده مرجع الى حصول شرط الوجوب قبل وجوده وهو التقدير بالعلم بوجوده المتاخر فاذا قلنا ان الامر بالوضوء ليس مشروطا بوجود الاغتراف بل بتقدير وجوده المتحقق قبل وجوده لزم وجوب جميع مقدماته ومنها الاغتراف ولا ينافي ذلك كونه شرطا للوجوب بالمعنى المذكور ويلزم اجتماع الامر بالمقدمة والنهي النفسي ولا محيص عن ذلك وهذا مستحيل حتى على القول باجتماع الامر والنهي المامور به وذلك يقتضي من ذلك بانه المكلف لما كان موجدا للاغتراف من عنده مع علمه بتعلق الامر المقدمي لان من شرط الامر بشيء ان لا يكون المامور به موجدا له بداعي نفسه والا لزم تحصيل الحاصل اذ الغرض من الامر بعث المامور على ايجاده ومع كونه موجدا من قبل نفسه لم يتحقق من الامر بعث على ايجاده بل يكون من باب التاكيد الخارج من الامر التحصيلي ويتاتى وجوب المقدمة لا بحتاج الى ما ذكر غيرنا على الامر بها لانه من لوازم وجوب ذيها من شانها الوجوب بمجرد تعلق الامر المتعلق بذيها حتى لو اراد الامر ان لا يامر بالمقدمة لم يستطع حسبما سنشرح له في محله ان شاء الله **وكيف كان** فلو لم يتحقق الوضوء مع الاغتراف بالاناء المغصوب المضيق واضح الفساد لان

حولها کما تعلم وامّا معتمد الصدقة لامرها بها سهل ردّه بلزوم منها سوی اجتماع الامر النفسی والنهی الغیری فی الصلاة
وهذا لا اذا لم نقل واجبة فی نفسها ومحرمة لغیرها وهو الاذا لم نقل بامرها فوجه مبنی علی مسئلة اجتماع الامر والنهی
وقد یفصّل بما ذکاب التبیین الامر وغیره کما صرح به بعض الاساطین قائلا بانه ذی مانع من ان یقول الآمر اطلع اذا
عصیتنی فکذا فعل کذا وبه یصح الامر بالضدین وان واحد کما فی الجهر والاخفات والقصر والاتمام فی حق الجاهل
فان الامر بالجهر والاخفات مثلا غیر معقول الا علی ترجیح المذکور فاذا جاز الامر بالضدین معا فی آن واحد علی الترتیب المذکور
لزم القول بمعتمد الصدقة بطریق اولی لان الجمع بین الضدین فی التکلیف هناک آمری وفی الصدقة مامور به وقد ان الامر بالشیء
ولو علی نحو الترتیب غیر معقول ومثالنا الجهر والاخفات والقصر والاتمام لا یتمان بذلک وحالها فالا لکان حال
الاطراف من الاباحة المعصور بها من لزوم التکلیف بالمحال فلا بد فیها من التصرف ببعض وجوهها
اخری مذکورة فی محلها فالاولی بناء معتمد الصدقة علی ما هو المحقق فیها اجتماع الامر والنهی فیما ان المقدمة مع وجوب الصلاة
عن ذی المقدمة لیست بواجبة وهو ظاهر العلامة فی مسئلة النهی عن الضد فان له منظورا فیها فانا سنحرره کما سنشیر الیه
ومنها ای من تقسیمها الواجب الی ما هو واجب فی نفسه وتبعی فی غیره وجوه واقوال احدها ان الاصلی ما فهم وجوبه
بخطاب مستقل والتبعی ما فهم تبعا لخطاب غیره ثانیها ان الاصلی ما کان وجوبه مستفادا من غیر تابع لوجوب غیره والتبعی
ما کان وجوبه تابعا لوجوب غیره والتغایر بین متعاکسان فان العبرة فی الاول باستقلال الاستفادة ولو کان المستفاد
تبعیا وفی الثانی باستقلال المستفاد وان کانت الاستفادة بتبعیة وجوب المستفاد من المفهوم اصلی اذا کان مستقلا
فی ذاته حتی علی الاول ووجوب المقدمة مستفادة من خطاب مستقل اصلی علی الاول وتبعی علی الثانی
ثالثها ان الاصلی ما استفید من خطاب مستقل وکان مقصودا بالافادة بحسب فهم العرف من خطاب غیره وهو ظاهر
بعض المحققین فی الحاشیة قال بعد ان فسر الاصلی بما تقدم الخطاب لاصالة الاقبال والظاهر ان اللوازم المقصودة بالافادة
فی الخطاب بحسب فهم العرف کالمعنی فی مفهوم الموافقة والظاهر عدم الفرق الا فیما فی حکم الخطاب بانه الاصلیة لاندراجها
فی الدلیل اللفظی وان لم یکن علی سبیل المطابقة انتهی وفیه ان ظاهر هذا یکون المدار فیما الاصلیة علی هذا الامر المذکور بین اذ لو کان لم
یکن لالحاق المفاهیم بالاصلی معنا محصل الا الالحاق الموضوعی غیر منصور فی المقام لان دلالة الخطاب المستقل کالتابع المطابقة
ودلالة المفاهیم کالافتضاء ودلالة الالتزام بیّنة بکیف تکون داخلة فی موضوع ما یستفاد من الخطاب بالاصلی واما الالحاق الحکمی
بان یکون المفاهیم ونحوها مجعولا منها من الالتزامات العرفیة خارجة عن الخطاب المستقل ومعتبرة فی الحکم فهو وان کان
معقولا الا انه مبنی علی ثبوت حکم شرعی وعرفی وعقلائی مخصوص المطابقة لم یکن لغیرها من الدلالات حتی یلحق بها بعض
الالتزامات التی بیننا وبینهم العرف وهو باطل اذ لیس الامر کذلک فان الدلالات الثلث کلها معتبرة عند کل واحد وهو بین
فرق بین الالتزامات الخفیة والجلیة حتی یکون منها غیر بین محتاجا الی تنبیه مقدمات غیر یسیرة وبعیدة وخفیا ما بین الغیر
ملکنة منتظمة فمن کالمطابقة بمعتبرة فی الالحاق الذی ذکره لانهم لا یعاملون مع الوجوب الاصلی عبادة معاملتهم
من الخطاب المستقل وما یستفاد من الالتزامات العرفیة فهو ملحق به فی عدّ الحدود وهو الوجوب الاصلی علی ما یحتمل ما ذکره
من الاکتفاء فی الوجوب الاصلی باحد الامرین من الخطاب المنطوق والالتزام العرفی فالمراد بالالحاق الحکمی لکن الباب
الی الحدود دون الحدود وبینهما من الفرق ما لا یخفی رابعها ان الاصلی ما قصده المتکلم من اللفظ سواء کان بخطاب مستقل
او بخطاب غیره فالمدار علی قصد المتکلم لا علی الاستفادة ولا علی الظهور العرفی وبه صرح المحقق القمی
خامسها ما عن اسناد الکفایة من تفسیر التبعی بما کان جامعا لامور المذکورة فهو ما کان وجوبه استفادیا
تابعیا لغیره ولم یکن مقصودا بالافادة ابدا فلو کان الامر منطوقا الی المخدوم وقصد وجوبها کان اصلیا مستقلا عما کان
لخطاب او کان مستفادا من الخطاب بفهم العرف وعلی هذا ینحصر التبعی فی الوجوب المعلولی الذی لم یکن منظورا للآمر
وکل من هذه الوجوه وجیه کان الاختلاف فی الحدود تارة یکون لاختلاف الانظار فی التحدید بعد الاتفاق علی حقیقة
الحدود کاختلافهم فی تعریف العلوم او فی تعریف المعدودة تارة لغیر ذلک کاختلافهم فی حقائق الحدود بل کاختلافنا انظارهم فی الحدود
بین صحیح وسقیم من حیث اختلاف الحدود طردا وعکسا وجمعا لابد للناظر من اختیار بعض الحدود والتمسک لصحیح طرده وعکسه
او اختیار حد اخر وتسلیم اداء لوظیفة العلم ومحاولة لطریقة التحقیق وجودة النظر من غیر التفات الی ما هنالک وهذا انما یکون اذا کان

وهو کاشف الغطاء وسنبینه ان شاء الله تعالی
لکن الاقوی ما ذهب الیه المحقق القمی من
ان الاصلی ما قصد بالخطاب بالاستقلال
وان التابع ما قصد بالتبعیة
فی قصد المتکلم
الاصلی والتبعی

في تقسيم الواجب الى النفسي والغيري

الى امر معنا واحدا عرفا واصطلاحا ولئن سلم يكون لاختلاف الاعتبار في الحدود دائما يكون ذلك اذا لم يكن له معنا اصطلاحيا مسلما فلكل احد ان يحده بما يراه مناسبا للرسم من الواضع عند ثبوت اصطلاح اتفاقي للقوم في الوجوب الاصلي والتبعي وانما نقصد بهذا التقسيم مقدمة لبيان حال وجوب المقدمة فلا ضير في تقسيم الاصلي باحد هذه الوجوه لما فيه من المناسبة الظاهرة الواضحة وان كان بعضها اشد مناسبة واكد اصالة من الاخر وعند ان ملاحظة اللب المعنى في القسم اولى من ملاحظة اللفظ والقالب فلو فسر الاصلي بما كان وجوبه سببا لغيره تابعا لوجوب غيره علم سواء استفيد بخطاب مستقل ام لا اولى وانسب غاية الامر بطلان ما يلزم هذا التقسيم للتقسيم الى النفسي والغيري ولا غائلة فيه مع انه غير مسلم لان بعض المناسبين النفسي والغيري بما يقابل الاصلي والتبعي بالمعنى المذكور كما ستعرف وكيف كان فالوجوب المقدمي يبتني على جميع المناسبين اذا كان مقصودا ومنظورا للآمر حقيقة لانه من اصلي بعض المناسبين **وينقسم الواجب** باعتبار بلاحظ الدواعي والاغراض الباعثة على الخطاب انقساما **ثنائيا** الى نفسي وغيري وعرف الاول بما كان مطلوبا للغير اي لغير الواجب الثاني بما كان مطلوبا للغير اي لغير الواجب والمراد بالغير ليس هو مطلق الغير بل خصوص من الافعال فلا بد ان يكون الغير الذي علل به وجوب الواجب من سنخ الافعال والا لزم الخلف اذ الواجب الغيري لا ان ايجاب الشيء لا يكون لا لغرض وفائدة مترتبة في الدنيا والاخرة خصوصا على مذهب العدلية من كون التكليف لطفا من الله تعالى وانما اطلقوا ولم يقيدوا بذلك تعلقا لوضوح الحال وهذا تعريف صادق على الواجب المشروط الكوني ايضا واجب الغير وان كان صحيح غير واحد بانه عند القوم معتد من الواجب النفسي وان اريد كونه مغايرا في اللب والمعنى فهو واضح البطلان ولا يقول به احد وان اريد ان ترى اصطلاحهم على تسميته بالواجب النفسي فهو غير معلوم بل المعلوم على ما يقتضيه ظاهر الحدين خلافه فلا فائدة في ذلك بعد تسليم كونه مساويا في المعنى **وتسلم** ان التعريف المذكور لا يتم الا بتسليم كون ماهية الغير لا لشيء غاية لشيء فالواجب اذا لم يحصل غيره ووجوده الا بايصال الغير وبينهما تراخ اذ على الاقل يكون معروض الوجوب الغير بعنوان المقدمية مع قطع النظر عن هذا الايصال وعلى الثاني يكون معروض المقدمية الموصلة خاصة لكان المراد بلام الغاية الحيثية التقييدية ولو كان الحيثية فعليلية كان معروض الوجوب بعد ذات المقدمة الاخص من عنوان الموصلة لان العلة لا يمكن ان يكون من شؤون المعلول والمطلوب هو الاول فالغاية هي حصول الغير ووجوده في الخارج ايجابا للمكلف لا دون الايصال والتوصل كما توهم بعض المتاخرين ربما في شرح المقام صعد وانحدر وسيأتي ما فيه ثم انه بقي هنا مسلك اخر في تفسير التعريف المذكور اولى واظهر وهو ان يجعل اللام سببية بمعنى الباء وعليه فيكون الغيري ما كان وجوبه بالغير اي مسببا من وجوب الغير والنفسي ما كان بنفسه اي غير مسبب عن وجوب غيره سواء كان لاجل غيره فالواجب النفسي حينئذ ثلاثة **احدها** ما كان واجبا بنفسه **والثاني** ما كان واجبا بنفس لغيره فالتهيئي مندرج حينئذ في النفسي بما ذكر على ما سيأتي تعريف الفرق بين التعريف بهذا النفسي وبين التقسيم الاول بامور **الاول** ان التعريف على هذا تعريف بالحدود يعرف بحقيقة النفسي والغيري وعلى الاول تعريف بالرسم لان معرفة هذا الشيء ليست معرفة لكنهه وحقيقته **الثاني** ان الواجب التهيئي داخل في حد الغيري على الاول دون حد النفسي على الثاني **والثالث** ان التعريف بالوجه الاول بطرد البراءة عما وقع الشك في اعتباره وصفا للواجب في المقدمة حسبما عرفت من الاحكام لان الشك يطرد على التعريف الثاني كما لا يخفى **والرابع** ان الوجوب الغيري لا يستفاد من الخطاب المستقل على الثاني بل قد لا يرد خطاب مستقل بوجوب مقدمة فضلا عن ترتب حكم العقل وكذا على الاول وكيف كان فهنا امور **تنبيه الاول** في اسباب الاصل بيان ان الاصل في الواجب بعد ثبوت وجوبه هو ان يكون نفسيا او غيريا حتى يكون هو المرجع عند دوران الامر بينهما كالصلوة والطواف فان في كونها شرط الصحة الطواف واجبا بنفسه اشكال وكوجوبه بما عدا الامام في الجماعة الواجبة لتحمل شرط الصحة الايتمام واجبه مستقل وقد يعد من امثلة المقام وجوب غسل مس الميت وليس في محله فان وجوب النفسي ثابت جزما والشك انما هو في وجوب الغيري بما يترتب عليه كالوضوء في وجوب الغيري بما يترتب خارج عن صورة التذكر وكذا غسل الجنابة فان وجوب الغيري ثابت دائما الشك في وجوب النفسي فقد بان ان وجوب الايتمام ايضا كذلك فالمناقشة كلام في وجوب النفسي وانما الشك في توقف صحة الايتمام عليها وكيفما كان فقطع الكلام في المقام انما هو في الاصل اللفظي واخر في الاصل العملي فهنا مقامان **المقام الاول** في بيان الاصل اللفظي **فنقول** لا اشكال في ان ظاهر

يقتضي ان يكون نفسيا وانما الاشكال بل الخلاف في منشأ الظهور فهل هو وضع التعبد وما يجري مجراها لخصوص الوجوب النفسي او كاطلاقها فالاول هو الذي ادعاه الحكماء وعدم التعبد نظير ما مر في الوجوب المطلق والمشروط ونعرف عدم تعبدية الحال هنا بالمقايسة الى ما قررناه هنا لكن نحرف من غير زيادة ونقصان الآن ظهورها في النفسي فلعدم استناده الى شيء آخر غير الوجوه المشار اليها وهو ما ذكره بعض المحققين حيث قال ان ذلك هو المنشأ عرفا من الاطلاق فان ظاهر الامر بشيء ان يكون ذلك الشيء هو المطلوب عند الآمر حتى يقوم دليل على خلافه كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فان المتبع الا ان يظهر من المقام كون الطلب المتعلق به من جهة حصول مطلوب آخر بحيث يرجع ذلك على الظهور المذكور او يحكم بمقتضى الشائع الاول ويوقف بينهما على الثاني انتهى كلامه ونقدم بوجه ذلك بان هذا الظهور مثل ظهور الامر الشرعي دون الارشادي وظهوره في ارادة المأمور به دون الابتلاء والامتحان وغير ذلك من الاغراض الخارجة عن غرض الامثال فان جميع ذلك خروج عما يقتضيه الاصل في الخطاب فالاصل في الخطاب بحسب ان يكون المأمور به مطلوبا لنفسه لاجل حصول غيره وبيان مقايسة المقام بامور المذكورة غير واضحة وفرق واضح بين كون المقصود من الامر هو الارشاد او الامتحان وبين كون الفعل مطلوبا بالمطلوبية غير لمصلحة غيره فلا عرفية في كون الاول مخالفا بين للاصل في الخطاب دون الغيري بل المتجه استناد الظهور في النفسي الى اصالة الاطلاق لان الوجوب الغيري لما كان حصوله دائرا مدار وجود الغير فلا جرم يكون مشروطا بشرط وقد عرفت ان شرائط الطلب يرجع الى التعبد ويدل على ذلك ان فهم الوجوب الغيري يحتاج الى بيان زائد من اصل الخطاب فيحمل الخطاب المجرد عن البيان على الواجب النفسي فيتوجه الخطاب عن البيان فرينة على ارادة الوجوب النفسي فتامل جيدا **وكيف كان** فقد ذهب الى ما عدا من الاعلام كالشهيد بن والمحقق الكركي العلوي بظهور الامر في الواجب الغيري نظرا الى غلبة استعماله فيه بحيث يبلغ حد الظهور العرفي وربما قيل انه مجمل لا ظهور له في شيء منهما وقد يوجه دعوى الغلبة بانه ما من واجب الا وله اجزاء وشرائط كلها غيرية فتكل واجب نفسي واجبات غيرية متكثرة وفي غلبة اجل من ذلك وفيه **اولا** ان الوجه المذكور انما يتم في الواجبات المركبة عن اجزاء وشرائط شرعية اما غيرها فلا ضرورة في انتفاء الاوامر الغيرية فيها وهو اضعاف من الماهيات المخترعة واجزائها وشرائطها خصوصا اذا كان المتقن ظهور الامر الغيري في الغرض العام بحيث لا يخصص عرفا بالشارع وامره خاصة **وثانيا** ان ذلك انما يجدي اذا كان بيان الاجزاء والشرائط كلها بالاوامر الغيرية وهو ممنوع بل اكثر الاجزاء والشرائط للماهيات المخترعة ثابتة بالجعل الخبري كقوله لا صلوة الا بطهور وكصلوة الآبائي هذا الكتاب وكقوله لا تعيد ونحو ذلك وبيان بعضها بالامر الغيري كما هو محل على ثبوت الغلبة كما هو واضح **وثالثا** لو سلمنا جميع ذلك فمن الواضح ان غلبة الاستعمال لا توجب الظهور والاجمال على اختلافهم في ان الاصح الغيرية المفصلة او بمعنى الجامع المشكك بالغا ما بلغ بان يكون من مصاديقه ومع اتصال الغيرية لا مصاديق بين المجرد عنها كما لا يخفى **ورابعا** ان مطلق الغلبة لا توجب الاشراف والظهور بل لها حد معين وشيوع الاستعمال في الغيري الى ذلك الحد مشكل بل ممنوع **وخامسا** ان غلبة الاستعمال انما توجب المجاز والاجمال في المواد دون الهيئات التي لا تنفك عن الاستعمال الا ان المتكثر فيها الجامع لغلبة صالح لغرض الفعل والاجمال في سائر صفات الالفاظ على ما قدمنا تحقيق ذلك فراجع ومن ذهم ان غلبة استعمال الامر في الندب جعلته من المجازات الراجحة فراجع ارادته فليطلبه هناك **المقام الرابع** في الاصل العملي والكلام تارة في اصل العدم واخرى في اصل البراءة **اما اصل العدم** فقد صرح الفاضل التوني بان مقتضاه ان يكون غيريا لاستلزام عدم وجوب الغير فان قلت الاصل عدم ملاحظة مصلحة الغير فلنا بعارضه اصالة العدم ملاحظة مصلحة الغير بنفسه ثم **فان قلت** ملاحظة مصلحة الغير يحتاج الى ملاحظة الغير والاصل عدمها **قلنا** كذا حب النفس مع ان غايته اكثر بحكم الغلبة الاصل في احد الطرفين وهو عندنا غير معتبر هذا اذا لم يتحقق بعد وجوب الغير واما مع تحققه ولو لم يدخل بعد وقت فعل فمع الاستفادة من المطلق يقينا لا شبهة في اصالة النفسي لما تقدم انما كان لاصالة العدم تقييد وجوبه بحال وجوب الغير ومع تحقق وجوبه كما هو المفروض لا حاجة الى التقييد انتهى كلامه ورفع مغالطته **اولا** انا نادعي من الوجوب المنفي بالاصل حال عدم وجوب الغير مطلق الوجوب فهو يدعي بطلان ما فرض ثبوته في الجملة من غير فرق بين كونه غيريا او نفسيا وانا ندعي عدم وجوب النفسي فيه لانه لا يترتب عليه كونه غيريا الا على الاصل المثبت وهو بمعزل عن التحقيق كما حققناه في محله ومع ذلك فهو معارض باصالة عدم وجوب الغير كما تحكم شرعي مسبوق بالعدم ولا فرق في

ذلك بين حال وجوب الغير وحال عدمه وانما الفرق بينهما في تعلق الوجوب الفعلي وعدمه اما اصل الوجوب الشرعي المجعول عند جعل الاحكام فثابت قبل وجوب المكلف به فضلا عن قبل دخول الوقت فانا شككنا في شيء من الاحكام وقضاء باصل العدم اي استصحاب العدم الازلي **فان قلت** ان الوجوب الغيري كما تم لوجوب الغير حادث بحدوثه فلا عبرة بهذا المعنى لاجراء الاصل فيه بل لا بد من ملاحظة حال الملزوم والمتبع هو ما يقتضيه الاصل فيه وقد تم الآن فلا اصل له طرف الغيري وح يتجه اصالة العدم الوجوب النفسي سليما عن المعارض ومقتضاه ان يكون غيريا **قلت** نعم لو كان الاصل له طرف الملزوم جاريا فلا جدوى لاجراء الاصل في اللازم بل لا يجري اصلا لان الاصل الجاري في الملزوم يوجب زوال الشك عن اللازم ايضا فليس هو بمجعول مستقل بل هو مجعول بجعل ملزومه بجعل واحد فالوجود مترتب عليه ظهرا وهذا هو السر في تقديم الاصل المزيل على المزال وانكان لنا في الحلاة بحث تكلا لعلنا نذكره واما مع عدم جريان الاصل في الملزوم فلا مانع من اجرائه في اللازم لان الشك الذي هو موضوع الاصل بان يجاله فيجري فيه الاصل وح فلا بد من ملاحظة حال الملزوم فانا مكن اجراء الاصل فيه سليما عن المعارض كان هو المتبع وكالنفس الى اللازم والا فلا مانع من اجراء الاصل في اللازم وفي المقام لما كان الاصل في الملزوم وهو الغير معارضا عليه لان اصالة العدم وجوب الغير معتبرا بما يشك اعتباره فيه معارض باصالة العدم وجوب المطلق مثلا اذا شككنا في ان الوضوء واجب لغيره او للصلوة فاصالة العدم وجوبها مع الوضوء الذي يلزم من وجوب الوضوء عند عدم معارض باصالة العدم وجوب مطلق الصلوة للعلم الاجمالي باصل وجوبها وقد مر ان التعلق بالمطلق والمقيد ح فلا مانع من اجراء الاصل في الوجوب الغيري بلا معارض واما اصالة العدم الوجوب النفسي سليما عن المعارض **فان قلت** اما اصالة العدم الوجوب الغير موافق لاصالة العدم الوجوب المقيد وسابقا نظير بسقوط لم نحكم بسقوط اصالة العدم المقيد بسبب المعارضة فكذلك يسقط ما يوافقها من الاصول لان تعدد الاصول غير معتبر فعند تعارض الاصول ح يبقى اصالة العدم الوجوب النفسي سليما عن المعارض **قلت** اولا ان تعدد الاصول انما لا يجدي اذا كانت الاصول له مرتبة واحدة اما اذا كانت في مرتبتين بان كان مجرى احدها بعد مجرى الاخر كما في اللازم والملزوم فليس الاصل الجاري في الملزوم طرف المعارضة الاصل الجاري في اللازم فاصالة العدم الوجوب الغير لا يسقط بسقوط اصالة العدم وجوب المقيد كما انه لا يجري عند جريانه فلا وجه لما شتكنا في معارضة اصالة العدم المطلق الموافق مرتبة ملزوم الوجوب الغيري **وثانيا** ان هذا معارض بالمثل لان اصالة العدم الوجوب النفسي ايضا موافق لاحد الاصلين المذكورين وهما اصالة العدم وجوب المطلق فيسقط بسقوطه الى اخرها ذكرنا هنا لكن ما يجوز **وثالثا** ان سبق تعارض الاصول المذكورة على اعتبارها من باب الظن وعليه لا وقع لما ذكره من ان اكثر الاصول غير معتبرة لان من اثبتها اثبتها من باب الظنون ولو كانت الظن اصلا للتعارض والترجيح بالكثرة والقلة ولعل كلامه هذا مبني على كون اصل العدم عنده من الاصول الشرعية فيخرج ما ذكر من عدم الفائدة للعدم الا ان يرد عليه ما قدمنا من ابتنائه على الاصل المثبت التاسع كما لا يخفى بادنى تامل **قوله** واما مع الاستفادة من الطلق لا يثبت اصالة النفسي الى اخره ما سمعت **اقول** وهذا الكلام مما لا معنى له لان العلم بوجوب الغير كالصلوة مثلا كيف يمنع التمسك باطلاق الامر بالوضوء اذا شك في كونه نفسيا او لاجل الصلوة ولو اغمضنا عن غلط النظر المعروض الوجوه المخللة والزلات الاخرى في كلامه فلوينا الكلام عنها كشفا لاحتياج السقط والتطويل **واما اصل البراءة** فلا مانع من جريانه في المقام قبل دخول وقت الغير لعدم العلم الاجمالي بالوجوب في الجملة هنا واحتمال الوجوب بالنفسي لشك في وجوبه النفسي خاصة واصل البراءة ناف له لكن اجراءها موقوف على النفي الذاتي والعرضي كما ان الوجوب الموسع والتخييري لا يجري فيهما اصل البراءة واما بعد دخول الوقت للغير فلا اشكال في اصل وجوبه حتى للقطع بوجوب المقدمة للغير واما الاشكال في وجوب الاحتياط بالاتيان على الغير قبل وجوبه ولعل وجهه ان العلم الاجمالي هنا مردد بين امرين متغايرين لانه ان كان واجبا غيريا كان الواجب هو الغير المقيد به كالصلوة المقيدة بالغسل وان كان واجبا نفسيا كان الواجب هو الغسل مثلا دون الصلوة المقيدة به فيجب الاحتياط لتردد المكلف به بين السببين بعد العلم الاجمالي بالتكليف وفيه ان هذا العلم الاجمالي حيثما له معلوم بالتفصيل ومشكوك كذلك فيؤخذ بالمعلوم ويدفع المشكوك بالاصل لان الفرد المعلوم منه هو وجوب الغسل في الجملة واما وجوبه قبل الصلوة فهو شك في خصوصية زائدة فيدفع باصل البراءة بناء على جريانها في النفسي والتخييري العقليين كما هو الشان في جميع الشرائط المشكوكة وتمام الكلام موكول الى محله واما بعد انقضاء الوقت فتتنجز الاستحقاقية

الكلام

فى ان وجوب شئ هل يقتضى بنفسه وجوب مقدمته ام لا

التكليف بناء على جوازه عند الاشاعرة فى المقتضى كما هو واضح واما على عدم جوازه عندهم كما هو الصواب بمعنى تحقق الامتثال فالحكم فى المقام هو ما ذكرناه فى البراءة **الشبهة الثانية** فى ان الواجب الغيرى هل يترتب عليه الثواب والعقاب ام لا فيه وجوه واقوال **احدها** القول بترتبهما معا وهو ظاهر العبارة المحكية عن المحقق السبزوارى وهو خيرة المحقق القمى فى المسئلة والعزى الى جمع الاشارات وصريح كلام الشاهرودى وصريح بعض المحققين فى الفوائد بل واستظهره من عبارة الفاضلين بوجوب المقدمة مرادهما كما يظهر من ملاحظة ما ذكره فى بحث المقدمة السادسة والمقدمة السابعة من مقدمات المسئلة واكثر الشروط فى ثمرتها عليه كون الوجوب اصليا ولعله يقول بالاشتراط فى ترتبهما على الواجب النفسى انما بناء على توقفهما على وجود الخطاب من الشارع مطلقا حتى فى المستقلات العقلية فليس هذا من تفصيلاته المستقل بل الواجب النفسى والغيرى فى ذلك سواء فان وجد هناك خطاب بمعنى استحقاق الثواب والعقاب والا فلا كما هو الظاهر من القائلين بالملازمة بين حكم العقل والشرع كلا او بعضا فى المستقلات العقلية فاثبتوا الحكم الشرعى بالملازمة ونفوا العقاب بادراك البراءة وتحقق الحال انه محل تأمل **ثانيها** القول بعدم ترتبهما كذلك وهو خيرة جماعة من محققى المتأخرين واعل المتصفح فى كلمات القوم يجده فى كلمات الاكثر منهم بل الشهرة **ثالثها** التفصيل بين الثواب والعقاب بالتزام الاول دون الثانى نقل ذلك عن الغزالى وغيره وظاهر المحقق القمى الميل اليه بعد ملاحظة ما افاده فى المقدمة من عدم وجوبها بالوجوب الاصلى ونفى العقاب على الخطاب الاصلى **رابعها** عكس الثالث اعنى الالتزام بثبوت العقاب دون الثواب وهذا مجرد احتمال لم نعثر بقائل الا ان يقال بوجوبها لوجوب ما يتوقف عليه الواجب النفسى فتوهم ترتب العقاب على ترك المقدمة مما استفيد من عدم الثواب عليها ولا شرعا فى الواجب الغيرى فتحصل الى هنا ان القول من

بدخل حسنات يجزى من بحثها الانها وغيره مما يدل على ترتب الثواب على الطاعات الشامل للمقام وبالادلة الخاصة الواردة
في ترتب الثواب على المقدمات كثيرا وسنذكر في الكتاب قوله تعالى في سورة النساء ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله
ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكقوله تعالى في سورة البراءة ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا
عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطئون موطئا
يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح ان الله لا يضيع اجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة
ولا كبيرة ولا يقطعون واديا الا كتب لهم ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون ومن المستفاد ورد في مقدمات الحج والزيارات
بان في كل خطوة كذا وكذا وما ورد في التسبيح والوضوء ومقدماتهما من الاجر والثواب وغير ما ورد بان نية الحسنة حسنة
لان النية المقدمات ورد عليها **اولا** منع الملازمة لان مقتضى القواعد اللفظية اما الآيتان الاوليان فلان العمل المنصرف
اليها بملتبس بالامر الصادر لا بنا ولا المقدمات المامور بها بانفسها وكذا الاخبار لا تدل على ما نحن فيه من ان الامر المقدمي موجب
اشرنا اليها انفا واما الاخبار فلانها لا تدل على ثبوت هذه المثوبات فمن المحتمل ان يكون هي اجزاء المقدمة ورد على
المقدمات وبتوبته ما دل على ثبوت الاجر في كل خطوة ذهابا وايابا مع ان الخطوة الاياب ليست منها وقد عرفت انها لا تدل
على ثبوت هذه الاجور بعنوان المقدمات سواء كانت موصلة الى ذي المقدمة ام لا ضرورة لانها اطلاقات واردة في مقام بيان
حكم اخر وهو بيان ما يثاب عليه المجاهد والزائر فلا اطلاق لها من هذه الجهة ثم لا يخفى ان قوله ثم ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله يدل على ثبوت الاجر بل سبل المقصود لكن النظر فيه ايضا
مجال كما لا يخفى ثم حديث نية الحسنة حسنة صريح في ترتب الثواب على نفس النية بل في بعض الاخبار ولو فعل كان له اجران
لكن النية لذاتها لان لها محبوبية ومزية وحسن بنفسي منشأ الى كونها مقدمة للحسنة المثوبة فلا غرو في ترتب الثواب عليها
من الجهة التبعية **واما ثانيا** فلان غاية ما يحصل منها على فرض تسليمها انما هو الظن اما سندا او دلالة
مما لا يليق الاكتفاء به في المقام ويخرج من المسائل العلمية العصر العقلية بل يشكل عليها شئ من الاثار العملية ولعمري ان الاستدلال
بالآية على الثواب والعقاب مرجعا ربما اجيب عنها بان هذه الاجور والمثوبات الموعودة على المقدمات مبنية على
التفضل دون الاستحقاق وهو حسن وان كان ما ذكرنا اوفق بالنظر الدقيق وقد يستدل على ثبوت الثواب الواجب
الغيري بقاعدة التسامح وهو مبني على مقدمتين **احداهما** ثبوت الاستحباب الشرعي في مجاري هذه القاعدة
كما هو الحق **والثانية** الاكتفاء في صدق البلوغ بالبلوغ الظني وهو ممنوع بل لا نسلم ورود الاخبار بالاستحباب
الا في المستحبات الثابتة من ضعاف الاخبار واما في جانب الدلالة لا نسلم الاكتفاء بها فانا نقول ظاهر العموم والاطلاق
في اشياء شئ دخل تحت عموم من بلغ فمقتضى عموم ان الله لا يضيع عمل عامل استحباب المقدمة لغاية صدق الفضل فاذا ثبت
الاستحباب ترتب عليه الثواب بالادلة القطعية التسعة الشاملة للواجبات والمستحبات ولو لا ذلك لرجع الى ثبوت
مسئلة علمية بالظن ولو مع المساعدة على سند بلوغ الثواب بالعام لانا نحتمل ان يكون المراد من العمل المذكور في اخبار
من بلغ خصوص العمل الذي كان مطلوبا بالنفسية ثم ومع هذا الاحتمال لا ينفع سند البلوغ بالعمومات لان التسامح
لا يشمل المقدمات فاذا كان احدى المقدمات ظنية كانت النتيجة ظنية والظن لا يفيد علما ولا عملا فاثبات الثواب بخلاف
ما وقفنا بثبوت الاستحباب الشرعي اذ بعد تسليم سند البلوغ بالعمومات يثبت استحباب المقدمة بقصد التوصل وبعد ثبوت
الاستحباب يترتب عليه الثواب قطعا فالمقدمات كلها قطعية الا التي لم نجد مصرحا بكفاية الظن المطلق في سند البلوغ
والمنع يقينا مجال مضايقة الى المناقشات في دلالة العمومات بمقتضى القواعد اللفظية المانعة عن صدق البلوغ هنا
ولو قلنا بكفاية الظن المطلق في صدقه لان الظن الشخصي غير حاصل بالظن النوعي انما يتم اذا ساعدت القواعد اللفظية
التي منها السلامة عن توهم الانصراف كل ذلك مع الاشكال في اصل ثبوت الاستحباب الشرعي باخبار من بلغ فالحكم
بترتب الثواب على المقدمة مشكل بل ممنوع وربما يورد عليه بلزوم تشابه الاحكام او تشبيه كما في
حواشي الشواهد لكن لا نسلم في محله كما لا يخفى بالتأمل **بقي الكلام** في المدح والذم يصرح بعض الافاضل بتبعيتهما على المقدمة
مدعيا القطع بذلك قال فمن ترك الامر الا لداعي المدح تماما لا يترتب عليه شئ من الاثار المعلومة ولعمري ان الاستدلال
بالآية على الثواب والعقاب مرجعا ربما اجيب عنها بان هذه الاجور والمثوبات الموعودة على المقدمات مبنية على

فى وجوب الشئ يقتضى بمقدمة هل امر بها ام لا

حسن مدحه بفعل ذلك الشئ المتوصل الى مطلوبه عوقبه على تركه لانه بترك مكلف به لاجله وكذا الامر الثانى على ما يشهد العقل السليم
الخلو عن شبهة فضل المقدمة على الوجه المذكور اطاعة وانقيادا ومن البين انها بهذا الوجه اقرب الى الطاعة انتهى اقول اما
المدح فمسلم ان اراد به المدح الفاعلى وان اراد المدح لفعل المقدمة فممنوع واضح لان حال المقدمة كحال المباحات
من هذه الحيثية وتعليل الوجوب الشرعى بالنحو المعلولى لا يفيد مدعاه راجعا الى نفس الفعل بل المدح هنا راجع الى فاعلها من
حيث كونه فى سدة اطاعة المولى فعلها اولم يفعلها اما القرب فلا لان سبب القرب مفقود حتى من حيث النية لان قاصد
الاطاعة لم يتقرب من المولى حال وجود القصد وحال عدمه وما بعده بين الحكم بحصول القرب بفعل المقدمة وبين
القول بانه تحصيل معقول وان قصد القربة بها ممنوع فلو ثبت اشتراط المقدمة بنية القربة كما فى الغسل والوضوء والتيمم لزم
ان يقال بالتخيير فى حكم العقل بها فى انتهى قد توضيح الحال فى المقال واما ترتب العقاب على ترك المقدمة فالكلام فى ثبوته
شرعا ما تقدم فى استحقاق الثواب حرفا بحرف من ان تصوير ما يحصل من الايمان والاحبار الواردة فى التوعيد على المخالفة
والمعصية بتعمد الغفلة من المنافيات المذكورة هو الظن الذى لا يغنى ولا يجدى فى المسائل العلمية القطعية واما ثبوته
عقلا فالكلام هنا انما هو فى ترتبه على ترك المقدمة المصادف لترك ذيها واخرى على تركها الغير المصادف لترك ذيها فهيهنا مقامان
اما الاول فقد يقال ان مبنى الخلاف بين الاصحاب ظاهر القوانين وصريح المحكى عن بعض استحقاق العقاب فى ترك المقدمة
وربما جعل هذا ثمرة لوجوب المقدمة وهذا كالتصريح فى الخلاف فانكار التعقيب بطلان الثمرة وكيف كان فلا
ابعد من ترتب العقاب على ترك المقدمة عقاب مستقل فوق العقاب المترتب على ترك ذيها فهو معزل عن الصواب بل لا
يجوم حوله عاقل وكيف يقول عاقل بان تارك الواجب يستحق العقاب عدد المقدمات ولو خص الكلام بالمقدمة التى يستلزم
تركها الواجب الى تركه فلا عقاب الا على ترك الواجب وترك هذه المقدمة لفعل المحذور وهو نقيض الشاغل والشاغل الاتم اهم
كلام لا ينبغى الالتفات اليه بل لا اظن احدا يلتزم به كما وجدته من العملاء فانهم لا يرتابون فى عدم تعدد العقاب كما
لا يخفى على من له اذنى تسليم وجدان سليم فما عزى الى السيد وادعى من انه قائل بترتب العقاب على ترك المقدمة لا ينبغى
الرجوع اليه فى نحلة العقاب فان اريد ان العقاب الذى هو فى ترك الواجب انما هو فى ترك المقدمة لا ترك ذى المقدمة كما
هو ظاهر المحكى عنه فليس ببعيد ولا قائلا فانى فقه ان من ترك المقدمة مثل بلوغ وقت الواجب كمن ترك الحج
مع القافلة الى الحج وصار الواجب بعد ذلك ممتنعا فما ان يعاقب الا على الاول فما عاقب على ترك الواجب او على ترك
المقدمة لا سبيل له فى العقاب راسا لانه تارك للواجب باختياره ولا وجه لعدم استحقاق العقاب ولا للفرق بينه
وبين حاضرى مكة اذا تركوا الحج فلا الى العقاب على ترك الواجب لان القدرة بعد لم تتحقق وانما تحقق بانقضاء زمان
الحج نحو كالقضاء من قبل الجنايات فتعين العقاب على ترك المقدمة لكونه سببا لترك ذيها فهناك عقاب واحد وهو
العقاب على ترك الواجب لكنه مستند الى ترك المقدمة لا الى ترك الواجب ومن الواضح ان ترك غير الواجب لا
يصير سببا لاستحقاق العقاب فانا نثبت ان ترك المقدمة سبب لاستحقاق العقاب الموجود على ترك الواجب نثبت وجوبها الا
كل ما ليس بواجب لا يكون سببا لاستحقاق العقاب هذه خلاصة ما نقل عن العلم على اختلاف عباراتنا فلين مع
توضيح وبيان ويجرى المحصل منه امران احدهما استناد العقاب الذى يستحق على ترك الواجب الى ترك المقدمة
وثانيهما الملازمة بين وجوبها اما الامر الثانى فلسنا بصدده هنا فنحذو حذوه واما الامر الاول
فقد اورد عليه تارة بان العقاب فى زمان ترك المقدمة انما هو مستند الى ترك الواجب لان ترك الواجب فى زمان متحقق وهو موقوف
على بلوغ زمان الواجب وانقضائه وهو ما لا يتوقف على ذلك بل على صيرورة الواجب ممتنعا بسوء اختياره وكانه يرجع
الى ما فى رسالة المحقق القمى ردا على جواب عن هذا الدليل على وجوب المقدمة حيث قال انه يعاقب على ترك الحج لان المنع
بالاختيار لا ينافى الاختيار وانت خبير بانه لا مساس له بمحل البحث وادعاء كونه معنى بان العقاب على ترك الحج وان
المنع بالاختيار لا ينافى الاختيار وانما يدعى استناد العقاب على ترك المقدمة المفضى الى تركه فثبت بذلك وجوبها
واخرى بان سبب العقاب قد يكون ترك الواجب وقد يكون ايجاد سبب ترك الواجب فالعقاب هنا ليس على ترك المقدمة
حتى يكون مثل القضاء من قبل الجنايات بل على ايجاد سبب تركه ثم تعلق الطلب بها انشاء ذلك مبنى العملاء وحكمهم باستحقاق
موجد السبب للعقاب وتبادره عرفا بل الاولى ان يجاب بانا نمنع استناد ترك الواجب الى ترك المقدمة فالعقاب انما

هو على ترك الواجب من غير استناده الى ترك المقدمة لان ترك المقدمة وترك الواجب وترك المقدمة كلاهما مستندان الى الملتئم فما ذا من اثبات وجوب الخروج مع الغافل وان ترك الخروج هو الذى صار سببا لاستحقاق العقاب يكون الخروج واجبا غير مسلم لا سببية المقام ولا استناد بل لتولد الواجب مستندا الى المقارن **فان قلت** ننقل الكلام الى المقارن فان تركه مستند سببيته فيكون واجبا لان تولد الواجب مستندا الى عدم تركه فيتم المدعى **قلت اولا** ان الكلام فى المقام انما هو فى المقدمات الخارجية مثل الخروج مع الغافل فى المثال المذكور وتحصيل الماء للصلوة ونحوها دون الارادة والكتابة **وثانيا** ان البحث المذكور انما يتم فيما يتم فانا نمنع سببية الصفات لترك الواجب ونقول اذ ترك الواجب كلاهما مستندان الى شئ واحد وهو عدم وجود المقتضى للطاعة فى نفس العاصى فيعاقب على ترك الواجب لكونه المختار دون ما يختار تلك استناده الى ترك شئ من المقدمات حتى الارادة بل مستند الى خبث ذات العاصى وبه **فان قلت** انه يلزم الجبر **قلنا** قد خرجت عن مسئلة مقدمة الواجب الى مسئلة اخرى هاهنا ليس هنا محل الخوض فيها وقد ذكرنا بعضها فيما سبق من التحقيقات فى ان الله من الارادة او غيرها **فان قلت** حين ترك الخروج مع الغافل لم يتحقق منه بعد ترك الواجب فكيف يعاقب عليه **قلت** ترك الواجب عبارة عن عدم اتيان الواجب وعدم الاتيان مستمر من الازل الى الابد فيما ذا يتحقق الطلب ونحن نجزم العقلاء باستحقاقه للذم والعقاب على عدم اتيانه بعد تحقق التكليف فليس سببا للعقاب حقا بل السبب هو العدم الذى يمنع الوجود بعد وهذا حاصل فى محل الفرض اذ التكليف متحقق بالمكلف القادر على الاتيان اذ المفروض عدم الاتيان له مستمر وعدم الاتيان المستمر ثابت فيعاقب عليه ولا حاجز فى نظر العقاب على ترك الواجب الى ان يكاد التكليف ان يرد على المكلف كما عرفت ثم ان المثال الذى مثلنا محل لنا فيه لانا لا نلتزم بتنجز الخطاب بالمهم بل نشترط حين خروج الغافل بل نقول ان وجوب الخروج وجوب تهيأى على التحقيق الذى سنذكره انما يتولد من قبل الواجب **وان شئت** مثالا موافقا للتحقيق فلنفرض ترك القدر المقدور فانا نقول الواجب الموسع بعد دخول وقته لا يجوز تركه كما لا يخفى فلو ترك الوضوء متعمدا اول دخول الفريضة مع العلم بعدم التمكن منه بعد ذلك فانا نعاقب على ترك الوضوء او ترك الصلوة فعلى الاول نثبت المدعى وعلى الثانى فانا نعاقبه عاجلا او ينتظر الى خروج الوقت الى آخر ما ذكره فى المثال المذكور وحاصل الجواب انا نعاقبه على ترك الصلوة عاجلا من غير استناد الى ترك الوضوء ولا يمنع عن تنجيل العقاب سعة وقت الاداء لان سبب العقاب عند الاشاعرة هو تحقق عند ترك الوضوء وليس سبب العقاب عندنا هو ترك الوضوء حتى يعاقب بسببه بل سببه ترك الصلوة الحاصل بترك الوضوء على الوجه الذى قررناه فافهم وتدبر **واما المقام الثانى** فنقول بثبوت العقاب على ترك المقدمة الغير المحصلة للواجب فيها وهو متفرع على مسئلة التجرى لانا نقول قد يكون على فعل الحرام وقد يكون على ترك الواجب فلنتكلم فى التجرى على فعل الحرام اولا حتى يتضح الحال فى المقام **فنقول** ان المشهور على ما نقل هو عدم التجرى واستدل عليه بعض بدليل العقل قال ما نقل عن شيخنا العلامة ره ما اقا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما يكون مصادفا لمقطوعه دون قطع الآخر فشرب احدهما قاطعا للواقع وشرب الآخر قاطعا بانه مسكر فان العقاب بالنسبة الى الاول يكون قبيحا دون الثانى والثالث مستلزم لانا نعلم استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو محال انتهى بتغيير العبارة ولو تمم بما حسن بيان ان المعصية قبيح عقلا وان لم يكن حراما شرعيا للزوم التسلسل والفارق بينها وبين التجرى ليس الا امرا غير اختيارى وهو اصابة المقطوع ما للواقع فى المعصية دون التجرى والقبح العقلى موضوعه الفعل الاختيارى والخارج لا ان ما هو خارج عن الاختيار والقدرة فهو حركة البهائم لا يتصف بشئ من الحسن والقبح العقليين ولا يدخل فيهما والمتصف بالقبح العقلى فى المعصية بعينه موجود فى التجرى وهو الاقدام على ما لعله المولى وهو القدر المشترك بينهما فيكون قبيحا عقلا ومقتضى الملازمة بين القبح العقلى والحرمة ان يكون حراما **والحاصل** ان مناط الذم والعقاب العقليين وكذا المدح والثواب وملاكهما انما هو الحسن والقبح العقليان فما لم يتصف الفعل بحسن عقلى او قبح كذلك لم يحكم العقل بترتب العقاب على تركه او ترتب الثواب على فعله وقد اطبق اهل التحسين والتقبيح على ان الفعل لا يتصف بالحسن ولا بالقبح الا اذا كان مقدورا للمكلف وجودا وعدما فما كان خارجا عن اختياره كلا او بعضا لا يكون حسنا ولا قبيحا حتى اذا اشتمل على اجزاء وشرائط فلا يعقل ان يكون كلها مقدورة ضرورة ان خروج بعض الاجزاء او الشرائط عن تحت القدرة يوجب انتفاء قدرة

الكل

للكلف على المجموع لان التبعيض بعد الاخس المقتضات فلا يكون اقامة العقاب على الاضابير التى هى غير مقدورة وكذا ساير الافعال التوليدية فان الاحكام العقلية انما يترتب عليها المقتضات انما الاختيارية خاصة وكل مدخلية لما يترتب عليها فهو من الصفات فيها وان ساوى فلا فرق فى ترتب العقاب العقلى بين التوليدى **فان قلت** ان الامر الغير الاختيارى وان لم يكن مؤثرا فى الحسن والقبح لكن لا مانع من كون عدمه سببا لاستحقاق العقاب فلا مانع من كون عدم الاضابير الواقعة سببا لاستحقاق العقاب **قلت** ليس الكلام فى استحقاق العقاب وعدمه بل فى القبح العقلى والحرمة الشرعية والاقدام على خلاف المولى اما ان يكون كاشفا فى الذم والقبح عن ان فاعله كان قادرا على ترك ما فعله فيحكم العقل القبيح شرعا بملاحظة اللازم وان لم يكن كاشفا بل يتوقف على امر غير اختيارى وهو الاضابير الواقعة لم يرد مدخلية شئ غير اختيارى فى الحكم العقلى وبطلان مضر وقد تقدم بيان **فان قلت** القبح انما هو فى نفس الاختيارى وما هو بمثابة غيره ليس بقبيح ويكفى فى كونه اختياريا ان يكون مقدمة للواجب اختياريا فانه على القول بالمقدمة كالتسبب فى قتل نفسه فانه مركب فيجب الاختيارى لان يكون اختياريا لا يتوقف على كون جميع الاضافات اختيارية بل يكفى كونه اختياريا بواسطة وصدوره عن الفعل الاختيارى بخلاف الغير المقدورة فليس فيها ما يحتمل ان يكون فيها وجوب المقدمة لان الاختيارية الاضابير على تقدير **قلت** لم يكن المقدمة الاختيارية قبيحة امتنع ان يكون التبعيض الغير الاختيارية قبيحا باعتبار تولدها منها لانها بنفسها امر غير اختيارى لا يمكن ان يتصف بالحسن والقبح العقليين ومنشأ تلك ايضا امر غير قبيح ولو كان اختياريا حتما المحرم والمركب من شيئين الغير القبيحين كيف يتصف بالقبح فلا مناص الا من الالتزام بقبح المقدمات المحرمة بنفسها وهو موجود فى الغيرى بعينها وملخص المقام ان الاقدام على مخالفة المولى والشرع من اهله نواهيهم والذى يحكم العقلاء بقبحه وهو سبب تمام القبح العقلى بعد ما لا يوجد ذلك الا بصدور الغيرى عقلا فعلا وفاعلا اما فاعلا فلانه يكشف عن شقاوة الغيرى وسوء سريرته وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف به واما فعلا فلان الغيرى اقدام على هتك ناموس المولى وطغيان عليه وهو فى نفسه قبيح عقلا فالاقدام عليه كذلك وسيجئ مقدمة مدركة العقلاء على ما سمى عليه من الاقدام المشاهدة منه بالاخبار وبقبحون ما صدر من المقدمات فى اهلاله المولى وان لم يترتب عليها ما اراده من الفعل فلو عاقب عبده على ذلك فلا يلومونه قطعا فاذا ثبت قبحه كان حراما بالملازمة واما استحقاق العقاب واللوم والذم فهو لا ينفك عن القبح نعم عقاب المعصية لا يحكم باستحقاق الغيرى اياه لانه تقبل الحكم الوضعى الذى هو تابع لموضوع الشرعى والغيرى ليس منه فلا يحكم بترتبه عليه **فتلخص** ان العقاب الذى وعده المولى غير مترتب على الغيرى لانه مجعول ومغاير من جانبه بقبح العنوان الذى يشير عليه وكلما يعد الى غيره ولو كان حراما فيها مثله واما اصل استحقاق العقاب عقلا الثابت لكل معصية فوجهان مبنيان على توقفه على خطاب السمع فان قلنا ان العقاب لا يتوقف على الخطاب الشرعى وان قوله تعالى ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا يعم الرسول الباطنى الذى منا يعقاب الغيرى ايضا لكن عقابا اخر غير عقاب المعصية التى هى ضدها وان قلنا انه يتوقف على خطاب السمع فعلى حمل الرسول فى الاية على الرسول الظاهر كما هو احد الاقوال فى مسئلة الملازمة وليس ببعيد وان قيل ان العقل الحاكم بقبح من الشارع لانه سبب للوقوع فى المعصية وخالف اقتضاء الواجب فوجهان ايضا فان قلنا بعدم توقفه على الخطاب مطلقا الرادع يثبت العقاب ايضا لان الخطاب الوارد فى الحرام الذى قصده الغيرى بكبيرة وخطا لانه لا يزعم انه الغيرى بل يرى نفسه مقدما على الحرام الذى نهاه المولى فالنهى الوارد فى المعصية التى قصدها رادع عن الغيرى ايضا فهو كما فى اقامة الحجر عليه شرعا كما اذا كان الفعل محرما من جهتين لا يعلم المكلف الا بجهة منهما فان علم بحرمته من جهة واحدة يستحق عقابه عليه من جهتين كما لا يخفى نظرا الى علم المحجور عليه ولو من جهة خاصة وان قلنا بعدم توقفه على الخطاب فحيث ورد النهى الحكم العقلى لم يكن عليه عقاب لان عنوان الغيرى ليس قبيحا بل الفاعل الواضح ان الغيرى من حيث هو بعنوانه الخاص قبيح لا يمكن تعلق النهى عليه كما انا نقول بحرمة الغيرى حال كونه مغيرا لا يعلم انه مغير ومن حيث عنوان العام اى الاقدام الذى هو القدر الجامع بين الغيرى والمعصية فهو وان كان قابلا للنهى الا ان النهى كذلك ليس بموجود ما دام المعصية فى كونها اوساط بعد فلا يشمل الغيرى وليس سواها من اخر تعلق بالعنوان المشير اى الاقدام على المعصية فالغيرى حرام ومعصية شرعا الا انه لا عقاب عليه نظير الظهار على هذا بحمل القول فى ذلك واما التفصيل فهو موكول الى محل اخر **تتمة** ان فى حصول الغنى بالغيرى وعدمه وجهين مبنيين على ان حصول الغنى بالمعصية هل هو لكشفها عن عدم

الملكة وعدم المبالاة بالدين ولكونها سببا لحصول النفس بنفسها لا من حيث الكشف عن الاول فلا يدل ان الفجور الكبيرة مثلها في كونه سببا للنفس لكشفه عما يكشف عنه المعصية وعلى الثاني فلا **والتحقيق** العدالة هي الوجه الاول لان المعصية قد يصدر بوسوسة الشيطان ولغلبة الاهوية النفسانية مع وجود الملكة النفسانية الراسخة فلا يدل صدور المعصية عن عدم الملكة فضلا عن استناد النفس الى نفس المعصية استناد الاحكام الوضعية الى اسبابها والفجور ليس منها فلا يكون سببا للنفس ولا حتى على القول بالملكة فضلا عن القول بحسن الظاهر بانت بعد العثور بما شرحنا لك عدد على من يدل ما افاده في المقام شيخنا العلامة رفع الله قدره جوابا عن الدليل العقلي المذكور بما لفظه انا نلتزم باستحقاق من صادف الواقع لاثر معصيته اذا وقعت من لم يصادف وقوعها استحقاق العقاب والعدالة لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبيح الا ان عدم العقاب لا مر لا يرجع الى الاختيار قبيحه غير معلوم ثم قال فالظاهر ان العقل انما يحكم باستحقاق الذم من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى لا في استحقاق الذم على الفعل المقطوع بكونه معصية وربما يؤيد ذلك انا نجد في انفسنا الفرق في مرتبة العقاب بين من صادف فعله الواقع وبين من لم يصادف الا ان يقال ان ذلك انما هو في الميزان صفات العقلاء من حيث ان زيادة العقاب من المولى وتاكد الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف اعتقاده الواقع لاجل التشفي المستحيل في حق الحكيم تعالى شانه تشخيص بما لا التزام بمقالة المستدل بان عدم العقاب لو كان مستندا الى عدم الاصابة فاستحقاق في صورة الاصابة يكون مستندا الى الاصابة اذ لا تفاوت بين المعصية المحققة الا بالاصابة وعدمها حسبما عرفت فيما شرحناه فيلزم ان لا يطرد العقاب على غير مقدور ثم لو اراد من استحقاق العقاب الاستحقاق الشرعي كما هو محل الكلام لما استشهد به بالاخبار مع ما ذكره اذ لا تنافي من عدم الامر بالعقاب على امر اخباري بشرط حصوله من غير اختيار كان الامور المجعولة ثانيا بعد الجعل الجاعل ومحل جعل الشارع حسب بناءه وهو غير مقام الاستحقاق العقلي واكثر كلامه الذي هو اساس الجواب المذكور بما ذكره المستدل لا ترتبط بمقام ثبوت الاستحقاق العقلي كما لا يخفى على من تامل فيما ذكرناه في تقريب ما ذكره المستدل لا ترتبط بمقام ثبوت الاستحقاق العقلي كما لا يخفى على من تامل فيما ذكرناه في تقريب ما ذكره المستدل واما الفجور فلا انتفاء موضوعه هنا ضرورة ان الفجور في الواجب ليس الا ترك ما ينعقد وجوبه وهو امر عدمي غير قابل لان يتصف بالحسن او القبح العقليين الذين موضوعهما الافعال الاختيارية فليس في الفجور على ترك الواجب سوى الكشف عن خبث الذات وسوء السريرة وهذا واضح لمن تدبر وتامل **التنبيه الثالث** ان الواجب الغيري المعدمي ينقسم الى توصلي وتعبدي كالواجب النفسي حسبما بان في تفصيل الكلام فيه انشاء الله تعالى والتوصلي منه ما لا يتوقف معلمه على قصد التقرب بخلاف التعبدي فيتوقف معلمه على قصد التقرب وقد يشكل في ذلك بما ذكره شيخنا العلامة قدس سره في كتاب الطهارة في مسئلة اعتبار قصد التقرب في الوضوء بما حاصله ان معلم هذا الوضوء لو كان موقوفا على كونه عبادة لزم الدور لان كون الامر الغيري به موقوفا على كونه معلما فلو كان معلمه موقوفا على كونه عبادة لزم الدور لان كون الشيء عبادة يتوقف على الامر به لان التعبد عبارة عن الاتيان بالشيء امتثالا لامر المولى فلو توقف كونه معلما على كونه عبادة لزم توقف الشيء على ما يتوقف عليه وهذا هو الدور ويمكن هذا الاشكال في سائر المعدمات التعبدية بل وجميع الشروط التعبدية الواجب الغيري ما كان مطلوبا لاجل غيره فالداعي الى الامر الواجب الغيري انما هو التوصل به الى غير المامور به والواجب التعبدي ما كان الداعي الى الامر هو الامتثال الموقوف على قصد القربة مثلا نصب السلم اذا كان واجبا غيريا فالداعي و الغرض من الامر به انما هو التمكن على السطح مثلا ولو فرض كونه تعبديا كان الداعي الى الامر به هو التعبد بالنصب لاشياء اخر فاذا فرض كونه تعبديا وغيريا معا لزم تعلق الامر به لاجل غايتين مستقلتين وبطلانه واضح واجاب عن الاول بوجهين **احدهما** بمنع توقف معلمية الوضوء على الامر به بل الذي يتوقف عليه هو قصد العنوان الذي تعلق الامر به فان قصد عنوان الواجب لا زم ذي المقدمة او احد عناوينه ولما كان ذلك العنوان مجملا لا يمكن قصده مفصلا وجب قصده على سبيل الاجمال وقصده على نحو الامتثال هو ان يأتي به بعنوان انه ما امر به وهو يتحقق قبل الامر كما انه بعد تعلق الامر به بعد تعلق الامر به لكونه لا انقلابيا مساويا للعنوان الذي هو الامر بالوضوء لاجل المدخلية في كونه معلما للصلاة في الفصل الثاني فيتم التعبد لا انه يلزم لو كان معلم التعبد به موقوفا على الامر انه لو كانت موقوفا على قصد شيء وكان قصد الامر لكونه لا انقلابيا مساويا للعنوان المامور به في محقق قصد عنوان المامور به في محقق فتدبر واضح وسيأتي الكلام

فی امر وجوب هل یجزی امر بشیء عن امر بشیء

بیانه هذا **وثانیا** لو سلمنا ذلک فلیس العنوان الا ما تعلق به الامر فظاهر الخطاب بعنوان الوضوء هو الذی تعلق به الامر وهو عنوان الامر بالافعال المعهودة لکونها محصلا لعنوان اخر لا نعلم به کما علل به اعتبار ما یقول المتکلمون من الوجوب والندب غیر واضح اللهم الا ان یستدل علیه بالاجماع ویجعل ذلک قرینة بین التعبدی والتوصلی وان التوصلی ما کان العنوان المقصود بالامر هو معنب الخطاب والتعبدی ما کان العنوان غیرا خارجا عما هو معنب الخطاب فافهم وعلی ای حصول ایجاده بعنوان کونه ماموربه حتی یتحقق قصد العنوان المقصود علی سبیل الاجمال **وثالثا** ان قصد العنوان علی تقدیر اعتباره فی تحقق المامور به لا یغنی عن قصد القربة الذی یعتبر فی العبادات فالامر المتعلق بالضرب وعلم ان المقصود منه هو التادیب فانما یترتب علی اعتبار قصد العنوان اعتبار قصد التادیب بالضرب المامور به وهذا وان کان کافیا فی تحقق الواجب الا انه لا یکفی فی وجوده علی وجه العبادة بل لابد ان ینتهی الی القصد المذکور وقصد الامتثال والضرب بعنوان التادیب لمتثال الامر الآخر فهو مع التجرد عن قصد الامتثال لم یتحقق به المقصد القربة المعتبرة فی العبادات کما هو من الواضح ان الوضوء وغیره من العبادات مشروط بصدورها عن قصد امتثال الامر وان هذا من ایجادها بعنوان الذی کان هو المقصود بالخطاب بین الامرین بون بعید کما لا یخفی علی من عرف التعبدی والتوصلی **وثانیهما** ما ذکره ایضا فی الکفایة المذکورة بقوله ان الفعل فی نفسه لیس بعبادة ولا یصیر عبادة الا اذا اتی به علی وجه العبادة فاذا اراد الشارع الصلوة المشروطة علی الثالث المتاخر الموقوف قصدها علی الامر بها مع ضیق الوقت لا علی وجوب الاتیان به علی وجه العبادة بناء علی ان وجوب نفس التعبدی الا ما لم یتم من الخارج لا من نفس الامر بهذا الامر یحقق القصد منه متعلق امر اخر به بعد صیرورته معلقا والمسئلة محتاجة الی التامل انتهی کلامه **وتوضیحه** علی وجه ینتفع به عباد الاشکال عن وجه المقال ان لزوم التعدد انما لو لم تکن الوضوء عبادة علی الامر الذی تعلق به وهو ممنوع لان الوضوء العبادی یتوقف علی الوضوء وقصد الامر بها لابد هنا من امرین احدهما یکون متعلقا بذات الوضوء والثانی یکون متعلقا به مقیدا بقصد القربة ای بقصد امتثال الامر الاول المتعلق بالوضوء متعلق به من غیر اعتبار قصد القربة فی متعلقه للزوم التعدد وهنا امر اخر من الخارج ثبت بالاجماع او غیره متعلق به مقیدا بقصد القربة ای امتثال الامر الذی تعلق بها کالامر الاول المتعلق بالوضوء توصلی محض ای لم یرد منه سوی ایجادها فعلا فی الخارج والامر الاخر تعلق بالتعبد وقصد القربة فیه لابد منه لا یکفی فی تحقق الصلوة نفس الوضوء والتعبد بکلیهما مقدمتان وشرطان للصلوة لا شرط الاتیان فلابد للمصلی من الوضوء ومن قصد القربة بنص الشارع فلابد ان الوضوء من حیث اعتباره شیئ لیتمکن من قصد القربة فیه **ثم** امر به متقربا الی الله وان شئت قلت ان الامر الاول متعلق بالوضوء والامر الثانی متعلق بالتعبد بنفسها امران مقدمیان یستفاد ویتحقق منهما حقیقة الحال وهو ایجاد الوضوء قربة الی الله **فان قلت** هذا خلاف الفرض اذ الکلام بعد الفراغ عن کون الامر المقدمی المتعلق بالوضوء عبادیا وعلی ما فرضت لیس الامر بقصد القربة اذ التعبد بما کان الغرض منه التعبد بالمامور به فاذا کان الغرض من الامر بالوضوء نفس الفعل خرج عن کونه تعبدیا وهو خلف **قلت** الفرق بین الوضوء وغسل الثوب مثلا هو ان غسل الثوب بمجرده عن الامر یکفی والوضوء بمجرده عن الامر لا یکفی وهذا اصطلاح منهم یسمون ما لا یکفی فی الصحة الا مع الامر القربة بالتعبدی **وللقائل** ان یقول ان الامر المقدمی التعبدی هو الامر الثانی الذی تعلق به مقیدا بالقربة الا ان هذا انما لا ینطبق علی ما ذکرنا من ان التعبد انما کان الغرض من هذا الامر المتعلق بالجمیع ای التعبد بالوضوء هو الصلوة دون التعبد به لان التعبد داخل فی موضوع هذا الامر ومتعلقه ولیس غرضا لهذا الامر المتعلق بالمرکب بل الغرض منه هو الصلوة **والحاصل** ان ما ذکرنا هو حقیقة الحال ینطبق علی تعریف التعبدی والتوصلی ولم ینطبق وبیانه یوهم ان مرجع الجواب المذکور الی کون الامر الاول صوریا جیئ به توصلا الی الامر الثانی فاذا کذلک لم یکن الامر بالتعبد بالوضوء فالامر بالوضوء لیس امرا مقدمیا حقیقیا حتی یلزم منه التعدد حسبما ذکر بل الامر المقدمی الحقیقی هو ذلک الامر الاخر الله تعالی بهذا الامر الصوری وهذا توهم باطل لانه **اما اولا** لان الامر بالوضوء امر حقیقی لان الامر الحقیقی ما کان الغرض منه هو حصول المامور به والصوری ما کان الغرض من جعله هذا المامور به کالامر الامتحانی والتعذیری والامر بالوضوء بهذا المعنی لا یمکن ان یکون صوریا **وثانیا** ان الامر الصوری لا یمکن فی العالم بالحال ان یجعله

فى شان انحاء التحقيق وبعود اشكال التدور والخلف بتحقيق ولعل امره فتدبر بالتامل اشارة الى بعض ما ذكرنا من الايراد والجواب فالله الهادى الى الصواب وبما ذكرنا ظهر الجواب عن الاشكال الثانى وهو لزوم اجتماع الغايتين المتضادتين ايضا ضرورة كون الغاية لكل من الامرين هو الغير ولما التعدد فقد اعتبر فى موضوع احدهما ولم يعتبر فى غايته اذ الغاية هو الغير على الاطلاق مثلا وهو واضح بادنى تامل وقد يجاب عن اشكال التدور بوجهين اخرين **احدهما** انا نمنع لزوم كون المامور به مقدورا قبل الامر بل يكفى القدرة عليه عند الامتثال اذ صرف التكليف كان العقل لا يحكم بازيد من ذلك فلو كان المكلف عاجزا عن الامتثال قبل الامر ولكن يحدث الله القدرة بحدوث الامر فلا مانع من الامر بغير المقدور ويندفع التدور ببطلان المقدمة الاولى وهى توقف الامر على كون المامور به مقدورا قبل الامر وفيه ما لا يخفى لان التدور انما جاء من توقف المقدمة الموقوفة على الامر الموقوف على كونها مقدورة كما مر فلا يندفع عدم بذلك **وثانيهما** ان قصد القربة من وجوه الامتثال وكيفيات الاطاعة التى ليست لابيد العقل من غير تصرف من الشارع فيها فلا يكون داخلا فى متعلق الامر حتى يلزم شئ من المحذورين المذكورين وفيه ان الكلام ليس فى ان كيفية الاطاعة بيد العقل او بيد الشارع بل فى ان الاتيان بالفعل وقصد القربة كيف يكون معتبرا فى متعلق الامر مع توقفه على الامر ولزوم التدور على تقدير الاعتبار عقلا وشرعا والله الهادى **الشبهة الرابعة** ان الامر بشئ يقتضى وجوب الواجب الغيرى على صفة الوجوب فتقد التوصل الى الغير بحيث لو لم يقصد شئ من ذلك لم يقع على صفة الوجوب ام لا **فنقول** اما المقدمات التوصلية فلا اشكال فى ان قصد التوصل الى الغير فيها فان المطلوب منها ليس الا ايقاعها فى الخارج وبها يتوصل الى الغير سواء اتى بها قاصدا الامتثال بالغير ام لا فان نصب السلم مثلا بما هى هى كان محصلا للعنوان المنتزع منه المتصف بالوجوب فاوقع ولو كان بغير قاصد للصعود على السطح واما المقدمات الشرعية التعبدية كالطهارات الثلث ونحوها فهى بقصد التوصل الى الغير لان المقدمة العبادية ليست ما يحصل بفعلها التوصل بل المفروض اتيانها بقصد القربة الموقوف على اتيانها بداعى الامر الذى يتعلق بها والامر الذى يتعلق بها امر غيرى مقصود به التوصل الى الغير وامتثال الامر الغيرى كما يقتضى الاتيان بالواجب الغيرى بداعى الامر المتعلق به على الوجه الذى تعلق به فلو قصد اتيانا الواجب الغيرى امتثالا لامره ولكن لم يقصد التوصل الى الغير لم يعد ممتثلا مطيعا عند العقلاء والحاصل ان الواجبات الغيرية التعبدية لما كان من شانها فى نفسها قصد القربة فوقف حصوله فى الخارج على قصد التوصل الى الغير لان قصد القربة موقوف على امتثال الامر على صفته وهو لا يحصل الا بقصد التوصل الى الغير واما قصد امتثال الامر المتعلق بالوضوء لم يكن فى قصد الصلوة فهذا لا يكفى فى القربة لانه فى الحقيقة ان لا امر الوضوء بل هو داع نفسانى الى ما هو لعب بامر المولى غير معتنى به اما حيث امر بالوضوء لاجل الصلوة وهو توضأ لغيرها وقع ذلك بداعى امتثال امره المتعلق بالوضوء وهذا بخلاف الغيرى التوصلى فان محصلا لم يكن موقوفا على قصد القربة لم يتوقف عليه وجوده فى الخارج وهل حيث يشترط قصد التوصل الى الغير حيث يشترط قصد التوصل الى الغير يشترط ايضا ان يكون الوضوء الواقع للتوصل الى الصلوة مغايرا للوضوء الواقع لغاية اخرى كالتلاوة كتغاير الاغسال باختلاف اسبابها وغاياتها فيه تفصيل محصله ان الوضوء تكثر وجوده وتغايره فى الخارج بالوضوء الواقع لغاية هو عين الوضوء الواقع لغاية اخرى ومتحدان نوعا وشخصا وبظهر الثمرة فى جواز الوضوء المستحبى بعد دخول وقت الفريضة فعلى الاول يجوز لمن اتى بالصلوة الوضوء لتلاوة القرآن ان يتوضأ بعد الوضوء بقصد الصلوة ولا مانع من تعلق الامر به كالصلوة المندوبة بل لمن كان عليه الفريضة على القول بجواز الصلوة المستحبة لمن كان عليه صلوة واجبة وعلى الثانى لا يجوز اذ المفروض كون الوضوء شيئا واحدا لا يختلف عنه شيئا باختلاف الغايات كما لا يختلف باختلاف الاسباب وبعد دخول وقت الفريضة اذ اشتغال الذمة بالقضاء تعلق به الامر الوجوبى ومع تعلقه لا يجوز تعلق الامر الاستحبابى به لضدية القضاء والاداء واستحالة اجتماع الضدين فى شئ واحد شخصى وهذا هو الاصح لان قصد الغاية لا يصلح ان يكون منشأ للفعل المترتب عليه تلك الغاية الا اذا كان التنويع انما يحصل بالعوارض والصفات الغاية مع الفعل فى الوجود وغاية الشئ كالجلوس بالنسبة الى السرير والاسهال بالنسبة الى المسهل والتوصل الى ذى المقدمة بالنسبة الى المقدمة متاخرة عنه فى الوجود فكيف يصلح ان يكون منشأ لامر يقتضى الحمل على العلة مما لا يخفى وكذا قصد الغاية ايضا لا يصلح ان يكون منشأ للزوم اتيانها للتنوع والتنوع فى الوجود وقصد الغاية وجوده ذهنى ووجود الفعل خارجى فكيف يكون التنويع والتكثير

الناسخ فی محل الاوامر المتعددة نعم قد یکون قصد الغایة منوطا وهو ما اذا کان الغایة المقصودة اهم من الافعال الخارجیة بان یکون من العناوین الثانویة العارضة للعنوان الاولی مثل الشاة یجب ذبحها للاکل والابداء والاهانة والاکرام والاطاعة والمعصیة ونحوها مما دخل فی الافعال الالهیة عناوینها الخارجیة افعالا خاصة خارجیة کالضرب فان الفعل المحصل لذلک العنوان لا یجب مصداقا لذلک الا بالقصد فالضرب کما یجب مصداقا للشاة یجب للذی هو الغایة المقصودة منه الا بالقصد فالغایة المقصودة اذا کانت مغایرة فی الوجود مع الفعل الذی یترتب علیها ومتحدة معه فی الوجود کان قصد الغایة یتوقف علیه الضرب المقصود به الشاة یجب الضرب المقصود به الایذاء ولذا صار احدهما حراما والاخر واجبا او مستحبا او کانت وجوداتها متحققة فی الخارج بعد انقضاء الفعل وانعدامه کالجلوس لصنع التمر والاسفار للشرب للتسهل والتوصل الی ذی المقدمة فی فعل المقدمة کان قصدها داعیا محضا ولا یصلح ان یکون قیدا وصفة للفعل المترتب علیه وهذا واضح لمن اجاد التامل والتصفح فعلی هذا یشکل الوضوء المستحب لمن علیه الفریضة بل لا یجوز کما عزی الی المشهور الا ان تدعی بطلان بل یبطل بل یبطل بالجواز سواء قلنا بان قصد غایات الفعل منوعة اذا کان الفعل واجبا او لا اذ یکفی فی صحة الغایة المقصودة وجودها فلا یحتاج الی التعلق الامر الاستحبابی بها کما حققناه فی عروض الوجوب لغایة اخری کما یاتی فی بقاء مسئلة الرجحان وانکان ما ذکرنا من الامر الاستحبابی لان الوضوء مطلوب راجح لشارعه الفرض سواء عرض علیه ما یقتضی الوجوب بوجه کالنذر او لا یقتضی الا رجحانه الفعل لنفسه ولغیره لا نقصان فی الرجحان الذی یکشف عنه الامر کاف فی قصد القربة ولا یتوقف علی قصد وامر وهذا احسن الاقوال مبنی علی التوسعة فی القربة المعتبرة فی العبادة فعلی المشهور من توقفها علی کون الداعی هو امتثال امر المولی لا الخوف من العقاب ولا الطمع فی الثواب ولا شیء اخر غیر امتثال الامر لا یصح لکها بقصد رجحان الفعل فی قصد القربة المعتبرة فی العبادة وتمام الکلام فی المقام موکول الی مقام اخر والذی ینبغی عدة القرائن بقال لا نسلم امتناع اجتماع الامر الاستحبابی والوجوبی فی شیء واحد بشخصه وکیف یجتمعان کلام ظاهری کما حققناه لان تضاد الاحکام لیس تضادا حقیقیا بل حکمیا بمعنی انها بحکم الامتناع فی استحالة الاجتماع فکما ان اجتماع السواد والبیاض اجتماع المثلین فی جسم واحد واجتماع الضدین فی جسم واحد محال کذا اجتماع الاحکام فی محل واحد للتضاد فی کل منها مع الاخر والا فقولنا فعل کا فعل لیس جمعا بین ما یضدین فی موضوع واحد فالمناط فی الاحکام المتعلقة علی تضادها بالنفوذ والاثبات انما هو فی مقتضاها کذلک والاظهر امتناع تعلق حکمین بفعل واحد اذا لم یکن فی احد الحکمین اما التضاد فی نفسهما او فی مقتضاها فلا مانع من تعلق الامر الاستحبابی بشیء والامر الوجوبی بذلک الشیء بالجهة الاخری لان مفاد هما لیس متضادین بالایجاب والتسلیط فی مقتضاها اذ کذلک لان مقتضی الاستحباب مقدار من الرجحان ومقتضی الوجوب مقدار مشتمل علیه وزیادة فما وجد استحقاق الثواب الاکثر افضل لکذا وانا راض بترکه من جهة وفعله لکذا وانا غیر راض بالترک من هذه الجهة بل لا فرق بین الخطابین وبین مقتضاها من الرجحان کما لا فرق بین المتضیین فکذا بین نفس الخطابین لان صدق الخطابین امر ممکن وامتثالهما ایضا کذلک وتقیدها ایضا لا شان فی بینهما فلما ذا یمتنع اجتماع الوجوب والاستحباب فی شیء من جهتین الا تری ان نذر الواجب فعل وصحیح وعلی هذا الاجتماع المثلین ای الوجوبین فی شیء واحد بحد ذاته دعوی ان النذر یوجب تاکد الوجوب لا یفید وجوبا اخر لاستحالة تحصیل الحاصل لما فی الاستحباب والوجوب بانه قد یقال ان عروض الوجوب کاشف عن تاکد الرجحان الموجود قبل العروض فان کان تاکد مطلق الوجوب یستتبع وجوبا متاکدا کذلک ان تاکد مطلق الاستحباب کان یقتضی وجوبا والا فکذلک فالمقام من محل ان عروض مقتضی الطلب وجوبا او استحبابا او مختلفا لا یفید سوی تاکد الطلب لکل مرتبة من الطلب کذلک من حیث الرضاء وعدم الرضاء ومن حیث مراتب الرضاء شدة وضعفا فاذا کان الشیء مستحبا بجهة خاصة وعرض علیه ما یقتضی عدم الرضاء بالترک فقد اجتمع فیه الوجوب حقیقة من حیث الکاشف والمکشوف. ولعمری انک لو تاملت فیما حققنا لک المقام حق التامل علمت جوازا اجتماع الامر والنهی الماموری لان التلازم بین فعل کا فعل مرتفع بتغایر المحل والامتثال الخطابین بانه متعلق والمکلف علی الوجه الذی بان بما ان الله قد ینهی عنه او امر کونه الامتثال بامر ماذون الاجتماع کما یقول المانعون للاجتماع محتاج الی دلیل معتبر وتمام الکلام بان فی محله ان شاء الله ثم انه بناء علی جواز الوضوء الاستحبابی فی الغایة المستحبة یسقط الوضوء الواجب فیجوز معه الدخول فی الصلوة لان الوضوء واقع للصلوة بعد الارتفاع بحصولها هو مقدمة للصلوة فهذا الوضوء مع کونه مستحبا مصداق للواجب فیسقط الامر به کما یسقط

الى الجديد لاجل مسلك الكل في غايات الوضوء واما غايات الغسل فالمعروف انها من قبيل الغسل الكلي غايته غيره لغايته اخرى فلا يجزي احدهما عن الباقي لكن التحقيق ان التنويع بالغاية للتنويع على الشيء بعد وجوده غير معقول والمسئلة عقلية فالغسل حقيقة واحدة اجتمع عليها اوامر متعددة بالختلاف الاسباب والغايات الا انها كانت قابلة للتكرار بيانا فيبحث ذلك الاصل الاسباب فان هذا البحث معد لبيان حالة وامر متعدد اجتمع على طبيعة واحدة كثيرة قابلة للتكرار ولم يقم دليل على تعدد الامتثال فهل مقتضى القاعدة حصول الامتثال بالكل في ضمن فرد واحد كما يقوله القائلون بالتداخل او التعدد وانتفاء امتثال الكل الا فرد ما عدا الاخير **فالتحقيق** فيه يطلب من البحث المذكور وعلى القول بعدم التداخل لا يجزي غسل واحد عن الكل او بعضه بل الجميع فعند اجزاء غسل واحد عن الاخير لا يوقف على الالتزام بان اسباب الغسل او غاياته منوعة بل ولو قلنا بعدم التنويع وان الغسل حقيقة واحدة لا يختلف باختلاف الغايات وبعضها كان مقتضى الاصل والقاعدة ايضا لزوم تعدد الامتثال وعدم سقوط بعض بالبعض وهذا الكلام بأجمعه انما هو بناء على تعلق الامر بنفس الافعال بنفسها لا بكونها سببا لارتفاع الحدث وانما قلنا فيه بكفاية الوضوء التعليمي لبعض الغايات عن الاخر لان المطلوب به عندنا هو رفع الحدث على ما هو التحقيق ورفع الحدث لا يقبل التكرار حتى يبتني الكلام فيه على مسئلة التداخل وهذا الخصام في الكلام لما ان للغايات من اختلاف الاحكام والكل مسئلة محل ومقام **التنبيه الخامس** انه هل يعتبر في تحقق الواجب الغيري ترتب الغير عليه فلو لم يترتب عليه لم يتصف بالوجوب الغيري المتقدم او لا على الاقل فصل هو شرط لوجوده او شرط لوجوبه فيها مقامان **الاول** في اعتبار ذلك في وجوب الواجب الغيري بمعنى ان وقوعه على الوجه المطلوب منوط بحصول الغير وترتبه عليه المعروف هو عدم اعتباره لان موضوع الوجوب الغيري واحد ذات المقدمة سواء تحقق التوصل بها الى ذي المقدمة ام لا وذهب بعض الاعلام من المتاخرين الى اعتباره ونسبه بعض المحققين الى صاحب المعالم في مسئلة الضد حيث قال ان محل القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما يتصور فيما يتوقف على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل متوقفا عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر انتهى قال المحقق المذكور بعد نقل هذا الكلام وكانه انما اعتبر الوجوب بها في تلك الحالة من جهة حصول التوصل بها عند ارادة ما يتوقف عليها بعد ما لم يكن مريدا للتوصل بها الى الواجب حصوله فلا جرم يكون التوصل بها حينئذ غير مراد فيكون مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا انكشف عنه وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا يجزم بحصول شيء اخر لا يريده اذا وضع جزما عنده يلزم منه ان يكون ذلك الوضع على الوجه المطلوب منوطا بحصول ذلك الشيء وقد يتصور ذلك بانه قال اكرم زيدا الا ان عالما اذا كان زمانه لا يحتمل ذلك الا شرب الخمر لا لتمسكه او نحو ذلك مما يشتمل على علة الحكم كان متعلق الامر العنوان المتصف بالعلة في الاول بعدم الوجوب باكرام العالم في الثاني باكل الحامض في الثالث بشرب المسكر فاذا كان وجوب الوضوء مثلا لاجل التوصل الى الصلوة لزمان يكون مفاد قولك توضأ للصلوة وجوب الوضوء الموصل اليها من افراد الوضوء لا مطلقا حسب الامثلة المذكورة وكان هذا مسلم عند العرف بل الصناعة فجعلوا ذلك من المخصصات سواء كانت متصلة او منفصلة **وثانيها** ما لفظان وجوب المقدمة مثلا كان من باب المثال فمنه العقلية فان العقل لا يدل عليه ذاتا على العقد المذكور **وثالثها** ما لفظا بيد لا بأن العقل ان يقول الآمر الحكيم اذا يريد الحج واريد السير الذي يوصل الى الفعل الحج لا يريد السير وان كان من شانه ان يتوصل به السير بل السير المقرون بانه يسير بحيث ان التصريح بمثل ذلك كالتصريح بانه لا يريد الحج فمنه ما يفهم التصريح بعدم مطلوبيتها للمعلم او على تقدير التوصل بها السير وذلك انما يتم عند الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها السير ثم انه قد ذكر للمسئلة ثمرات **منها** انه لو وجب عليه التحول في ملك الغير بنحو ان لا انقاذ غريق يتوقف عليه فدخل لغيره ذلك قبل التمكن منه وكذا الحال فيما لو تلف ان لا يدخل ثمنه الذي دخل وعاهد عليه فعلى ما حققناه ليس عليه معصية الغصب الحاصل انما عليه معصية الغصب بيان ذلك ان التصرف في الغرض المذكور يقع تارة واجبا وهو ما اذا توقف عليه الانقاذ واخرى حراما وهو ما اذا لم يترتب عليه ذلك فاذا علم من نفسه ان التصرف يكون من نوع الواجب مساوقا للانقاذ فلا اشكال في ان علمه من نوع الحرام حرم عليه الاقدام فان اقدم والحال هذه فان لم ينكشف الخلاف بان لم يترتب عليه الانقاذ كان ما اتى به حراما وان كان

في ترتب ثمرة على ايجاب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وعدمه

واجبا وعصى بالتهيؤ فقط كمن يضرب في مال الغير على انه مال الغير **ومنها** انه من يريد ان يغتسل غسل الزيارة فاغتسل لها ثم بدا له فلم يزر او ضاع منه الماء لم يبعد ذهنا وذلك لان مطلوبية الغسل انما هي للزيارة وعلى تقدير عدم حصولها يكشف عدم المطلوبية فلا يبقى المتذر **ومنها** مسئلة التيمم في سعة وقت الفريضة لغاية غيرها بناء على مراعاة الضيق وانتفاء رجحان التفسح فاذا لم يترتب عليه الغاية كشف عن بطلانه فتبطل الفريضة ان صلاها به ولو في اخر وقتها ولكنا لو لم نتم الفريضة عند ضيق وقتها فاتته **ومنها** ما قرر في مسئلة الضد على العام وعلى الاصل الذي قررناه سابقا وحاصل ما ذكره هناك ان اداء الواجب الموسع عند مزاحمة المضيق صحيح ولا يلزم منه اجتماع الوجوب والتحريم ولا محذور اخر فان وجوب الضد حسبما ذكرنا مشروط بتقدير وقوع ترك الواجب على وجه يكون وقوع ترك الواجب كاشفا عن تعلق الوجوب بالضد لامتناع الوجوب المطلق وهو وجوب الضد ثابت على تقدير عدم حصول الواجب ولا ريب ان التكليف كذلك مما لا غبار عليه بعد دفع لزوم اجتماع الامر والنهي بان حرمة ترك الضد انما هي على تقدير التوصل به الى الواجب لا مطلقا لان المطلوب بالنهي الغيري المتعلق بالضد عند الترك المقدمي التوصل به الى الواجب لا المطلق وان الامر انما يتعلق بفعل على تقدير عدم التوصل بتركه اليه فبعضية مطلوبية ترك الضد المتوصل به مبغوضية تركه دون الفعل وفعليته مطلوبية فعله على تقدير عدم التوصل بتركه اليه فبعضية مطلوبية ترك الضد المتوصل به مبغوضية تركه دون الفعل وفعليته مطلوبية فعله على تقدير عدم التوصل بتركه اليه المتوصل به فلا منافاة في اجتماع الحكمين لعدم استلزام اجتماع وصفي المطلوبية والمبغوضية في الشئ الواحد **ومنها** ما ذكره في الحاشية من انه يصح اداء وضوء ونحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمة بالغاية الواجبة وان لم يات بكذا داء تلك الغاية بل الغاية عند بعض على الثاني بخلاف الاول بنى على اعتبار مقارنة التوصل في الواجب الغيري اذ لا يجوز تحقق قصد الوجوب الا اذا اتى به لاداء الغاية الواجبة **ومنها** ما ذكره ايضا من جواز اخذ الاجرة على فعل المقدمة في الصورة المفروضة وعدم جوازه على الوجهين نظرا الى ما تقرر من عدم جواز اخذ الاجرة على الواجب بناء على عدم الفرق في ذلك بين الواجب النفسي والغيري كما مر الاشارة اليه **اقول** والكلام تارة في الادلة التي استدل بها على مراده واخرى في الثمرات اما الاول **فاما الاول** فلان العلم اذا كانت من فوائد المترتبة على الفعل بعد وجوده ما يمنع ان يلاحظ قيدا للمامور به والمسئلة المذكورة ليس شئ منها من هذا القبيل فما ذكر في الدليل من كون العلة سببا الا ان يكون متعلق الحكم هو الفعل المشتمل على العلة انما يجدي في غير العلة الغائية واما هي مثل الحلو للعمل السير والتوصل الى المقدمة لايجاد ذي المقدمة مفروض فيها الا ان غاية الشئ لا يعقل ان تكون من قيوده وشخصاته في الخارج كما بيناه سابقا **واما الثاني** فلان المسئلة عقلية والمسئلة العقلية موكولة بما هو متبع عند العقل فلا بد من النظر في مناط حكم العقل وانه ماذا يقتضي فما ذكره من عدم حكم العقل بوجوب غير الموصلة من غير ان يتبين مناط حكم العقل خروج من باب المحصلين اذ المشاجرة في المقام تنتهي الى ان مناط حكم العقل هل هو موجود في المقدمة مطلقا او مختص بالموصلة وبانى في ادلة المختار بيان ان المناط المذكور وانه موجود في ذات المقدمة سواء اقترنت بالتوصل امر لا **واما الثالث** فلان ما ذكره لا يناسبه الوجدان التسليم على القول بوجوب المقدمة لان تصريح الآمر بانه لا اريد المقدمة الغير الموصلة بل اريد خصوص الموصلة ان رجع الى ان المقدمة من حيث هي لا تتصف بها ولا عرض لها فهو غير صحيح لكنه ليس تصريحا بعدم الوجوب بل هو بيان حال المقدمة وانها مطلوبة للغير وان رجع الى ان ذات المقدمة ليس فيها شئ يقتضي الوجوب بعد فنعم لوجوبها مقدمة لا الوجوب خصوص غير الموصلة اذ لا فرق بين الموصلة وغيرها في المقتضيات الذاتية والفرق الخارجي لا يصلح ان يكون سببا لاختلاف حكمها نفيا واثباتا نعم يمكن المناقشة في المختار ايضا بوجوه **الاول** ان التوصل الملحوظ في متعلق الواجب الغيري اما ان يراد به التوصل الثاني او التوصل الفعلي فان كان الاول فليس في المقدمة من التوصل الثاني الا السبب المقتضي له ومعه تقتضي لذاتها الوصول الى ذيها وما عداه لا يقتضيه بدا لان ترتب الوصول على غير السبب من المقارنات الاتفاقية وليس من مقتضيات ذاتها فهي كغيرها من الامور التي ليست مقتضية من هذه الجهة وليس مرادهم ابدا والا كان مفصلا بين السبب وغيره لا بين الموصلة وغيرها الا ان يقال باعتبار التوصل في الشرط والسبب كليهما فالسبب الغير الموصل عنده ايضا ليس بواجب هذا بدل على ان التوصل الذي اعتبره في المقام ليس هو التوصل الثاني الذي يقتضيه ذات المقدمة وان كان الثاني فاما ان يراد بالتوصل التوصل المقارن او التوصل المتاخر فان كان الاول لزم ايجاب الشئ بعد وجوده لان الواجب هي المقدمة

الذي يخصها مفاد الموصل ومن البين انها لا تتصف بهذه الصفة الا بعد وجودها ووجود الواجب بعدها فاذا اعتبرنا
تعلق الوجوب مقارنا للموصل لزم الامر بشئ حاصل وهو قبيح لا يقول به احد ولا من هو دونه وهذا ايضا ليس مرادا
للعاد وان كان الثاني فالموصل بجميع شرطها متاخرا على ما مر من سائر الشروط المتاخرة فيكون وجود الواجب بعدها كاشفا
عن وجودها بسفر الوجوب قبلها وان خبرنا بان الشرط المتاخر على فرض محذوفا انما يستورد الحكم لا في موضوعه كان
معنى الشرط المتاخر يرجع الى انتزاع صفة اعتبارية منتزعة من وجوده المتاخر والصفات الاعتبارية يمكن ان يكون معتبرة
في حكم شرعي بتبعا لما في موضوع الحكم فلا لان صرف الاعتبار لا وجود لها في الخارج والموضوع لا بد ان يكون موجودا خارجا
هذا وجار ايضا في نفس الشرط المتاخر في الموضوعات مطلقا اما في خصوص المقام فواضح امتناعه لان الموصل بسفر ينتزع
من تعقبه وجود الواجب في هذا السفر ليس مما يتوقف عليها حصول كيف وقد انتزع عنه من قبل وجوده فكيف يكون معتبرا
لوجوده واذا لم يكن لها دخل في تحقق الواجب كان حالها حال غير المقدمة بل استقبالها اخرها عن زمان اعتبار موضوع الوجوب
فلا يجوز ان يكون بعضها اخرى نفسها لاعتبار شئ مطلوب لغيره مطلوب لغيره جميع من المتاخرين ومن مضحكات الكفاية
ولهذا قلنا ان اعتبار الموصلية في موضوع الواجب للغير مما ضحك منا **الثاني** ان منا ان حكم العقل بوجوب مقدمة
الواجب ليس الا حيثية معلقا عليها الوجود بحيث يمكن اثباتها من الموصل الى الواجب فان العقل انما يحكم بوجوبها
لحصول التهيؤ والقدرة على الاتيان بالواجب فكل ما هو شرط لتمكن المكلف من الواجب من الامور الاختيارية وجودا او عدما
يجب الاتيان بها عقلا تحصيلا للتهيؤ والقدرة الموقوف عليها الامتثال وان شئت عبرت عن الحيثية المذكورة بما ذكرته في
تعريفها المقدمة منزوعا بذلك على منا ان حكم العقل بوجوبها **وقلت** ان منا ان حكم العقل هو كون الشئ بحيث يلزم من
عدمه عدم الواجب واما حيثية التوصل كونها موصلة اليه فهي مفقودة في المقدمة حسبما عرفت فكيف يكون منا ان
حكم العقل لوجوبها شئ من وجودها ومن ذلك يظهر ان تغيير بعض المحققين لمنا ان حكم العقل بحيث الاتيان ليس على ما ينبغي
فليس بظاهر بل المراد ما ذكرنا من التهيؤ للاتيان لا نفس الاتيان **الثالث** ان حيثية التوصل لو كانت معتبرة في تحقق
الواجب لزم ان لا يحصل امتثال الامر الغيري بايجاد المقدمة قبل ترتب ذيها عليها وبقاء الامر المقدمي بعد مجامع ان الامتثال
حاصل بالوجدان والعيان فلو كان لم يكن فرق بين المقدمة الساقي بها والمقدمة الغير الساقي بها في بقاء الامر المقدمي وعدم حصول
الامتثال بهما ويكونان على حد سواء والوجدان السليم والعقل المستقيم كما يريان الفرق بينهما من حيث الامتثال وجودا وعدما
الرابع لو سلمنا اعتبار قيد التوصل في المقدمة فان الواجب هو المقدمة الموصلة لا غير لزم ان يكون وجوب ذيها وان وجب
اتيانه التوصل اليها الا ان وجوبه كالكل فما في وجوب الجزء ذهنيا او خارجيا فان وجب عنوان التوصل فقد وجب ما هيته العنوان
وشيئيته بعينه كذا الحال هنا فان اذا وجب المقدمة الموصلة فقد وجب ما هيتها وشيئيتها وقد استدل على مراده من الادلة على
تقدير تمامها على خلاف مقصوده وما دل هذا ان اراد من الموصلة سببا للوجوب عن ذات المقدمة واثباتها للموصلة فان الادلة
المذكورة غير ناهضة بذلك وان اراد منها اخراج الغير الموصلة فالادلة على فرض تمامها انما هي ناهضة بهذا كل ما يتعلق بحال المسئلة
اصلا ورد لها بقي الكلام في القرائن المتفرعة على هذا الاصل بزعمه ومعظمها مسئلة الضد اذ عمدة ما ساقه الى ما سيجئ هذا
الاصل هو دفع اشكال المرد باجتماع الامر والنهي بفعل المضاد الموسع في وقت المضيق والبناء على صحته على الوجه الذي حققه
انفا **وتوضيح** الفرق ان مقتضى مطلوبية ترك الضد الموصل الى الواجب بعنوان ترك هذا الترك المقيد خاصة دون
مطلق الترك فكل ترك فانه لا يؤدي الى الواجب فهو الذي يعرضه الوجوب الغيري واما الترك الغير الموصل فلا يعرضه شئ بناء
على الاصل المذكور فلو ترك المضيق واشتغل بهذا الموسع لم يلزم في الموسع اجتماع الامر والنهي في الضد اذ المفروض عدم
كون ترك الموسع مع وجود الصارف عن المضيق موصلا فلا يكون واجبا حتى يكون تركه وهو الفعل حراما فانه سد الاجتماع الا
والنهي فيه واما ان اسقط الذكور واجبا لكون مقدمة مشروطة وهي ترك المضيق حراما فمن شبهة اخرى نفتقر منها باسبل اصل
اخر وهو الوجوب التعليقي حسبما مر الكلام فيه في محله مفصلا وقد علمنا بان فعل الموسع كالصلوة مثلا مما لا اشكال
في كونه نقيضا للمقدمة المامور بها وهي ترك الضد الموصل الى الواجب فلا يجوز ان يكون حراما اذ لا شبهة في ان ترك ذلك
الترك المامور به فان ترك الترك الموصل فانه يكون بنفوذ سفر الاتيان كما ان ترك المضيق ما فانه نقيض
للمقدمة الموصلة الا ان تركه متعلق بسفر الاتيان لا بامتثال الترك الاخرى باعدام امتثال الترك ووجوده كما لو ترك فعل

للوسع فاذا ترك الفعل بتمامه للترك الواجب وهو الترك الموصل لكن بانعدام اصل الترك لانتفاء الفعل عليه لا بانعدام صفة الايصال فان المامور به المعبد كلما مور به بعين المؤمن تارة بمعنى بترك اصل المعصية واخرى بترك عصيان المؤمن بعين الكافر وعلى التقدير فهو تارك للمعبد المامور به كما انه في الاول تارك للمطلق اى العصيان والمعبد اى عصيان المؤمن ايضا وهنا ايضا نقول اذا فعل الصلوة مثلا في وقت الازالة فقد ترك المقدمة الموصلة اى تركها الموصل الى فعل الازالة لكن ترك الصلوة والازالة معا من غير ترتب الآن الاول ترك للموصل بترك جنسها والثاني ترك لها بترك صفة الايصال ففعل الصلوة مصداق للتركين ترك ترك المعصية المطلق وترك ترك المعصية المعبد بالايصال ولا مانع من اجتماع حصول التركين فان ترك المطلق ترك للمعبد حسبما عرفت **واجيب عنه** بان المكلف اذا كان قادرا على الواجب فهو تارك للواجب لفعله المقدمة الموصلة من حين وجود الصارف سواء ان تركها ام لا فلو اراد تركه كان من مقارنات ترك المقدمة الموصلة لا من محققاته ومصاديقه وبينا ذكرنا وضوحا ان حصول الترك الموصل هو بمجرد وجود الصارف عن الواجب لا بفعل ضده فمع وجوده لا يكون فعل الصلوة مثلا محصلا للترك الموصل بل مقارنا للتكليف بكونه حراما وبيان ترك الترك الموصل هاهنا بعدم وجود الصارف من الواجب قبل الاشتغال بالضد انما هو بتفويت صفة الايصال دون ترك فان المقدمة اى الترك واما حال الاشتغال بالصلوة هو بفعل الا ترك بفعض الترك الواجب وبفعض الواجب حرام كما ان بفعض الحرام واجب فكما ان العصيان بامر واجب وجوده يحصل بترك كل عصيان فالواجب المعبدى يحصل بفعل بعض تكفف بكون فعل الصلوة التي يجب تركها الموصل من المقارنات ونحو ذلك فانقلناء في ابطال الثمرة المذكورة في غاية الجلالة ولا يرد عليه ما ذكره بعض اعاظم العصر على الاصل المذكور وقد عرفت عنا فيرد اما سائر الثمرات فبعضها عليه لا فائدة مهمة تعرف الثمر من اجله والبعض الاخر لا اشكال في بعضها وان كان قد ناقش بعض في بعضها الا انه بالاعراض عنه جدير **المقام الثاني** فان الواجب الغيري هل يشترط في وجوبه علم الآمر باحقاء الواجب النفسي عليه او لا ظاهر الاصحاب هو الاخير ولكن مقتضى الاحتمال الذي ابديناه في كلام صاحب المعالم هو الاول فنقول ان بحذ القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما يبقى على الوجوب فيما لو كان المكلف مريدا للفعل التوقف عليها واما مع وجود الصارف عن الفعل فلا وجوب للمقدمة انتهى واورد عليه بانه لا يحصل له ضرورة انه لا يصح ان يحكم بوجوب الفعل وعدم وجوب مقدماته في حال ان المكلف صارف عن الواجب لكن وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذيها فلا يصح التفكيك بينهما ويمكن ان يوجه ما ذكر فلنا بانه اذا كان المكلف صارفا عن انه فان الواجب كان الامر من الآمر المطلع على الترك امرا سائرا من سبيل التسبيل لكن يتم على المجد ويتم على المبتدئ طلب غرضه من التكليف حتى بعث المكلف على ايجاد المامور به بانه في الخارج لعلمه بعدم حصوله فاذا لم يكن الغرض من التكليف بعث المكلف على ايجاد المكلف به بل بحض التسبيل فلا يلزم منه وجوب مقدمة اذ ح اذ اللازم بحكم العقل اتيان ما له مدخلية في حصول غرض الآمر دون ما لا مدخلية له فيه واذا لم يكن غرض الآمر حصول الفعل المامور به فلا يلزم من الامر به الامر بما له مدخلية فيه لانه امر اجنبي عما تعلق به غرض الآمر وهو التسبيل مثلا **والحاصل** انه متى اجتمعت شرائط التكليف من المصلحة الملجئة ونحوه التكليف على الامتثال فخرج من الامر التكليف سواء كان عالما بعدم انزام لا لكن مع سورة العلم بالعصيان بتركه هذا بخلاف ما اذا حصل الغرض في التسبيل للعقاب دون البعث على الفعل ولذلك حكموا بان الكفار مكلفون بالفروع ومعاقبون عليها الا ان مثل هذا الامر لا يتعلق بالمقدمات التي لا مدخلية لها في حصول الغرض **وان قلت** ان التكليف بالفعل انما كان لتسبيلها فان التكليف بالمقدمة ايضا كذلك كما في الارشاد والامتحان وغيرهما فان التكليف بالمقدمة انما هو على حسب التكليف بذيها الا انه لا وجوب لها اصلا **قلت** المقدمة انما مدخليتها في الغرض بالارشاد والامتحان ونحوهما وكل ما يتوقف عليه الغرض يجب بهذه المقدمة وكلما لا يتوقف عليه لا يتعلق به الوجوب المقدمي والامر التسبيلي لما كان لاجل تصحيح العقاب والمؤاخذة فلا معنى لكون هذا الامر امرا بالمقدمة كما لا يخفى فانه مما قد ذكرنا سابقا ان الواجب باعتبار الداعي الداعث اليه والاغراض المباعثة عليه وتقسيمه تارة بلحاظ جعله منها كما سبق وبتجعله منها ومن جملتها انه ينقسم بالاعتبار المذكور الى تعبدي وتوصلي **فالاول** ما كان الامر به لاجل التعبد والامتثال **والثاني** ما كان لا لاجل التوصل الى حصول المامور به في الخارج ولا يلزم ذلك اعتبار قصد القربة في الاول دون الثاني **وان شئت قلت** ان التعبدي ما كان محذ متوقفا على قصد القربة والتوصلي ما لم يكن كذلك بل يحصل الامتثال بصدور الفعل الخالي عن

غير قريبة بل المدار على النسبة البينة الا انه تعريف بالرسم والاول بالحد كما لا يخفى وهنا تعاريف وحدود اخر ذكرناها في باب الالفاظ
مع ما فيها من الرد والقبول فليراجع اليها من يهمه وبالجملة الحال في هذه المقالة واداة الخبر لما يناسب الاصل لفظا وعملا عند
الخبر والمدار ان قد مر ان الاصل في المقامين هو البناء على كون الواجب موسعا خلافا لبعض الاوهام حيث ذهب الى
ان اطلاق الخطاب بالصلوة مثلا من شرطه الفور بغير ما هو مدلول صيغة الامر فاذا لم يأت بها فورا فقد عصى بترك الشرط لا بترك
المشروط فيكون شرائط الاطاعة وسقوطها عند العقلاء كما في شرائط المأمور به فلا يحصل عن الاتيان فعليا بالرجوع اليها فتتضاد
اجادة الشارع ما حققناه بتجدد داشا من الطرق الكواشفة عرفيا من شرائط الاطاعة ثم بعدما عرفنا انه لا يعتبر في تحقق الاطاعة
قصد الفور فهل يعتبر قصد عنوان المأمور به فاذا اتى المكلف بالفعل المأمور به بعنوان اخر غير عنوان المأمور به بان يكون
غافلا عنه غير ملتفت اليه لكنه في الواقع من حصاده بغير لم يحصل به البراءة فعليه الاعادة مع بقاء المحل والموضع او الاكتفاء بمجرد
موافقة الواجب كما هو المعتاد في الاوامر العرفية بل يكفي الطلب الذي لم يكن المكلف الاتي به ملتفتا اليه رأسا وجهان بل قولان اقواهما
الاخير واستدل للاول بوجوه **احدها** ما ذكره بعض المحققين حيث قال في حاشية المعالم ان متعلق الطلب وان كان مطلق
الطبيعة من غير تقييدها بشيء بمقتضى ظاهر الامر لكن تعلق الطلب انما يكون مع لحاظ الفاعل به وعلمه عقلا عنه لوضوح استحالة
التكليف بالفعل مع غفلة المأمور به عن ذلك الفعل وح فتقييد تعلق الطلب بالطبيعة هو الاتيان بالفعل مع القصد
اليه فلا يكون القاصد منه حاصلا للغرض ما لم يحدث داع بعد الاتيان ما لو كان معتقدا للخلاف **وثانيها** ما ذكره ايضا
من ان ظاهرها يستفاد من الامر في نظر العرف ان ما يتعلق به الطلب هو ما يكون صادرا على وجه العمد والالتفات دون الغفلة
او الالتباس بغير كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فلا يندرج فيه الافعال الصادرة عنه في حال الغفلة او اعتقاد الخلاف
وان شملها اطلاق المتعلق **وثالثها** ما عزي الى الفاضل النراقي وهو ان المكلف به بالفعل انما هو النفس الناطقة الانسانية
والجوارح الآلية لها في ايجاد ما تعلق به الارادة فتحقيق التكليف راجع الى ان طالب النفس باعمال الجوارح الى ايجاد المأمور
به كما ان سائل الانسان الخدام الى ما يريد من الاغراض والجوارح فيكون المأمور به ح هو بعث النفس الناطقة للجوارح المنشأ
لها الى ايجاد ما تعلق به الطلب غير خفي ان البعث الى الشيء لا يتصور الا بعد الالتفات اليه فكيف يتعقل ذلك في حال الغفلة
والذهول فالفعل الصادر منه في تلك الحالة وان كان من جملة ما تعلق به الطلب الا انه غير مقدور بالبعث على الوجه
المذكور الذي هو الواجب بحقيقته وهذه الوجوه كلها محل نظر ومدخول **اما الاول** فلان متعلق الخطاب بحسب اللغة
والعرف صادق على الفعل الغير الاختياري ايضا كالنوم والاكل والمفقود والنسيان وغير ذلك لم يعتبر في حسنها لغة
وعرفا سقوط الاختيار وصدورها عن اختيار ولذا حكموا بصحة ان النائم اخذا باطلاق من الافعال الغير فهو لها من دون
تأمل ولا ريب فيه ولا خلاف ولو كان قبيحا بالنظر الى ما فيه من الضعف والتفريط والذي اقتضاه الدليل المذكور عدم تعلق الطلب
بما لم يكن مقدورا للمكلف ومعلوما عنده وهو بديهة مسلم لا يسع عاقلا المناقشة فيه لكنا نقول ان هذا انما هو لقصور الطلب واستحالة
تعلقه بالمغفول عنه حين الذهول والامر التفهيمي في ذلك عند سيبويه وذمرة العقلاء حيث يطلق بما صريح العقل فارغ باستحالة
الاختصاص بنا فراد ما تعلق به الطلب فاذا فرضنا عدم كون الغرض من الفريضة والتعبد بها على اندراجه تحت المتعلق
من حيث القصد والعزم كشف ذلك كشفا قطعيا عن مساواة جميع مصاديقه في غرضه فكل فرد وجد منه في الخارج فهو
محصل للغرض الآمر كما ننفي بحقيق الواجب فمن المعلوم عند الامر انه مع الالتفات اليه يحصل الغرض وليس هذا من باب
الاسقاط عن الواجب اذ المسقط ما كان خارجا عن غرض الآمر وربما كان حراما او مباحا او مسقطا عن التكليف فالمسقط
عبارة عما يكون عدمه شرطا للتكليف حدوثا وبقاء فلو وجد بعد تحقق التكليف كان رافعا مسقطا امالو كان وجوده
مشمولا لغرض التكليف والمصلحة الباعثة عليه فهذا داخل في المراد بنعم وان كان الحكم قاصرا عن التعلق به وهذا عكس
التعبدي فان المتعلق فيه اعم من المقصود الذي هو الفعل بقصد القربة والتعبد به ضرورة استحالة تقييد المادة بالقربة
قبل الطلب للتسلسل بين المراد ومتعلق الطلب عموم من وجه فقد يكون ثمة داخلا في المراد والغرض الباعث على الطلب
الا ان الطلب لا يتعلق به لعدم القابلية فيكون خارجا عن المطلوب وداخلا في المقصود وقد يكون خارجا عن المراد مع
كونه هو المقصود من الطلب والاول هو التوصلي والثاني هو التعبدي ثم لا يذهب عليك ان يكون الفعل اختياريا ولو من بعض
الجهات لان غير الاختياري كالنوم ليس بحسن ولا قبيح فلا يصلح متعلقا للتكليف الموظف بالحسن والقبيح العقليين

فعل الغائم ليس مطلوبا واما فعل الغائب فمن عنوان المطلوب بالقصد ومنشأ الاختيار من جهة اخرى فينبغي
القطع بحصول الواجب بمجرد ملاحظة الامرين المذكورين اعني هو مع المتعلق لغة وعرفا وحضور الطلب عن الاحاطة
بالغرض المعقول عنه لتقيد العلم بذلك وتقدم ذكرنا اندفع ما توهم في المقام من ان الخارج عما تعلق به الطلب لا يكون الا مسقطا
من المطلوب فكيف يمكن للمكلف الامتثال في حصول الواجب بلا دليل خارجي اذ الاصل عدم السقوط وكون الشيء مسقطا
يحتاج الى الدليل بلا اشكال ووجه الاندفاع ان الخارج الاصلي ما كان خارجا عن متعلق الطلب عن المراد والمقصود بتلك
الذي يقتضي الاصل بعد حصول ما يثبت بالدليل واما الخارج عن المتعلق الداخل في المراد والمقصود فلا يكون ارتفاع التكليف
وحصول الواجب به محتاجا الى الدليل **فان قلت** مع حضور الطلب كيف يكون المطلوب مطلقا ولا يتقيد بقصد العنوان
بل هو من التقييد المعقلي الذي هو واحد عدا الاطلاق والعموم من التقييد فلا جرم يكون غير مقصود العنوان من الفعل
خارجا عن الاطلاق فخروجا موضوعيا بعد بنية العقل فكيف يكون داخلا في مراد الآمر والغرض الباعث على امره **قلنا** ليس كل
تقييد مقتضيا الاختصاص المراد بالمقيد لان التقييد والتقييد العقلي انما كان لتقصير راجع الى الطبيعة ولو احضا لا بان يكون
منشأ التقييد والتقييد اختصاص صلوح الطلب بالمقيد على ما احضا لا لم يكشف اطلاق المطلوب عن مساواة فاقد القيد
مع واجده في غرض الآمر واما اذا كان المنشأ عدم تأتي بلية الطلب عن الشمول بالفاقد فلا مانع من استكشاف هو يا الغرض الفاقد
من هو المطلوب باطلاق غرضه وتظهر كون محل الكلام من قبيل الثاني وعدم الاقل فتدبر جيدا لا يذهب عليك ان هذا التحقيق
الرشيق والتفصيل الدقيق فتكون ممن كان له اصل ولا يرضى وادى من تأخر حتى يعلم ان هذا الاطلاق ليس كسائر الاطلاقات
التي يمتنع بها عند احتمال التقييد فيه والبناء على ما ذكرنا من حصول الواجب مع عدم الاتيان بالمقدمات
مع بقاء المقام عما يوجب الشك في مدخلية قصد العنوان يبقى على عدمها اما مع الشك واحتمال المدخلية بملاحظة شيء مما
فاطلاق المادة هنا لا يمنع جزما على وفق ما لو كان الحكم قابلا للتعلق بالمشكوك فان عدم التقييد حينئذ يكفي في الاخذ بالاطلاق
والبناء على عدمه ولو كان مشكوكا بل مظنونا فالفرق بين الظهور والغرض المعتبر في المحاورات موجود مع عدم حضور الحكم فان
للعقل المشكوك نظرا الى كون المتكلم في مقام البيان فلو كان للقيد دخل في مراده لكان عليه البيان بحيث لو بين كشف ذلك
عن العموم بخلافه مع عدم قابلية الحكم للعموم بحيث لو اراد المتكلم لم يقدر ذلك فان الظهور الغرضي المعتبر في الالفاظ مفقود حينئذ
فلا بد من الرجوع الى الاصل العملي ومقتضاه البناء على عدم السقوط بالفعل مع قصد العنوان للاصل بل الاصول كما قررنا في محله
لكن قد بينا ان الشبهة اذا كانت حكمية لا موضوعية كما في المقام جرى اصل البراءة وسائر الاصول العدمية مثبتة غرضا فاضرا
فتدبر جيدا ومما ذكرنا ظهر حال الدليل الثاني ايضا اذ قد عرفت مما بيناه ان اختصاص الطلب بالفرد المشهود ليس لاجل
ظهوره فيه بل انما هو لقصوره عن التعلق بما سواه فهذا الظهور اراديا ويدور كما يتقيد يقيد **واما الثالث** فلانا
نوقف سقوط الامتثال عن الجوارح على تحريك النفس الناطقة وبعثها لها على ايجادها بان يكون النفس الناطقة مأمورة
ببعث الجوارح فيكون هنا امران احدهما من الآمر وهو الامر الآخر من النفس الناطقة وهو البعث ممنوع ضرورة ان الجوارح
مسخرات للنفس الناطقة الفعالة المجبولة لا طاعتها في ايجادها اذا اردت لا يحتاج صدورها منها بعد ارادة النفس الى بعث
تحريك معا ان الالتفات الى الفعل انما يحتاج والبعث اليه ولو من حيث عنوان اخر موجود وهو يكفي انما تنشأ بالفعل اليها فلا
يحتاج صدوره الى قصد اخر يخصوص من ذلك العنوان وتعلق السيد زعم ان هنا امرين وهما مورين وان مرجع الامر بشيء الحاضر
النفس هو امر الجوارح فنعوا فعل اليها النفس امر الجوارح بكذا فافعل الجوارح وهم المأمورون للنفس المأمورة بامر الآمر كما يخفى
ما فيه من البشاعة وهذا كله في اعتبار قصد العنوان في الواجب واما اعتباره في المباشرة فيها فالظاهر انه مما لا اشكال
فيه فان ظاهر الخطاب بطلب فعل المخاطب كما فعل غيره فالاصل بمعنى الظاهر اعتبار المباشرة وعدم قيام فعل الغير
مقام فعله الا بملاحظة ادلة الوكالة فان ثبت شمول للوكالة اوقلنا بان الاصل في الواجبات والمعاملات القبول الا
ان يثبت الخلاف كما اختاره بعض خلافا للاخر وهو المختار فهو المتبع والا لزم المباشرة **الامر الرابع** في بيان الوجوه
المتنازع فيه فنقول لا نزاع في وجوب المقدمة بمعنى الابدية العقلية التي تسمى بالوجوب العقلي انما نزاع هو وجوبها
عن كونها مقدمة فلا نزاع لاحد انكاره حيث ان انكاره انكار لكونها مقدمة وقد بينا منه بالوجوب الشرطي ومنه قولهم يجب
الوضوء للصلاة اي فلا يجب الغسل على الجنب لدخول المسجد والوضوء لمس كتابة القرآن في وجوده ايضا يجب النبض

فيض

في جميع التصرف ويحوز ذلك بما اطلق فيه الوجوب على اللزوم والا بلزم ترتب ذلك فولجم الشئ ما لم يجب لم يوجد فلا في وجوبها بالوجوب العقلي الارشادي بمعنى حكم العقل بوجوب دفع الضرر الناشئ من ترك الواجب وحكم الشارع ايضا كذلك ولا في وجوبها بالوجوب العرضي الثابت للوازم الواجبات فان انكاره لا ينبغي صدوره من ذي شعور كانكار سائر ما يضر ورة اعرى الى التحقيق الحري بذلك من اثبات هذا الوجوب بغير فنون ناشئ من عدم الاحاطة الى مراده وعلى فرض تسليم ذلك فليس هذا الشيء محل النزاع بل هو انكار للمتنازع فيه والتزام بشئ اخر لا يضر ولا ينفع فلا في عد وجوبها بالوجوب كما سلف وان زعم المحقق التي سواء فسر بما كان الخطاب مستقلا او بما كان مقصودا بالافادة او بما كان مستفادا من اللفظ بالالتزام البين فان ثبوت مثل هذا الوجوب للمقدمات مما لا يجوز جولد عاقل يكف من عالم منصف وانا اشهد عليه بشواهد فاسده لا اجد حق في الغرض لها والها فيها اطنبا الكلام عنها كشفا وتنبيها على ما فيها من الغضاضة فلا في وجوبها الشرعي بمعنى ترتب الثواب العقاب عليه كما عزى الى شريف العلماء قدس وصرح به في الفوائد من ان العقل والوجدان قاضيان على ان لا عقاب على ترك المقدمة مستقلا في العقاب في المقدمة وان يكون تارك الواجب معاقبا على تركه وترك كل واحد من المقدمات ايضا وكيف يقول العاقل بترتب العقاب بعدة المقدمات **فبقي هنا** ما سبق بعض الكلام فيه من ان العقاب الثابت في ترك ذي المقدمة هل يمتد الى تركها او الى ترك المقدمة وقد سبق تحقيق الحال في المقال وغير خفي ان هذا النزاع العظيم المغرى لكثير من القراء لا يطلق عليه ذلك لان محصل النزاع حينئذ ان مستند العقاب هل هو ترك الواجب او ترك مقدمته ولا في وجوبها ولا في شئ اخر يشبه بالوجوب كالتلبس بضدها ومن العجائب ما نقل من الاصرار والانكار لادلة على نقيض كلما لهم فيها واثباتا على ذلك الا ان الجواب قد يكون فلا عجب ولا غرو ولا في وجوبها بالوجوب العقلي بمعنى الحسن الملزم كما يقال الواجبات العقلية لان وجوب المقدمة عقلي بالمعنى الاسنادي لان العقل لا يحكم استقلالا بما لا يخرج الوجوب الشرعي الغيري المتوصل الى والمراد بالشرعي هو كون الامر بذي المقدمة بحيث لو التفت اليه الامر وبالغ فيه لحكم بالوجوب على ما هو عليه اي الحاكم بالعقل فاذا امر شئ فلا يراد ان احدهما متعلق بالواجب مستفاد من الخطاب مطابقة وهو ارادته تفصيلية متعلقة به على نحو التفصيل والاخرى ارادة اجمالية ثابتة للمقدمة مدركها العقل بواسطة ذلك الخطاب اما اساس تقسيمات الواجب كالعينية والكفائية والتعيينية والتخييرية والمطلقية والمشروطية فمحال وجوب المقدمة منها حسبما عرفت الا في الاشتراط والاطلاق على الخلاف العظيم والاشكال الجسيم الذي حسمناه على خلاف ما زعم جلة من الاعلام **الامر الخامس** في ثمرات المسئلة وهي امور **منها** انه لو نذر ان يأتي بواجب حصل البر باتيان المقدمة على القول بوجوبها ولا تحصل على القول بالعدم ويحتمل ان الواجب عند الاطلاق ينصرف الى الواجب النفسي كما سبق فلا تحصل الوفاء بالمقدمة **وان قلنا** بوجوبها وكذا بالواجب الكفائي والتخييري وكلها هو خلاف منصرف لفظ الواجب وما يراد فيتم لو صرح بالتعميم حصل البر بقصد ما صرح به لكنها ثمرة فقيهة لا اصولية وكفى بها سببا للتوجه في وجوبها ولو حنث النذر بالغيري ففي مقتضى النذر اشكال بل الظاهر العصيان كما لو نذر الاتيان بالفريضة او الصلاة في زمان او مكان مكروهين لتعلق النذر حينئذ باختيار الفرد المرجوح وهو مرجوح فيصير كاختيار الرجحان في ضمن فرد وهذا هو الضابط ودعوى ان الراجح للغير وان كان مرجوحا بالقياس الى غيره لكنه راجح في نفسه وهو كاف في صحة النذر مدفوعة بان وجه الفساد ليس هو كون الواجب الغيري مرجوحا بالقياس الى الواجب النفسي بل الوجه هو ان تخصيص متعلق النذر بالفرد المرجوح هنا يرجع الى ترجيح المرجوح على الراجح وهو مرجوح فالنذر للفرد المرجوح يتصور على وجهين **احدهما** ان يكون متعلق النذر نفس الفرد لا اختياره على الفرد الاخر وهذا صحيح على الاصح فلو نذر في الاوقات المكروهة ان يصلي في هذه الساعة مثلا صح النذر ووجب الوفاء كما صرح به المحقق القمي في الغوائد لان متعلق النذر هنا هو هذا الفرد من الصلوة وهو راجح وان كان قد نهي عنه بالنهي الغيري **والثاني** ان يكون متعلق النذر اختيار الفرد المرجوح على الفرد الراجح وهذا فاسد فلو نذر ايقاع الفريضة او النافلة التي يراد ان يعاد او لم يعد كالواقعة في مكان او زمان مكروه فسد النذر لتعلقه بترجيح المرجوح على الراجح وهو مرجوح وما نحن فيه كذلك لان العدول عن نذر متعلق الواجب الى المحظور من الغيري نذر والتزام لاختيار المرجوح على الراجح فيكون فاسدا فليتدبر جيدا **ومنها** استحقاق الثواب والعقاب عليها فلا ذكر بناء على وجوبها وعدم الاستحقاق بناء على العدم ويرد عليها مضافا الى ما عرفت سابقا من ان الواجب الغيري لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب لا شرعا ولا عقلا انها لا تنذر ثمرة ان لا يرتبط بها

بالاستیجار حتی یکون اسوة لسائر افعال المکلفین حتی یکون نفعه بذلا لما هی ثمرة علیه بمحضر خارج عن العاملین مشترکة
علی القابل فهی ثمرة للعمل بالوجوب لا لاصل الوجوب فافهم **ومنها** حرمة اخذ الاجرة علیها علی القول بوجوبها اما علی القول
بالعکس فلا مانع من اخذ الاجرة علیها فالمستطیع اذا اجر نفسه لقطع المسافة عن الغیر الی المیقات لم یصح عند القائلین بالوجوب
وصح عند القائلین بالعکس وقد علیها بوجوه **احدها** ما ذکر بعض المحققین قدس سره من انها تقضی بما یدل علی الدلیل هو حرمة
اخذ الاجرة علی الواجب الغیر التعبدی من غیر ما **وثانیها** ما ذکره ایضا من انها ثمرة فتغیر کاشد ثمرة لشیء الفن **وثالثها**
ما حکی عن بعض مشایخنا قدس سره من ان ما لا یجوز اخذ الاجرة علیه من الواجبات هو ما کان مطلوبا من المکلف مجانا کالواجبات
المتعلقة بالاموال علی ما استظهره غیر واحد وتعلیم المسائل الدینیة کما ورد فی بعض الروایات فاخذ الثمن من العالم قبل
ان یجب التعلم علی الجاهل الظاهر انه اشکل من تعلیم العلماء وغیر ذلک مما یستفاد من دلیل لزوم تسلیم العمل مجانا
فانه لم یثبت وجوب التبرع بالعمل لا باس باخذ الاجرة علیه مع محافظة سائر شروط الاجارة وانما اشتهر التبرع علی القضاء
علی القضاء عن الکفایة هذا وفی الکل نظر **اما الاول** فیظهر ضعفه من ملاحظة کلمات القائلین فانها مصرحة فی حرمة
اخذ الاجرة علی الواجب الغیر التعبدی کقطع المسافة الواجبة علی المستطیع للحج معللا ذلک بانهم انما استدلوا بها علی المنع شاملا للواجب
الغیر التعبدی کما لا یخفی **واما الثانی** فقد ظهر ضعفه مما مر من ان ثبوت ثمرة ولو کانت مقومة کاف فی عدم خلو النزاع عن الفائدة
واما الثالث فمرجعه الی انکار الملازمة بین وجوب الشیء واخذ الاجرة علیه بان الواجب والمستحب سواء وفی ذلک فان دلیل
الدلیل الخارجی علی عدم خلو التبرع فی الواجب والمستحب والا فلا مانع من اخذ الاجرة مع مراعاة سائر الشروط وان تقریبه
بان هذا علی تقدیر حصر غیر نافع اذ لا یلزم فی الثمرة کونها اقتضائیة علی المشهور المدعی علیه الاجماع نظیر الثمرة یمکن توجیه
الجواب بما قال بعض الاعلام وهو ان اخذ الاجرة علی المقدمة کقطع المسافة لیس اخذا لها علی الواجب الغیر التعبدی
بتوقف علیه الواجب النفسی واخذها علی قطع المسافة سواء اشترط فیه الحج او لم یکن بنفسه وذاته وهو قطع المسافة لیس
اخذا لها علی الواجب حتی یحرم بل علی شیء اخر مصاحب للواجب الخارج وبالمآل یجاب عن المناقشات فان الواجب انما هو
حفظ النظام والاجرة لیست علیه بل علی نفس المتصف بعنوانها الخاص غیر هذا اقول هذا توهم بطلان الثمرة لکنه غیر صحیح لان مصداق
الواجب کحفظ النظام واجب فاذا الامر بشیء قد مع شیء اخر فرع الاتحاد کانا اخذا لها علی الواجب النفسی ومع عدمه کانا
علی الکفایة فی الغیری وعلی التخییر فی النفسی ثم الثمرة علی القول بعدم الجواز مطلقا کما هو الشهور وعلی القول بالجواز فی الغیری ثم الثمرة فی
صورة الاتحاد هذا هو الکلام فی الثمرة واما الاصل المتفرع علیه ذلک اعنی اخذ الاجرة علی الواجبات فلا شبهة اجمالا فی
المنافاة بین الثمرة بحرمة اخذ الاجرة علی المقدمة من ملحوظ القول بعدم وجوبها لانه دلیل عدم جوازها علی الواجبات بالوجوب
ولم یقل بالوجوب توضیحا لم یرد ذکره فی الباب واما حرمتها نظرا الی ثبوت الثمرة بین عدم الوجوب واخذ الاجرة ان
مقتضی وجوب العمل وشروعه علی المکلف بحیث لا یکون له اختیار الترک بعد الشروع وانقطاع سلطنته عنه خروج عن الاموال
المملوکة والمعاوضة علیها والتصرف فیها اکونها العوض ممنوعا کان بلا تنقل والانتقال والمسلم منظرها عن بعض الاعاظم من ان المملوک المستحق
لا یملک ثانیا وهذا الوجه یعبر عنه بالمنافاة ولم یقل بوجوبها لان نفیها علی المکلف بدیها بحکم الاذن بدیها المطلقة
بمعنی زوال سلطنته عنه فیکون کالمملوک المستحق للغیر الذی لا یملک ثانیا فقد تبین مما ذکرنا فی الباب علی الاجمال
المقبول تعقیبا توضیح حرمة اخذ الاجرة علیها علی القول بالوجوب الا انه مدفوع من وجه فی محله کما لا یخفی علی راجع المسائل
فی بابها **ومنها** لزوم ترتب العقاب علی ترک المقدمة اذا بلغ حد الاصرار علی القول بوجوبها الان ترک المقدمة علی القول
المذکور معصیة فترکها مع قصد بها التوصل بالمعصیة وهو سبب للعقاب بخلاف ما لو قیل بعدم الوجوب اذ لا معنی حینئذ لاستحقاق الا
بترک ذی المقدمة وهو معصیة واحدة لا توجب عقابا اذا لم یکن کبیرة فیغفر بمقتضاه حصول العقاب بترک کل واجب ولو
لم یکن ترکه معصیة کبیرة کرد السلام مثلا لتعدد المقدمات مع ان العقاب والفتوی متفقان علی اشتراط الاصرار فی
التعبیر فهذا اجتهاد فی مقابل النص ومعرض اختصاص امر الاشتراط بالمحرمات غلابا فی الواجبات محکم لا شاهد علیه
مع ان حصول العقاب بالاصرار انما التعدد السببان الذی هو مبنی القول وترک المقدمة والا کان معصیة فهو لیس مبنی القول اخر المغایر لها فی المعصیة الحاصل بترک ذی المقدمة وان شئت فقل ان الاصرار بالمعصیة یکشف عن
مرتبة من عدم المبالاة بمعصیة المولی وهذه المعصیة غیر کاشفة عن عدم المبالاة ولو بلغ من الکثرة ما بلغ **ومنها**

متعلق المقدمة فاذا كانت عبادة على القول بالوجوب وعدم التعذر على القول بالعدم لعدم ان الامر الذي هو توقف عليه وقصد القربة المعتبر في العبادة وبيان المقدمة ان امكان انها مجتمعان ذاتي بمقتضى تعلق الامر الاستحبابي به فهو يكون في متعلقها ولم يتعلق به الامر الوجوبي والا فالامر المقدمي سواء لا يكون في متعلقها كما مر مفصلا ومحل الاشكال المقدمة العبادية مثل الطهارات الثلاث **ومنها** ما اجتماع المقدمة مع الحرام على القول بالوجوب والاجتماع على القول بالعدم عزى هذا الى المولى الوحيد البهبهاني وحرر مرامه بين الفساد لانتفاء سببه من ارادة ذلك من المقدمة لان التوصل الى المقدمة كما يحصل بالحلال كذلك يحصل بالحرام مثل ركوب الدابة المغصوبة بالنسبة الى الوصول الى مكة فكيف يجتمع اصل المقدمة مع الحرام فلا بد له من وجه يلتزم به **ومنها** ما ذكره المحقق القمي من ان القول بوجوب المقدمة وعدمه يثمر انه بناء على الوجوب المنجز بناء على كون متعلق الاوامر هي الطبيعة وكون الفرد مقدمة للكل كما اذا اغتسل ارتماسا في نهار رمضان فانه على القول بوجوب المقدمة يجب الفرد بالغير بالوجوب المقدمي المنكور فيلزم اجتماع الامر والنهي فيكون مفسدا مبنيين على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه وذات على القول بعدم الوجوب فلا يلزم اجتماع الامر والنهي لان متعلق الامر هي الطبيعة ومتعلق النهي هو الفرد ويمكن ان يورد اجتماع الامر والنهي في المقام مبنيا على سراية حكم الكل الى الفرد **فان قلنا** بالزوم اجتماع الامر والنهي واذا لم يكن الفرد مقدمة للكلي انه فكان ولم تكن المقدمة واجبة والا فلا يلزم الاجتماع وان قلنا بوجوب المقدمة لان القول بجواز الاجتماع مبني على عدم سراية حكم الكل الى الفرد فالفرد على هذا المبنى غير واجب بالوجوب المقدمي الثابت للطبيعة الواجبة وكذا بالوجوب المقدمي لانه انما تعلق بالطبيعة المقدمة وهو منتف بانتفاء المقدم او قطع النسبة فرضا فرضا لا واما الفرد وهو المقدمة الخصوصية المنهي عنها فليست بما مورية بها بل يمكن دعوى انها ليست بمقدمة اذ المقدمة ما يلزم من عدمه عدم الواجب والفرد الخصوصي المنهي عنه ليس مما يلزم من عدمه عدم الواجب بل هو فرد من افراد ما هو مقدمة فوجوب الفرد انما لكونه مقدمة فليس بفرد من المقدمة ويتطبق معها وانما الاجل سراية حكم الكل الى الفرد فيصح على القولين اي القول بوجوب المقدمة وعدمه فتدبر جيدا **ومنها** ما ذكر العلامة قدس سره والمحقق صاحب المعالم في مسئلة التعارض في الدار المغصوبة بقولهما بفساد الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص وقال عميد المدققين قدس سره في شرح هذا المقام ان الصلوة مهية مركبة من امور احدها الحركات والسكنات وهما مهيتان مشتركتان في شئ وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز الغير قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد في آنين من زمان فاذن شغل الحيز جزء من مهية الصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل مامورا به لان الامر بالشئ يلزم الامر بما لا يتم ذلك الشئ الا به على ما تقدم فيكون الشئ الواحد مامورا به منهيا عنه في حال واحدة وانه محال انتهى ما اردناه وفيه **اولا** منع كون الجزء مقدمة للكل وان حصل ما بتمام الاجزاء مهية اجمالا عينا لان ذلك المهية الحاصلة من مجموع الاجزاء امر اعتباري يراد الملاحظة حال الاجزاء وان تغرد بالاسم والعنوان ومتعلق الامر النفسي بنفسها ضرورة قيام الغرض الباعث على طلبها بالاجزاء المرتبة على كيفيات خاصة وليس لها لحاظ التقرب والدار ونحوهما من المركبات الخارجية التي يتعلق الغرض بالمهية الحاصلة من ضم اجزائها بعضها ببعض بل لحاظ الحاصلين المركبة للامر اخرى ان نحو اتصاف بنفس الاجزاء المعتبرة المهية الحاصلة منها بعد التركيب بهذه الملاحظة بالوجوب الكلي عين وجوب الاجزاء اذ ليس الكل الا عبارة عن عدة اجزاء فالامر بالكل نفسيا او مقدميا متعلقة بالاجزاء وقد مر تفصيل ذلك في الامر الثاني بما لا مزيد عليه **وثانيا** ان لزوم اجتماع الامر والنهي في الجزء ليس مبنيا على وجوب المقدمة لان الجزء يجب بالوجوب النفسي الثابت لنفسه بلحاظ الجزئية مع قطع النظر عن كونه مقدمة لحصول الكل وهو كاف في لزوم اجتماع الامر والنهي فاجتماع الامر والنهي في الجزء حاصل سواء قلنا بان الجزء مقدمة للكل ام لا وسواء قلنا بوجوب المقدمة ام لا تدبر جيدا **ومنها** ان الضد الواجب المضيق كالصلوة في زمان وجوبها اذا اتى بها مسببة عن المسجد على القول بوجوب المقدمة لان ترك الضد واجب من باب المقدمة يكون فعلها منهيا عنه والنهي يقتضي الفساد بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها فلا مانع من الحكم بالصحة اذ ليس فعلها منهيا عنه حتى يوجب الفساد وقد علل بعض المحققين قدس سره بان النهي المتعلق بفعل المقدمة غيري وهو لا يقتضي الفساد وفيه ان الحال تحقيق الحال في المسئلة الاصولية وقد بنى تحقيق ذلك هناك على الواجب المعلق والشرط المتاخر الذي قد فرغنا عن تزييفهما بما لا مزيد عليه فالاولى في ابطال الثمرة بعد المساعدة على كون ترك الضد مقدمة مع معارضة مركز الاداء ان يقال ان الضد انما كان من العبادات

فهو فاسد وعلوم بطلان بوجوب المقدمة لان لا یتم بها العقلیة ما تغدر من تعلق الامر بالکل بکل فعل الضد لما کان ترکه مما لا بد منه فی تحصیل الواجب فلا یصلح ان یکون مرجحا فیه فضلا عن ان یکون مامورا به فیضد من جهته علما لامر به ولو لم یکن حراما فافهم قال الامر المتعلق بکل الضد کالصلوة یکون ضدا وکما یحتاج القصد الی الامر بخصوص الغرض الذی ترکه مقدمة للواجب قلت ان کان ذلک الامر المتعلق بالضد بعنوانه کما فی ضد الغرض الذی لا یصلح مورد الامر لزم الحکم بالقصد علی فرض حرمة ذلک الغرض والا فضد الامر ایضا کاف فی فساده وسیأتی مزید تحقیق لهذا الکلام ثم اعلم ان من بعض الاعلام فی ابطال الضد ولو لم یقل بان الامر بالشیء ینهی عن ضده اذا کان من المعاملات فهو صحیح علی القولین لان النهی عنها لا یقتضی الفساد ولو کان یقتضیها کما ان القول فیه فی محله ان شاء الله تعالی ومنها ما ذکره بعض فی السفر الموجب لقوت الواجب من انه علی القول بوجوب المقدمة یکون السفر محرما لان ترک السفر مقدمة للواجب فیکون فعله حراما فیترتب علیه احکام سفر المعصیة من لزوم الاتمام فی الصلوة وعدم سقوط الصوم وکذا علی القول بعدم وجوبها وفیه ان سفر الحرام الذی یتم فیه الصلوة هو ما کان لاجل غایة محرمة کالسفر المتعلق بذهاب الاموال ونحوه ومن ذلک تشییع الجائر فان هذا هو المتبادر المسلم من سفر الحرام واما السفر الذی کان نفس حراما بالذات کالسفر لقتل المعصوم وسفر المرتهن المضر بحاله والسفر المنهی عنه لاطاعة الوالدین او الوفاء بالنذر ونحو ذلک من المحرمات النفسیة اذا کان حراما بالعرض کالسفر المفوت للواجب فهو خلاف وعلی القول بالتمام فیه کما هو المشهور فهو ایضا بین القول بالوجوب والقول بالعدم بل لکون السفر سببا للحرام یکون فی التمام ولو لم یکن بنفسه محرما لان غایته وهو ترک الواجب محرم فیدخل فی القسم الاول وهو ما کان غایته محرمة ولو لم یکن نفس السفر محرما والحاصل ان الحکم بالتمام فی السفر المفوت للواجب غیر مبنی علی القول بوجوب المقدمة بل المدار علی القول به ولو لم یقل بالوجوب نظرا الی حرمة ما یترتب علیه من الحرام الامر السادس فی تاسیس الاصل فی المقام فنقول اما مسألة البراءة فلا صریح لها هنا لان الاصل الاولی سواء کان مدرکه العقل او الشرع انما یشتمل بها فی رفع المؤاخذة والعقاب وبعد ما عرفت من اتفاق العلماء بل العقلاء علی عدم ترتب العقاب فی ترک المقدمة مع ارادة ذیها فلا وجه لجریها بالنسبة هنا واجراء حدیث الشک فی الاجزاء و الشرائط مع کونها مقدمة لا یأتی فی ذلک لان الشک فی المسألتین شک فی کون الشیء مقدمة مع شرطیته او فی کونه جزءا للمأمور به لا فی وجوبها بعد احراز الشرطیة والجزئیة واما اصل العدم فان کان اعتباره من باب الاستصحاب بان یکون مدرکه اخبار الاشتغال فهو ایضا لا یصلح جریه فی نفی الوجوب هنا لوکان مفاد الدلیل هناک محل ذکر وان کان اعتباره من باب الظن فحیث انه معتبر فی نفی الوجوب ایضا بعد ترتب علیها بعض الفوائد کما قبل او یقال بترجیح احد المتعارضین بها الا ان هذه الفائدة مفقودة ایضا فی الوجوب المقدمی لان مسألة العدم وجوب المقدمة لا یجری مع مسألة العدم وجوب ذی المقدمة لما تقرر فی محله من ان الشک فی اللازم مسبب عن الشک فی الملزوم کما یجری فی الاصل فی المسبب مع جریانه فی السبب ایضا فکان معارضا فلا یبقی فائدة هناک یعتد بها لکون هذا الاصل فی مسألة العدم وجوبها حجة اذ کلما لا یفید علما ولا عملا لا معنی لکونه حجة کما لا یخفی من المتدرب فتدبر ولا یذهب علیک ان اصل العدم لا بد فیه من تیقن سابق حتی یحکم ببقاء حکمه عند الشک والمقدمة مع قطع النظر عن کونها مقدمة لم یستصحب وجوبها حتی یستصحب المشکوک حال الشک فی وجوبها ازمن حین الامر بذی المقدمة فکان وجوبها مشکوکا ابتداء لا استصحابا فتأمل بعد ما عرفت من ان الاحکام الشرعیة لا تتغیر بتغیر الموضوع وغیر ان حدث الحوادث وتغیر الاکوان والاحوال لا یوجب تغیرا فی موضوع الاستصحاب العدمی لان المستصحب هو العدم الازلی قبل تکون الکائنات وهو لم یکن قائما بموضوع حتی یتغیر بتبدل الحوادث والذی یتراءی هنا فی اصالة العدم واستصحاب العدم بهذه المثابة ان منعهم من تغیر بسبب اخر مذکور فی بابه هذا کله اذا لاحظنا الاصل الاولی ای وجوب المقدمة وان لاحظنا فی الملازمة العقلیة بینه وبین وجوب ذی المقدمة فلا اصل فی البین کما هو واضح وان لاحظنا فی الدلالة اللفظیة فان اریدبها الالتزام العقلی فکذلک لا اصل هنا وان اریدبها الالتزام اللفظی والعرفی بان یکون البعث الی الملازم الوجوب هل اعتبر الواضع فیها التقیید بوجوب المقدمة بمعنی انه حین وضع اللفظ مثلا للوجوب جعله بوجوب مقدمة او ذلک القدر لم یقید داخل والمقید هو وجوب المقدمة خارج او لا یفصل بین ان یفصل الاصل عدم الاعتبار کما عن القوانین والفصول فی نظائر المسألة حیث یشکون فی الاصل فی نفی اعتبار الخصوصیة مطلقا او الامر بین کون الموضوع له مطلقا او مقیدا الا ان التحقیق عندنا التفصیل فی المقامات بین ما علم ملاحظة القدر المشترک فیه فصلا وشک فی ملاحظة الخصوصیة والتقیید بها معنا فالاصل فی ملاحظة القدر المشترک وبین غیره مما یشک فی کونه الموضوع

لكلها او فرقا منه والظاهر ان المقام من موارد الجريان كما يظهر بالتامل ومن الاحاطة بما شرحنا في تاسيس جريان الاصل فيه النظر فيما ذكره بعض المحققين وغيره من كون مقتضى الاصل هو القول الثاني فانه فاسد في جميع الوجوه المقررة لمحل النزاع الا الوجه الاخير **تنبيهان الاول** ان كلام المثبت والنافي في المسئلة محتاج الى الدليل لان مدعى احتياج النافي الى الدليل انما هو لو افتقر القول الاصل في مثل المسئلة كما عرفت كان عليه ايضا اقامة الدليل على النفي وكذا لو لم يدل على الوجوب دليل العمدة انما يفيد اذا كان العدم مطابقا للاصل وقد عرفت انه لا اصل في المسئلة الا ببعض الوجوه الخارجة عن محل النزاع وادلة المسئلة عليه فلا بد لكل من يدعي شيئا اقامة الدليل القاطع المفيد وكيف يكون العاقل بعد وجوب المقدمة واقفا قاطعا مستغنيا عن التدليل **الثاني** ان العاقل الشاك في ذلك بعد تفحص ادلة الوجوب وردها قائل وهذه المسئلة بادلتها المذكورة في كتب الاصول كالمعالم وغيره والمتعرض منظورهم من الجانبين الان المتتبع بعد الاطلاع على المدح والقدح الواردين في الاخبار والايات القرآنية على فعل مقدمة الواجب وتركها يحصل له الظن بوجوب مقدمة الواجب مطلقا انتهى وهذا الكلام يرد عن الصواب بالتحقيق **اما اولا** فلان التعبد بالظن انما يعقل اذا ترتب عليه ثمرة عليه لما عرفت في بعض المسئلة من ان ما لا يفيد علما او عملا لا يعقل كونه معتبرا وحجة مع ان هذا الظن المستفاد من ادلة المسئلة ليس من الظنون المعتبرة عند غيره فضلا عن ان يكون معتبرا عنده من لا يقول في الاحكام على الدليل الا الالتزام بالقطع وينحصر عليه منون الاخبار ويفتي مشرب من مشرب الاخباريين **واما ثانيا** فلان الادلة التسعة ولو كانت قطعية لا تنهض حجة في اثبات الملازمة العقلية اذ غاية ما يحصل منها ثبوت وجوب المقدمات الشرعية وهذا لا يجدي نفعا بعد ده القوم من اثبات الملازمة العقلية اذ العقل يحكم بان وجوب شئ وجوب مقدمته ملازمة فلو دل دليل من الشرع ما يدل على وجوبها وجب حمله على الارشاد الكاشف عن كونه مقدمة دون الوجوب الشرعي المتنازع فيه وان صعب على القوم وكبر عليهم هذه الملازمة حيث انهم جازمون بان نواهي الشارع تحمل على ارشاد العباد الى ما فيه صلاحهم مثلا يحكمون على الوجوب الشرعي المقدمي بالارشاد الى الوجوب الغيري المقدمي مع ان الوجوب الغيري ليس الا الوجوب العقلي فاي فائدة في اثبات ما سوى ما ذكر من الكشف عن كونه مقدمة وهذه الفائدة نفسها كونه ارشادا بالاشارة ومن هنا يظهر ان التمسك بالاوامر الشرعية المتعلقة بالمقدمات في ابواب العبادات على اثبات الوجوب المتنازع فيه كلام ناش عن عدم امعان النظر في هذا النزاع والتشاجر في المسئلة **ثم** بعد التنزل وتسليم كونها دالة على الوجوب الشرعي الغيري لا ينفع ايضا لان الثابت بالملازمة العقلية ليس الا العزيمة دون اللازم وهو وجوب الشئ العقلي المقدمي لان ترجيح الامر بوجوب المقدمة من قبيل الارشاد لا يكون دليلا على ما ذكر بل دليلا على امر اخر وهو الوجوب النفسي النهائي الذي قد يطلق عليه الوجوب الغيري اي الوجوب الاصلي المستقل وابن هذا من الوجوب المقدمي المعلولي الناشي من الملازمة العقلية فتنبه ترشد في المقام فانه مزلة الاقدام وانا نمهد لك هنا فلنشرع الان في المقصود **فنقول** اختلفوا في وجوب المقدمة على اقوال **الاول** هو المشهور المدعى عليه الاجماع وجوبها مطلقا **الثاني** عدمه مطلقا كما ذكره صاحب المعالم وهو ظاهر المعالم وصريح الاشارات وغيره **الثالث** التفصيل بين السبب فالشرط بوجوب الاول دون الثاني نسب الى علم الهدى وابن ادريس في غير محلها على ما صرح به صاحب المعالم ويستفاد من كلام المحكي عن المفيد وغيره والثاني **الرابع** التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره فيجب الاول دون الثاني نسبه ابن الحاجب امام المحرمين على ما عزي اليه **اما القول الاول** فقد احتج عليه بوجوه **الاول** ما ادعاه جمع من الاجلاء كالمحقق القمي والمحقق الطوسي ويظهر من كلام سيد الحكماء والمشاهير المبرمحمد باقر الداماد في بعض تحقيقاته ردا للقاء بالقبول مشايخنا العظام واساتيذنا الكرام وسائر المتاخرين القائم وهو قولهم الادلة السمعية الخ على المقام واستدلوا وهو ظاهر ضرورة الوجدان بذلك فان من راجع الى وجدانه حال ارادة شئ واضف من غير دلم يجد الطرا بالشكوك والشبهات ولا يفسر مريد الحاجة توقفه على ذلك الشئ وان لم يكن ملتفتا اليه وان منشا ليس الا ارادة ذلك الشئ بحيث لو بني على عدم ارادته كان ذلك محالا فرضا لا حقيقة لوجدانه ايضا الاعيان الصحيح ويشهد على ذلك انه لو سئل الامر عن علة الجواب الا بالارادة السببية الناشية عن ارادة المطلوب ودعوى ان ارادة الشئ يستدعي الشعور به والالتفات اليه لوضوح اسخفة تعلق الارادة بالفعل الغير المشعور به لانها منبعثة من نقص الشئ وتشوق ما فيه من المصلحة والشوق المرفع كونه غافلا عنه غير شاعر به يمتنع ان يكون مريدا له وح فلا يجدي دعوى تعلق الارادة بها على نحو الاطلاق بل لابد من التفصيل بين حال الغفلة وحال الالتفات ومنوعة **اولا** بان الارادة المتعلقة بالفعل لا بد ان تكون على وجه التفصيل

واخری علی وجه الاجمال والذی یشهد حین الغفلة والذهول هو الاول منا انتهینا الیه فی المقدمة من حال الغفلة وعدم الشعور بالمصلحة الموجودة الواجدان هو الثانی وذلک لان حصول الفعل المامور به لا یکون الا بقصدهم ما یتوقف علیه وجوده اذ لا شیء مما یجاد ذلک الفعل ثابتا فلا جرم تکون ارادة حصول ارادة لذلک القصد ثم لذلک الفعل وتکون ذلک الارادة بالقیاس الی ذلک الفعل المامور به متصلة به وبالقیاس الی ما یتوقف علیه وجوده منبسطة الا تری ان ارادة الکل ارادة للاجزاء ولو لم یکن الآمر شاعرا بها دائما تتعلق بها ولو کان غافلا عنها بالالتفات الی ارادة حدیثة بعدها وثانیا ان الغرض الاصلی من هذا البحث تعرف حال مقدمات الواجبات الشرعیة والعقلیة غیر منصوبة عن معرفة حالها فحکم الواجدان ینبغی البناء علیه وجوبها فان قلت ان الایجاب هو الانشاء القائم بنفس الامر والارادة ولو کانت متصلة لیست من الانشاء قلت یرجع البحث الی ان الطلب هل هو عین الارادة او غیرها وقد اجرینا الکلام علی هذا فیما سلف ومذاق القائلین بالاتحاد تقدم سلک هذا المسلک المحقق السبزواری قده فی اثبات وجوب المقدمة واجاب عنه المحقق الخوانساری بما یعرض ما ذکره من الفرق بان الارادة غیر الطلب المبحوث عنه وکل علی شاکلته فان قلت سلمنا ان الطلب عین الارادة لکن الارادة الاجمالیة الثابتة فی نفس الامر المنکشفة بعد التامل والالتفات حسبما ذکرت فی اثباتها لیس من الوجوب بالمصطلح کما لا یخفی قلت ان اردت بان الاصطلاح لا یبتنی علی نفس الامور ما علینا التعرض لتصحیحه وتعمیمه وان اردت بان الثواب والعقاب وغیرهما من آثار الوجوب لا یترتب علیها فنوع جدا الا تری ان العبد لو رای ولد المولی فی المهلکة وکان قادرا علی انقاذه ولم ینقذه معتذرا بان المولی لم یامرنی بذلک ولا هو عالم به وکلما تلف البر فلا ضرورة علی الاقدام بانقاذه ذمه العقلاء واستحق عقاب المولی بعد الاطلاع وقد تحقق فی باب اثبات حجیة العقل ان المصلحة الملزمة التی یدرکها العقل تکفی فی اثبات الوجوب والذم واللوم واستحقاق عقوبة الشارع ولم یرد فیه نص منه ولا من الخطاب نعم هذه شبهة الاخباریین ومن یری رایهم من الاصولیین فزعموا ان الثواب والعقاب والمدح والذم منوط بامر الشارع ولا یکفی العلم بکون الفعل مرضیا عنده نعم انما تعاشر الاصولیین فلا اشکال عندهم ان الارادة الاجمالیة والارادة المتصلة بالمصلحة اللازمة علی حد سواء نعم قد یقال بعدم تمامیة هذا الدلیل الی دعوی ضرورة الوجدان کون طالب الشیء طالبا لما یتوقف علیه مسلم لکن بالطلب الارشادی وهو لیس بمحل النزاع ولعلهم نظروا الیه فادعوا البداهة تارة والضرورة اخری فان زعم مدعی الضرورة والوجدان ان ههنا طلبان طلب ارشادی وطلب اخر غیر ارشادی وهو الشائع منه فهو مکابر وان ادعی ثبوت الطلب المقدمی فی الجملة غیر صفة الابدیة فهو مسلم لکن زعم من المتعین وان کان الظن لا یغنی من الحق شیئا ان الطلب الارشادی عندهم لیس من الانشاء بل من الاخبار فزعموا ان اللطف المقدم منا طلب شرعی حیث وجدوه بالحسن والعیان لکن الانصاف بعد التامل ان المقدمة لما کانت مشتملة مع المصلحة مصلحة راجعة الی المامور وهو نفع المصلحة ومصلحة راجعة الی الآمر لتوقف المامور به علیه وکونها موصلة الی مطلوبه یتعلق بها من حیث کل مصلحة طلب فمن حیث انها مصلحة المامور یتعلق بها طلب الارشاد الحتمی ومن انها مصلحة للآمر ایضا لکونها موصلة الی مراده یتعلق بها الطلب المولوی الآمری فافهم وتدبر فانه مزال الاقدام ومطاح الافهام الثانی اجماع العلماء وانفاقهم علی وجوب المقدمة اذ قد عرفت ان القول بعدم الوجوب وان کان هو شاذا نادرا لکنه لا یلتفت الیه واجیب عنه بان المسئلة عقلیة والاجماع فی المسائل العقلیة لیس بحجة اقول ان کان المراد باجماع العلماء هنا ما یکون اتفاقهم دلیلا علی المدعی من حیث کونه اجماعا عملیا فالجواب المذکور فی محله لان شرط حجیة الاجماع بجمیع طرقه ان یکون فی المسائل الشرعیة التعبدیة کما تقرر فی بابه فلیس المسائل العقلیة لا مسرح للتمسک بها وان کان بناء علی ان اتفاق العقلاء علی امر عقلی یکشف عن کونه حقا لامتناع اتفاقهم علی امر باطل عادة ولان حکمهم بجملة من العالم بالاتفاق بالانبیاء وجمیع الادیان علیهم مع کونه من المسائل العقلیة الا تری فیها کثیرا من الفضول التی ضلت فیها کثیر من العقول فلو وجب وجب الاقتداء علی اطلاقه غیر مسلم لان اتفاق العقلاء کالاستقراء قد یفید العلم للناظر المستدل وقد لا یفید بل لا یورث الا وهما یتبعه ضعف العلم والظن فتختلف المقامات باختلاف المجمعین قلة وکثرة واختلاف المسئلة وضوحا وخفاء وکونها من البرهانیات او من الوجدانیات فلو فرض اجماع العقلاء المتعرضین للمسئلة فی ثلثة او عشرة او اقل او اکثر لیس اتفاقهم سببا للعلم فی حق الغیر بل الماهر الناظر فی المسئلة ربما یکثر من المسائل الاتفاقیة اغلب خلافه وناهیک عن ذلک

تعارض الشهرة بين القدماء والشهرة بين المتاخرين في المسائل العقلية النظرية المبنية على فهم مدالیل الکتاب والسنة
الالتزام به لاجل ذلك يمكن وضع حاصل العلم هنا بانفاق العلماء لان مستند حكمهم بوجوب المقدمة لو كان هو الوجدان
فكيف يحصل العلم بانفاقهم لرجوع الى نفسه حال اراده شئ ولم يجده مريدا ما يتوقف عليه ذلك الشئ وكذا لو كان المستند
هي الادلة والبراهين الفاسدة التي اعتمد عليها افاضل العقلاء فمع ما ستعرف انشاء الله من الاجوبة حلا ونقضا لا تفيد ذلك
ولا الطمأنينة بذلك وهو الثالث مما حكي عن ابي الحسين البصري وفخر الرازي واستدل به العلامة رحمه الله في النهاية وحكي النهاية وقرره
في المعالم بقوله اجمالا انه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب لزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا واللازم
الثاني بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وحينئذ اي وحين اذ تركها فان بقي ذلك واجبا
لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصول حال عدمها يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا هذا وبيان
بطلان كل من شقي اللازم ظاهر واجاب عنه بقوله بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقتضي كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في
المقدور وانت اذا راجعت الى العدة غير معقول انتهى كلامه رفع مقامه اقول ولفقده بعد القطع ببقاء الوجوب الظاهر ان مراده
من بقاء الوجوب هو بقاء اثر الوجوب يعني استحقاق العقاب على تركه لوضوح ان بقاء نفس الوجوب لا يستلزم التكليف
بما لا يطاق لانه ممتنع بعد ترك مقدمته وبمجرد امكانه الذاتي لا يكون مصححا للتكليف به بعد عروض الامتناع سواء كان
السبب هو المكلف او غيره اذ الغرض من التكليف هو بعث المكلف الى ايجاد المكلف به وفي حال كونه ممتنعا لا يترتب عليه
هذا الغرض فكيف يتجه صدوره من الفاعل فضلا عن الحكيم العادل ثم قد يتجه التكليف مع علم الآمر بعدم حصول
المامور به لغيره من التسجيل والامتحان كما في تكليف الكفار والعصاة وهذا ايضا غير منصوص في المقام اذ التسجيل والامتحان فيما
بالتكليف حال القدرة اذ يشترط في صحة التكليف تمكن القدرة على الفعل المامور به في جزء من اجزاء زمان ما بعد التكليف
ولا شك ان القدرة بالفعل حاصلة قبل ترك المقدمة اذ يصدق على المكلف حينئذ انه يمكن منه الفعل غاية الامر انه اذا شاء تفعل
وسقوطها بعد باختياره غير ضار ولو لاه لم يحصل اصلا التكليف حال التجرئ وهو واضح فبقاء التكليف بمعنى بقاء الخطاب
بصدوره الفعل ممتنعا واضح البطلان لا يجوم حوله عاقل وقد اعترف بان الخطاب اذا لم يكن لغرض صدر من
الشارع لكونه عبثا فكيف يعقل ببقاء الخطاب بعد عروض الامتناع اذ لا فرق بين الابتداء والاستدامة وعليه ان يكون
مراده ببقاء التكليف بقاء اثره عقابا اي استحقاق المؤاخذة والذم لا بقاء خطابا فما ذكره المدقق الشيرواني من تجويز التكليف
بعد الامتناع ابتغاء لغرض الابتلاء بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا على العقول القاصرة والاحلام الحقيرة كتكليف الكفار
والعصاة فهو من العجائب ولعله اراد به التنبيه على ما ذكرنا لصحة التكليف بعد الامتناع وان كان بعيدا عن سياق كلامه
ومما ذكرنا ظهر ايضا ان ما ذكره سلطان العلماء قده ومن وافقه من الافاضل الاعلام في توجيه بقاء التكليف بما هو المعروف
من ان المنع بالاختيار لا ينافي الاختيار ليس على ما ينبغي ان اراد به استمرار الخطاب بالتكليف لان هذه القضية
ممنوعة لهم الا بجواب بالاختيار لا ينافي الاختيار انما قال به من قال في رد الاشاعرة الجبرية القائلين بان العبد مجبور
في افعاله حيث انهم استدلوا على جواز التكليف بالمنع بان كلا من طرفي الممكن لا يخرج عما لم يصل الى حد الوجوب لان كل ممكن
محتاج الى المؤثر عند محققي يجب في وجوده وعند عدم ممتنع وجوده فلا يصدر عن العبد فعل الا بعد ايجابه في حضور وجود علته
التامة ولا ترك الا بعد امتناع الفعل في حضور بسبب عدم العلة فالتكليف الشرعية كلها تكليف بالممتنع لان متعلقها اما الفعل
او نقيضه وهما خارجان عن قدرة الانسان فاجاب عنهم العدلية بان الايجاب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فان
كلا من طرفي الممكن وان كان خارجا عن الاختيار بعد الايجاب والامتناع الا ان كلا من الايجاب والامتناع لما كان باختيار
العبد مستندا بحيث لو شاء ايجاب شئ اوجد علة وجوده ولو شاء امتناعه لم يوجدها كان كل من طرفي الممكن اختياريا
لرجوعه الى الملاحظة ولذلك يجوز تعلق التكليف به لاتحين تعلق التكليف قادرا على اختيار كل من الايجاب والامتناع و
ابن هذا من الامتناع الحاصل من علة سابقة على زمان التكليف فهو خارج عن اختياره حال التكليف وان شاء من اختياره
السابق لان الاختيار المقصود من كلامهم هذا هو الاختيار الحاصل في زمن التكليف فان لم يختر اختيار الايجاب وهو ايجاد
علة الوجود واختيار الامتناع وهو عدم ايجاد علة الوجود ولا كذا اذا كان الاختيار المذكور سابقا على زمن التكليف
فليس لم يختر اختيارا ايجابا واما متناعا فيكون كالممتنع الذاتي وبما ذكرنا في توجيه ما ذكرنا في توجيه التكليف بما من التفت العقلي واتضح فرض

التكليف

التكليف بمعنى سواء بسواء والحاصل ان القول ببقاء التكليف بمعنى استمرار الخطاب المستلزم لعدم انقطاع تعلقه بعد عروض الامتناع باختيار المكلف واضح الفساد لوضوح الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ليس مقتضيا لذلك ولا مستلزما له حتى يرتفع عروض الذم والعقاب بعد عروضهما لما هو من لوازم المعصية لامتناع تعلق امر بمجمل كما لم تدر الله اسلم هو ان المقدور مكلف به بكون مقتضى الظاهر ان مراده ان الفعل الذي كان مقدورا في زمان التكليف قبل ترك الفعل متروك به فلا يعاقب على تركه في ذلك الزمان وبعد العقاب بعد عدم القدرة عليه في ذلك الوقت فالمقدورية شرط لصحة التكليف حدوثا لا بقاء لا استدامة مدلولا ما الفعل بعد سلب القدرة عنه بترك المقدور نفسه خارج عن متعلق الخطاب ولا يترتب عليه العقاب ولعله اشار الى هذا بقوله والبقاء انما هو في احتمال المقدورية وعلى هذا يكون هذا الكلام منا للجواب المذكور فحينئذ يكون الحاصل الجواب بان المستدل ان اراد من بقاء التكليف بعد ترك المقدور بقاء عقابا بمعنى صحة المؤاخذة على ترك الواجب بعد عروض الامتناع فنحن نختار الشق الاول وهو البقاء ولا يلزم منه التكليف بما لا يطاق ولا يترتب العقاب على الترك الخارج عن الاختيار وان اراد من بقاء التكليف خطابا بمعنى استمرار خطاب فعل وتوجهه الى المكلف حال عروض الامتناع فنحن نختار الشق الثاني ولا يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا ثم يلزم انقطاع خطابا فعل مع بقاء الفعل المقدور والمعصية وهذا لا ضير فيه لان انقطاع الخطاب لا يتحقق بالمعصية الحقيقي الحكمي وهو اختيار المكلف الذي لا بد منه على الامتثال الى تلك الحالة الزمان المتسع عادة حصول المأمور به مع تحقق القدرة عليه في جزء من اجزاء زمان ما بعد التكليف والعلم بعدم وجود ذلك التمكين مع امكان ان يجعل ترك المقدور عين المعصية لبعض الوجوه التي لا يخفى على اصاغر الطلبة فضلا عن سلطان العلماء قدس سره بعد ما سمعت جوابه خروجه لامانع من تعلق التكليف الشرعي بالممتنع العرضي لان التكاليف الشرعية كلها مشروطة بالعلم بما في الافعال من المصالح والمفاسد ولا مانع من استمرار هذا الاختيار الى حال ترك المقدور بل لا بد ان يكون كذلك ليتهيأ جهة القضاء وبعثه كما في الاوامر العرفية بشرط حتى يكون مطيعا حال عروض الامتناع بترك المقدور وجها اولا انه منقوض بالمنع الذاتي اذ لا مانع من طلب الجمع بين الضدين بالمعنى المشكك مع تمام المقدورية والقدرة على احدهما المعين على حدة وجوب فاعل وثانيا ان في الاوامر الشرعية جهة القضاء وطلب الجمع مثل ما هو في الاوامر العرفية والا لم يستحق العاصي الذم والعقاب بالمعصية اذ الاقدام على المفسدة وان كان قبيحا عقليا على القبح عقلا الا ترى انه يرتفع المعصية والذم المترتب عليها بالاقدام لو فرض ان العبد العاصي عن امر مولاه مذموما معاقبا فكذا ما ولد الواجب الشرعي فانه معاقب بعقاب المعصية ولو لا اشتمال الاوامر الشرعية على جهة المولوية انها لم يستحق الذم والعقاب كما لا يخفى اذ ما يترتب على ترك الواجب ليس سوى المفسدة والاقدام على المفسدة ظلم على النفس لا على الغير حتى يستحق عقابه وثالثا ان الارشاد الى المصلحة التي لا بعد والرشد كما في اوامر الطبيب ونواهيه لا يصدق من عاقل فكيف من الحكيم ورابعا ان النزاع عام من الاوامر الشرعية وهذا الوجه ان تم فانما يأتي في الاوامر الشرعية خاصة اذ الاوامر العرفية ليس فيها جهة ارشاد بل المقصود منها الاطاعة وتحصيل الغرض بهذا الجواب المذكور عن الدليل الخامس غير نافع فالجواب ما ذكرنا وهو جواب حلي وبنقوه جواب نقضي سيما ان ظهر ان العلماء قدس سرهم بنوا الدليل وجعلوا دليل صاحب الحاصل وردا ثيرا الايجاب في المقدورية غير معقول اشارة اليه وبهذا ان ما ذكره المستدل جار على القول بوجوب المقدمة ايضا فان وجوبها لا يستلزم وقوعها في الخارج فلم يكن المكلف مع وجوبها ان لا يفعل فعل المقدمة تركها يلزم احد الامرين المذكورين من لزوم التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا فالاشكال المذكور وارد على القولين فعليهما التعاون في دفعه وقد بينا لك كما سمع لغير واحد من الافاضل منهم بعض المحققين في حاشيته انه غير وارد على القائلين بوجوب المقدمة لان العصيان قد يكون سببا لجواز التكليف بما لا يطاق وعليه سر تكليف الكفار بالفروع مع كونه مشروطا بالاسلام وصحوبا به لانه تكليف بالممتنع وكذا تكليف المرتد الفطري بالعبادات مع عدم قبولها منه حيث ان الكافر بسبب عدم الايمان وعصيانه صار مستحقا لان يكلف بالقضاء الممتنع في حقه وكذا المرتد الفطري فالقضاء بوجوبه المقدمة الالتزام ببقاء التكليف اذا ترك المقدمة مع كونه تكليفا بما لا يطاق ويضعف بانا لا نسلم ان ترك الواجب لا يعقل ان يكون معتبرا في التكليف بامر ممتنع اخر فانه يصح جدا وسفاهة فقط فكيف يعقل ان يكلف بالطيران في السماء بسبب ترك واجب من الواجبات واشكال تكليف الكفار بالقضاء والمرتد الفطري بالاداء وقضاءه بوجوه كما نبه شارحه بما مضى من تحقيقنا في هذه المسئلة وفي غيرها مما يستضعف على محل مناسب اذ ههنا فالنقض وارد على المريضين كما

لا يخفى

لزان اريد بدوامه بقاء خطابا وان اريد به البقاء من حيث استضاف العقاب المؤاخذة على الخط الذى عرفت انه صحيح سواء قلنا
بوجوب المقدمة ام لا وههنا وجه اخر ذكره الفاضل المازندرانى وهو ان مقتضى الدليل المذكور توقف وجوب
الفعل على وجوب مقدمته لان وجوب الفعل موقوف على المقدمة بداهة توقف كل مقدور على وجوب مقدمته والموقوف
وجوبها على وجوبه بضرورة وهو ظاهر واضح والرابع ما فى الفصول من ان صريح العقل كما مر بيانه انما هو الامر المقدمة
بالرجحان النفسى الناشئ من المنع من النقيض بوجب اضافة ما يتوقف عليه من مقدماته بالرجحان الغيرى وقضيته ما تقرر عند
اهل التحسين والتقبيح من ان مناط الاحكام الشرعية هى المصالح النفسية الامر بان يكون الراجح المقتضى مطلوبا بالنفسى والراجح
الغيرى مطلوبا بالغيرى انتهى وعندى ان ما استدل به هذا الوجه بعض المحققين فى حاشية المعالم حيث قال ومنها اى من الادلة
انه لا تقرر عند العدلية ان الوجوب والتحريم تابعان للمصالح والمفاسد الى اخر ما قال اذ الظاهر رجوعه الى الوجه
المذكور كما لا يخفى على من امعن النظر فيه كلامه قريب من هذا الوجه او هو عينه ما نقل المحقق الخوانسارى قدس سره
عن السيد الفاضل العراقى حيث قال انا نرى ان الاحكام منوطة بالمصالح الزوما عند العدلية وعادة عند غيرهم والمقدمة
لكونها وسيلة الى الواجب المشتمل على مصلحة الوجوب مشتملة على تلك المصلحة بعينها فيجب بقاء الوجوب بها وفى
هذا الاشتمال مفهوم من قبل الخطاب بالواجب المطلق فيكون وجوبها مفهوما منه بها واخرى بان قوله المقدمة
يشتمل على وجه قبيح لاقتضائه ترك الواجب وهو قبيح ومقتضى القبيح قبيح فهو محرم فيجب الفعل وهو مفهوم من كلامه لان
يدل على وجوبها التبعى ولعمرى ان اثبات وجوب المقدمة من هذا الطريق الراجع الى قاعدة التحسين والتقبيح او من شئ
فى المقام وابعد اسحابنا عن المرام لان النافع فى اثبات الحكم الشرعى انما هو قاعدة الملازمة بين الحكم العقلى والحكم الشرعى
فيعبر عنها بقاعدة التطابق واما كون الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية فليس بمفيد فى اثبات حكم من
الاحكام الذى ليس مستندا الى العقل من الشرع وان كان معتمدا فى اثبات القاعدة المذكورة وتلك القاعدة المذكورة وتلك القاعدة
غير جارية ههنا لاستلزام الوجوب الغيرى اما المباح لا بعينه فيها ولا حسنا بسبب كونه مقدمة للقبيح او حسن لان جميع
المباحات مقدمة للواجب الحرام وكل ذلك بديهى الفساد وكيف يتوهم العاقل التحريم وهل الامر اشتبه عليهم الحسن
والقبيح المتابعين للحكم الشرعى فزعموا ان كل ذا مصلحة حسن وكل ذا مفسدة قبيح بعدما اراد مصلحة الايصال الى الواجب
فى المقدمة ومفسدة الوقوع فى تركها فاجروا القاعدة المذكورة فى المقام والسبب المتشدد بخبر بان الحسن المجعول
عنوانا بالبس بمعنى المصلحة ولا بمعنى ملائم الطبع ولا بمعنى النفع والضر وانما بس لما قال انكار الحسن العقلى باحد المعانى
المذكورة لكنه منكر والاشاعرة بل هو المشهور والذم العقليان من غير مراعاة جانب نفع او دفع ضرر وفائدة من الفوائد
الدنيوية والاخروية فان هذا هو الذى اختلف فيه العدلية بين مثبت ذا قد المثبتين قائل بالملازمة ومنكر لها وغير خفى
ان حيث المقدمية لا تجعل ما ليس بحسن حسنا ولو بالاعتبار وكما ان الكذب القبيح يكون بعض الجهات الحسن وما ليس
بقبيح فيها وهذا هو المتحقق فى المقام على تقدير الاغماض وكيف يتوهم الاعتبار والالم ينفع اطالة الكلام والكثار
الاسطار ثم ايضا لا يتبقى انكار ان العقل يقبح ترك المقدمة لكونه اقداما على العقاب ومقتضى قاعدة التابعين ان كل حكم
بالعقل حكم بالشرع ايضا بعد جوازه الا ان حكم هذا حكم ارشادى خارج عن محل الكلام كما ظهر فى تحرير معانى
الوجوب وبيان ما هو قابل لكونه محلا للنزاع الخامس ما عن ابى الحسين البصرى من انها لو لم تجب لجاز تضييع الامر بتركها
والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجوب يتضمن المنع من الترك فاذا ارتفع الوجوب وثبت نقيضه الذى هو
الجواز واذا جاز الترك جاز التضييع بواسطة المانع من التضييع بالامر الجائز وبتبعه منع الملازمة لان عدم جواز ترك شئ قد
يكون بسبب كونه واجبا وقد يكون بسبب كونه ملازما لواجب اخر وان لم يكن هو واجبا الا ترى ان لوازم الواجب المطلق
معتبرة فى الوجود لا يجوز تركها بداهة مع انها ليست بواجبة قطعا كما مر فالمانع من الترك قد يكون هو الوجوب وقد يكون
شيئا اخر وهو محبوب غيره فاذا وجب احد الملازمين كان مانعا عن ترك الاخر ايضا وعدم الوجوب لا يستلزم جواز
الترك فالجواب عن الدليل المذكور منع الملازمة بين عدم الوجوب والتصريح بجواز الترك لانا اذا فرضنا وجود مانع اخر
عن الترك كمحبوبية الامر التصريح بجوازه ومن الغريب ما فى المعالم ردا على الدليل المذكور على ما صرح به بعض العلماء
جواز الترك بها صفحى لان الشرعى لا ان الخطاب بريء فلا بد من الحكم والتفكيك بين الحكمين بظهر الباطل اما اولا

ارتفع المنع ح

فی ان وجوب الشیء هل یجامع ما لا یلائم بعض مقتضیٰ یتم به ام لا

فلا نقول بها فقد اثر جواز الامر المصرح بعد الوجوب فکیف یقول هنا بعد جواز التصریح بجواز الترک اکونه عبثا واما ثانیا فلان التفکیک بین الحکم العقلی والحکم الشرعی کیف یمکن ولذا قال المحقق القمی بان کلما ثبت شرعا ظهر لنا وجه التفکیک قال بعض المحققین ان توجیهها الکلام صاحب المعالم ان الترک کما یجوز عقلا کان یجوز شرعا لکن الخطاب بعثه فلم یمکن التفکیک بین الحکم العقلی والشرعی بل بین الجواز والخطاب انتهی ملخصا وهو وان کان یجدیها فی دفع ایراد التفکیک لکنه خال عن التحصیل لما عرفت من عدم الجواز عقلا وشرعا فضلا عن الخطاب فیمکن توجیهه بوجه اخر یرفع المدافع والمناقش بین ما هنا وما ذکره سابقا بما یظهر وجه التفکیک واما الاول فلان المذکور سابقا جواز التصریح بعد الوجوب لا التصریح بجواز الترک فلا تناقض واما الثانی فلانا لجواز اذا اضیف الی العقل فلا معنی له الا عدم الوجوب اذ لیس للعقل خطاب بل انما یدرک الاشیاء ملوحظا بها الجواز الترکی یعنی بان العقل یدرک عدم الوجوب واذا اضیف الی الشرع فلا معنی له سوی الترخیص من الاطلاق الاول بمعنی مقسم الاطلاق الثانی اسم للمقسم کالطلاق بمعنی المطلق فهو مشترک بین المعنی واسم کلفظ الطلاق والکلام والسلام ونظائرها فلا تفکیک بین حکم العقل والشرع فلیتدبر جیدا وقد ذکر القول بالوجوب دلیلا الخروج کلها المجتهد وشرط جواز ذلک ظهور حال جملة منها مما ذکرناه سابقا فی بعض تنبیهات الواجب المخیر حیث کنا فی ثبات الثواب والعقاب علیه لان اجمالها علی تقدیر بعضها فاسدة باستصحاب ثابت ترکه العقاب فلذا طوینا الکلام عنها کما بعد الملازمة بین استحقاق العقاب بین الاتیان بالمتنازع فیه واما القول الثانی وهو عدم الوجوب علی تقدیر اخذ علیه بوجوه الاول الاصل الذی ظهر حاله فیما سبق کما ظهر لا یخفی ذی العلم علی اولا علی اجب من بعض اهل النظر حیث عن تخییر واجب بعد معارضته لادلة الوجوب الثانی الوجدان والبرهان فی المعالم حیث قال لانا لا نسلم الصغری الا مع علی ذلک بواحد من البیانین الثالث وغیره ان اراد علی الکلام الوضعی فسلم ولکن وان اراد علی الکلام الالتزامی العقلی فلا نسلم الملازمة المذکورة من الوجهین وغیرهما علی ما ذکره فی المعالم من انها الوجوب لامنع التصریح بعد الوجوب والملازمة ممنوعة بطلان التالی واضحان وبیانهما مذکور فان القائل بالوجوب یدعی امتناع التصریح بترک الواجب بعد وجوبه فی حضور بطلان التالی فی رسالة المسلمات واجاب عنه سلطان العلماء بان منع التصریح بعد الوجوب کما فی الظهوریة الوجوب عند عدم التصریح فانه یجوز التصریح بخلاف الظاهر والظاهر ان حمل کلام المصنف علی الکلام الوضعی فان التصریح بعدم وجوب المقدمة یمنع لما منع منه ولا یأتی دعوی ظهور الامر فی الوجوب وضعا عند عدم التصریح وقد عرفنا ان الامر لیس کذلک فان المدعی هو الکلام الالتزامی العقلی الطبعی ومنع التفکیک بین الخطابین بالالتزام والتفکیک بین الامرین ممنوع الا ان یرفع الید عن وجوب المقدمة بالتصریح بعدم وجوبها فلا یجدی بعد وجوبها فلا یجدی بعد وجوبها فلا یجدی بعد

بدل على عدم تعلق التكليف بالمسبب اصلا لا مستقرا ولا منتظما مع الاسباب ان متعلق التكليف هو الاسباب وحدها والاول يقتضي عدم تعلق التكليف بالمسبب وحدها ان المامور به هو السبب والمسبب معا وحدهما واحدها مستقرا واجب عشر وجوه اصلها وهو الوجه ما ذكره صاحب المعالم وغيره من ان المسببات لما كانت امورا مقدورة لا تتعلق بها بواسطة الاسباب وهذا الفقرة في جواز التكليف بها لان المقدور بالواسطة مقدور وثانيها ان الدليل المذكور لو تم يجري ايضا في الجزء الاخير من الشرط كما لا يخفى وثالثها ان مقتضى ذلك وجوب السبب بالوجوب النفسي الاصلي وهو خروج عن النزاع بمراي الوجوب الغيري التبعي ورابعها ان دليلهم هذا لو تم الزم انتفاء التكليف رأسا لان السبب لا يتصف بالوجوب عند بعض الا بعد وجوده وعند عدم تمام وجوده وهكذا الى ان ينتهي الى واجب الوجود وقد مر في المباشرة ان محل الكلام هو السبب الذي كان بواسطة مقدورة ولو كانت هي الارادة فالمسبب الذي ليس كذلك كنفس الارادة فلا نقول بوجوبه وانما التكليف راجع الى التكليف بالسبب والظاهر ان مراد الشاطبي ذلك وان كان بعيدا وخامسها انه كيف يمكن التكليف مع عدم الواسطة المقدورة فاجاب بان هذا القيد راجع الى الشرط الاخير والتقييد به يخصص في مقام اخر ونحن نفرضنا هذه المسئلة في البحث عن الارادة ونقلنا هناك خلاصة ما يخصص المقام من كلمات الاعلام المصورين فلا حاجة الى اعادتها وسادسها ما ذكره وذكرنا في محل الاشكال ايضا ان صاحب المعالم بعد ان اجاب عن الدليل المذكور بما سمعت قال ثم ان اقتضاء الامر بالشيء بالنسبة الى ما يتوقف عليه حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه عن بعض ثم في كلامه رفع مقامه اقول وهذا الكلام غير واضح المرام فيحتمل ان يكون مقالة القول بالتفصيل فاثر بعد ان رد الدليل المفصل على وجوب السبب المقيد القطع لو تم ابطال الدليل القطعي الاول الذي عبر عنه بالاستبعاد قائلا ان التكليف بالمسبب وان كان بعيدا الا ان التكليف به معلوما مع الاسباب لا بعد فيه ولذا فرع عليه قول المحقق بعدم وجوب المقدمة حيث قال ومن ثم حكى بعض انهم ويحتمل ان يكون مستندا كما عاد توهم من رد الدليل المذكور واثبات الدليل الخاص على الاستبعاد المذكور ويؤيده ان رفع الاستبعاد باتمام الاسباب انما يكون بوجوبها لا بعدم كفاية مبنى الدليل الاول على كون الاستبعاد المذكور سببا لعدم وجوب الاتيان به فكيف يكون قوله وهذا مقالة القول بالتفصيل الا ان هذا الاحتمال كما يلائم التفريع الذي ذكره بعيد ذلك بقوله

فى ان وجوب الشئ هل يحاب ما لا الا امر به

التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره فالدليل على الجزء الثانى هو من اصله الثانى واستدل على الجزء الاول بوجوه الاول انه قد ثبت وجوب بعض الشروط الشرعية بالنص مثل ان الوقت وجب الظهور والصلوة فانه بعد ثبوت شرطية الطهارة من الادلة الشرعية فاعلموا وجوبكم الخ نص فى وجوب الطهارة بالوجوب الشرعى فحكم بوجوب الجميع بالاجماع المركب فى عبارتنا الكلام فى الملازمة العقلية بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته بعد الوجوب بالامر الثابت بخطاب الشرع فى بعض الموارد خارج عن محل البحث حتى يستدل عليه فى محل النزاع من اختصاص البحث بالوجوب الغيرى المعلول لغير هذا الدليل فانه امر بوجوب الشرائط الشرعية سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب كما قالوا بالوجوب الغيرى ثمة عامة فلا معنى لخروج الصلوة عن الصلوة بوجوب الشرائط الشرعية خاصة وانما عدلنا عن اوامر الوضوء والغسل والتيمم الى النص المذكور مع ان الاستدلال متوقف على ثبوت الاوامر فيها اثبات وجوب بعض المقدمات شاكوها او امر ارشادية بسبب ان الشرط شرعى مقدمة الواجب اصلا ثوبا بعد من ابواب ما لا يتوقف عليه من الاوامر المتعلقة بالشرائط الشرعية فانكارها او حملها على غاية لا تدل على الوجوب الشرعى الذى فيه خلاف الكثير من الاعلام بل الذاهبين حيث يحملونها على انها خطابات شرعية اصلية تدل على وجوب تلك المقدمة ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يقتضى وجوب غير المقدمة الشرعية ولو بملاحظة اجماع المركب فما استدل به بعض من التمسك بكلمات وجوب المقدمة هو الذى هو الشارع فيكون غاية الغرابة الوسط فانه للعلم ينفع ايهم بما هو القوم بصدده من ان الملازمة العقلية اذا غايرما يقتضيه الدليل المذكور ثبوت وجوب المقدمة مرتبطة ولو كانت عقلية لا ثبوت الملازمة العقلية التى هو المتنازع فيها فانهم وشارع الغرابة على الاشكال بانهم النفر المبين عن جنب الفاسق على وجوب بعض المقدمات لان الكلام فى وجوب مقدمة فعل المغير والمضر والانذار مقدمة لفعل المغير معارات وجوبها وجوب مقتضى الانصاف لان الاجتناب من الواجبات الكفائية وكذا تعلم المسائل نعم الامر المبين امر بالعلم مقدمة لعمل نفسه الا انه امر ارشادى لاستفادة منه الوجوب المتنازع فيه الثانى ما عن الحاجبى والعضدى من انه لو لم يكن الشرط الشرعى واجبا خرج عن كونه شرطا وهو خلف بيان الملازمة انه لو لم يجب جاز للمكلف تركه ح فاذا تركه وفى المشروط بعدمه الشرط فاما ان يكون آثما بالمامور به او لا والاول يستلزم ان يكون الشرط غير واجب فيكون الآن بالمشروط وحده آثما بالمامور به فيتحقق الاول وهو خلف بيان المنافاة ان الشرط هو ما لا يوجد المشروط بدونه آثما بالمامور به والثانى خلف ايضا لان الكلام فى ما اذا ترك الشرط بعدم الشرط فاما ان يكون آثما بالمامور به او لا والاول هو المفروض من ان

على وجوب السبب جزء وكلاهما ممنوعان وهو جيد في المنع الاول دون الثاني وحاصله على الخلاف هنا انكم تصححون انه ان الشرط والمشروط سبب لحصول الواجب في الخارج فان الصلوة المأمور بها انما تتحقق في الخارج بوجود الاجزاء الخارجية والطهارة الاجزاء الطهارة مما سبب لحصول الواجب وجزء السبب واجب كان وجوب الجزء لا يتوقف على وجوب المقدمة وهذا الدليل لا جواب له على القول بوجوب السبب ووجوب جزء الواجب لكن قد بينا ان مقتضاه وجوب جميع المقدمات لان تجزيها سبب لحصول الواجب وجزء الواجب واجب سواء قلنا بوجوب المقدمة لزم او لم نقل بوجوب السبب فيجب الجزء لزم القول بوجوب غير السبب من المقدمات وهو حق لكن وجوب السبب غير ثابت الا على القول بوجوب المقدمة مع ما فيه وكلامنا كما يظهر بالتامل ثم ان الشرط الشرعي قد يكون من غير سنخ الافعال فلا يتعلق الامر بتحصيله الا بتعلق الامر بايجاد الامر به بعد تمامه ومقتضاه وجوب غير الشرط الشرعي ايضا نعم يتصور ان الشارع جعل من شرائط الصلوة الطهارة وهي صفة قائمة بالمصلي او بلباسه وبدنه وهو غير مقدور له الا بعد تمامها من الوضوء والغسل ونحوهما وعلى الفاضل بوجوب الشرط الشرعي ان يلتزم بوجوب اسبابها وقد يكون سببا قهريا غير شرعي كالقاء الصابون في الثوب الطاهر على قطع موضع النجاسة فان لم يلتزم بوجوب سببها فقد عدل عن مذهبه من وجوب الشرط الشرعي وان التزم بوجوب فقد التزم بوجوب المقدمة الغير الشرعية ايضا هذا وقد تم الكلام ببيان امور **الاول** ان من اقسام الواجب الحرام فيندرج مقدمته في مقدمة الواجب يكون من افرادها فيجري فيها جميع ما مر في مقدمة الواجب حرفا بحرف سوى القولين الاخيرين هما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره والتفصيل بين السبب غيره وذلك لان مقدمة الحرام مضرة في السبب لان الوجود لا يتحقق الا بعد تحقق جملة التامة المركبة من السبب والشرط وعدم المانع واما العدم فيتحقق بعدم احد هذه المقدمات لان الوجود يمكن انتفاء كل واحدة منها مستندا الحصول المعلول وح فان كان الحرام مقدمة واحدة فالواجب على المكلف تركها بينها لانحصار علة الترك في تركها وان كان لمقدمات عديدة من الاسباب والشروط كان مخيرا في ترك احدى تلك المقدمات ويكون الترك مستندا الى الجميع ان اختار ترك الجميع مستندا فان كان دفعة واحدة فالعلة هو الجميع وان كان تدريجا فالترك مستند الى ترك الاسبق لامتناع الانفكاك بين العلة والمعلول فلا يتعلق بها تحريم لانه لا يستلزم تحصيل الحاصل وهذا واضح ويتفرع على ذلك ان شيئا من مقدمات الحرام لا يتصف بالحرمة الا ما عدى المقدمة المضرة يجب تركها فلا يكون فعلها حراما لان ترك الواجب الفعل الغير الحرام بخلاف المضرة فانه يجب تركها عينا فيكون فعلها حراما ثم ان اخر المقدمات هو المقدمة المضرة وجب تركها الارادة وهو السبب اختص الحرمة بها ولها احكاما بان مقدمة الحرام ليست بحرام الا اذا كان سببا كما ذكرنا مبني على عدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدماته وان مقدمة الحرام انما تكون محرمة اذا كان تركها مقدمة للواجب وهو ترك الحرام والا كان حال مقدمات الحرام كحال مقدمات الواجب على الاقوال المذكورة وخلاصة الكلام في المقام هو ان الملازمة بين ارادة الشيء وارادة مقدماته شرطا كان او سببا امر مسلم واما الملازمة بين كراهة الشيء وكراهة مقدماته فهي غير مسلمة فان كان مقدمة الحرام تركها مقدمة لترك الحرام يكون فعلها حراما لان ترك الواجب حرام واما اذا لم يكن كذلك كغير السبب لعدم توقف تركه على تركها الا على التخيير من سائر المقدمات لم يكن فعلها حراما كما يظهر مما بانا في مقدمات الحرام **الثاني** ان مقدمة المندوب حالها حال مقدمة الواجب في ثبوت الملازمة وعدم عروض ما عرض جميع ما مر في مقدمة الواجب من الادلة والاقوال والنقض والابرام والرد والقبول حرفا بحرف والقوم وان اختلفوا النزاع بمقدمة الواجب حذوا ذكر مقدمة المندوب بلا الهم تركوها ثقة لوضوح الحال واعتمادا على ظهور المطابقة بينها وبين مقدمة الواجب فالمختار في مقدمة المندوب ما هو المختار في مقدمة الواجب من ثبوت الملازمة بين ارادة الشيء وجوبا او ندبا وبين ارادة ما يتوقف عليه كما ظهر مما مر من ان الطالب للشيء لو اجمع الى حد اذا رجع الى ارادة وجده من نفسه كونه مريدا لما يتوقف عليه ذلك الشيء على حسب ارادته لذلك فان كانت ارادته لذلك حتمية فارادة المقدمة اتية حتمية وان كانت غير حتمية فهي اتية كذلك فمقدمة المندوب بعد ورود الاشكال باستلزام امر نفي المباح اذا مر من مباح الا ترى ان مقدمة الفعل المندوب قد يكون مكروها كالمشي لزيارة مرجوحة فلم يندفع بان المرجوحية المعتبرة في تحقق المكروه هو المرجوحية الذاتية لا المرجوحية العرضية الاضافية والا لزم ان يكون فعل المستحب مكروها وهو كما ترى ولم يبق الا حد عدم حال مقدمة فعل المندوب واما مقدمة تركه فلا اشكال في بقائها على ما عليه قبل عروض صفة المقدمية اذ المفروض ان ترك المستحب ليس بحرام ولا مكروه فمقدمته اتية ليست بمكروه ولا محرمة وهو واضح واما مقدمة فعل المكروه فحالها حال مقدمة الحرام ونفرغ الكلام فيها الشروع **الثالث** في حكم مقدمة الحرام هل هي محرمة لا والكلام فيها تارة في الحرمة الغيرية واخرى في الحرمة النفسية **اما الاول** فلمقدمة الحرام اقسام اما ان يكون سببا او شرطا او مقدمة التحقق في الشرط وفاقا للكل او الاكثر عدم

الحرام لعدة الملازمة بين حرمة الشئ وحرمة ما يتوقف عليه كان ثبوت الملازمة بينهما اما ان يكون بالبرهان او الوجدان وكلاهما
ممنوع اما الاول فلان ما تمسك به من الادلة العقلية فى مقدمة الواجب لا يجرى شئ منها هاهنا كما هو واضح واما الثانى فلانا اذا راجعنا
الى انفسنا عند ارادتنا شيئا لم نجد كراهة اخرى متعلقة بما لم يكن ذلك الشئ فلا يقتضى جنوب شئ وتعسر شئ ما هو مقدمة
له لا وجدانا ولا برهانا نعم يخرج من المقدمة ما اذا كان تركها مقدمة لترك الحرام لان نقيض الواجب حرام الا انه مقتض للمقدمية بشرط
ضرورة ان المقدمة الشرطية لا يتوقف على تركها ترك الحرام لامكان حصوله بدونه مقدمة اخرى او غيرها بخلاف السبب فان ترك المسبب
يتوقف على ترك سببه بعد وجود سائر المقدمات وكذا الجزء الاخير من الشرط فانا نعلم ان الحاصل ان الحرمة المغيرة انما تثبت المقدمة
الحرام من حيث انها تركها مقدمة لترك الحرام لكونه واجبا لكنه لا يستتبع ذما ولا عقابا على ما هو المفروض كما تقدم واما الثانى
اى الكلام فى من نهى النفس عن معاصيه فهى مقامات الاول فى المقدمة المفروضة بقصد التوصل الى الحرام الثانى فى مجرد العزم بلا تركها بقصد
الثالث ايجاد بعض مقدمات ملك الحرام من الغير الذى يتوسر به المعاصى من غير الاتم فنقول اما الاول فقد صرح غير واحد منا
وصرح به منهم بعض المحققين فى حاشيته على المعالم بان ارتكاب شئ من مقدمات الحرام بقصد التوصل به الى الحرام نفسه فلا دليل
عليه بالادلة الاربعة اما العقل فلان استقلاله بقبح الاقدام على مخالفة المولى وتجويز العقلاء للعقوبة من هم بمثل صنيعه وهجائه بانه
ظالم خطا واما الاجماع فغير جار وان ادعى هذا الخلاف فيه بل ذكر كاشف بعض الشارحين ان الظاهر انه موضع وفاق وبؤيده نظر
كل من تعرض للاستدلال بالحرمة فيها عثرنا به واما الكتاب والسنة فبدل منهما على الحرمة جميع ما يأتى فى حرمة العزم على المعصية
لانا اذا لم نجوز العزم حراما فاولى بذلك بالعزم المفروض بعض المقدمات بل الفعل المشتمل من تلك الادلة هو العزم مع التلبس ببعض المقدمات
كما ان كل ذلك معصية الى غير ذلك مما يدل منها على حرمة الاعانة على الاثم وتقويتها وان كان ايجاد مقدمة من فعل الغير الا انها تدل على حرمة
مقدمة من فعل المكلف بالتحريض والطلب اذ لا شك فى كاشف الغطاء ان ما خرج بالبرهان او بدليل عليه كالاستدلال ببعض ما ورد
فى السفر الذى كان غايته حراما من وجوب الاتمام لكونه سفر معصية ولكن الفرق بين حال المقدمة المفروضة بقصد التوصل لا يزيد
عن حال العزم المجرد فان تم ما ان من الادلة التى استدل بها على حرمة العزم يجرى فى المقام ايضا وتكون المقدمة المفروضة بالعقل كالعزم
على العزم المحرم حرمة والا فلا يخرج منها اصلا والادلة المذكورة غير نافعة بالمدعى واما العقل فلان قضاوته بما يستقل به
هو القبح والذم الفاعلى دون الفعلى الا على القول بقبح التجرى فالمستقل به هنا على حرمة التجرى بل هو صحيح بعينها وقد سبق منا توضيح
الحال فى المقال الخ بعض شيوخنا الواجب التجرى فليرجع الى هناك واما الاجماع فان كان على الجزء منه فانما هو لاشتماله على العزم واما
من حيث خصوصية الاقتران بالفعل فقد ذكرنا ان شرط الفساد واما الادلة من الاعانة على الاثم فهى اجنبية عن المقام كما لا يخفى
دعوى تنقيح المناط التجرى كما عن كاشف الغطاء غير واضحة كما مر ضرورة منع جدا ومما يدل على وجوب الاتمام فى السفر الذى يقصد
بالحرام تماما لا ربط له بالمقام لان سقوط القصر وفضل الصلوة حكمان وضعيان وابن حمزة من الجزء وشيخنا البهائى هذا السفر من
المعصية لا يدل عليهما لان الاصل فى الاضافة ان تكون غيرية بشهادة الخلاف فى الاتمام فى السفر الذى كان بعضه معصية لا غاية
شاهد على ما ذكرنا وقد تقدم منا الاشارة الى ذلك ثم ان المسلم انما ثبت حرمة المقدمة المفضية بها الحرام فى بعض الموارد
كالغرس للخمر والمشى لسعاية المؤمن والخلوة مع الاجنبية فان استظهرنا من تلك الادلة الخاصة الواردة فى الموارد الخصوصة ضابطا
فلعله امكن التعدى الى غيرها لثبت المدعى وهو حرمة ارتكاب بعض مقدمات الحرام بقصد التوصل به الا انه مشكل لما تذكره فى
المقام الاتى واما الثانى وهو العزم المجرد عن الفعل فقد استدل على حرمته بالادلة الاربعة اما الاجماع فانعاه
شيخنا البهائى فانه بعد ما حكى عن جمع نسبة حرمة العزم على المعصية الى اتفاق العامة والخاصة وعن العلامة ان عنادها اتفق
لم يتسلم بكتب حتى عدها فان عدها كتب عليه ستة واحدة ويؤيده علمنا العلم بالخلاف فى المقام بين المستدل كاصل المحققين
الطوسى فانه فى محكى البحث السيد الطبرسى صاحب المدارك فانهم صرحوا بان ارادة القبيح قبيحة وبانه المعصية ومع ذلك لم يحكموا
بالخلاف المستدل نعم ربما يوهم الخلاف من الشهيدة حيث قال فى محكى القواعد ان المعصية لا تؤثر تاركها عقابا ما لم يتلبس
بها فانه ظاهر فى حكمه منها الان فى بلوغه هو صحيح عن عدم الظهور حيث قال بعد ذلك وهو ثابت الا حيث العفو عنه
فان العفو فرع الاثم واستحقاق العقاب فمقتضى الجمع بين كلاميه بارجاع الذم على الذم الشرعى دون الاستحقاق العقلى
واما العقل فهو الذى بنينا فى المقام الاول على عدم ورود احد من ادلته القبيح قبيحة وقد عرفت ما فيه من المنع واما الكتاب
فقد يقال منها قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقد مر فى تفسيره ان السمع يسئل عما سمع والبصر

عما تقل اليه الفؤاد مما عقد عليه وهي منها قوله تعالى ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن دل على النهي عن الفاحشة الباطنة وهي الاعتقادات الفاسدة الخبيثة من نحو الكبر والعجب والحسد وارادة المعصية ونحوها ومنها قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم فانه يدل على ثبوت العقاب على حديث النفس وهو مرتبة من الارادة ومنها قوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله دل على المؤاخذة على ما في النفس الذي هو عبارة عن القصد ومنها قوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا يدل بالمفهوم على ان من اراد علوا في الارض او فسادا ليس له في الاخرة نصيب وهو كناية عن كونه متواخذا بذلك في الدار الاخرة وعن امير المؤمنين عليه السلام في تفسيره انه الرجل يعجبه ان يكون شراك نعله احسن من شراك نعل اخيه فيدخل بها النار ومنها قوله تعالى واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه ان الله غفور رحيم الى غير ذلك من الايات الدالة على حرمة ارادة السوء والمؤاخذة عليها واما الاخبار فطوائف منها ما يدل على الذم والعقاب على بعض المعاصي مثل قوله بنية الكافر شر من عمله وقوله انما يحشر الناس على نياتهم وقوله الصادق عليه السلام انما خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد اهل الجنة في الجنة لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله ابدا فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء ثم تلى قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته اي على نيته ومثل ما ورد من ان من سرته سيئته وساءته ان خير الخيرين وان شر الشرين ومنها ما عن الصادق عليه السلام ملعون ملعون من هم بمعصية ملعون من عمل بها ملعون من حدث بها نفسه وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول كلاهما في النار قيل هذا القاتل فما بال المقتول فانه اراد قتل صاحبه وعن امير المؤمنين عليه السلام في ذيل الخبر المروي عنه صلى الله عليه وآله في بيان اطلاع الكاتبين على نيات المؤمن اذا نوى الشر خرج من فمه مثل ريح الكنيف فينكر هما ان منه ويعلمان انه نوى الشر ويكتبانها عليه الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع في كتب الاخبار ومنها ما يدل على المؤاخذة على الرضاء بما يفعله الغير من المعاصي فهي تدل على ثبوت المؤاخذة على الرضا بفعل النفس بطريق اولى وتنفع المناط مثل ما ورد عن امير المؤمنين عليه السلام ان الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه وعلى الداخل اثمان اثم الرضا واثم الدخول وما روي من ان من مضى بفعل قوم فقد لزم وان لم يفعل وما ورد في كثير من الروايات المأثورة عنهم عليهم السلام من قولهم لعن الله فلانا ولعن الله امة سمعت هذا الشعر فرضيت به ونحو ذلك ومنها ما ورد في جمع مقدمات بعض المحرمات كالنظر بعض المحرم والمشي لمعاونة المؤمن وهذه لا تدل الا على المؤاخذة على المقدمات واما الخبر الدال على عدم العقاب على نية المعصية وهي ما يدل على العفو عنها مثل ما عن الصادق عليه السلام ان المؤمن هم بالسيئة ان يعملها فان لم يعملها لم تكتب عليه فان تركها لله عز وجل كتبت له حسنة فان الله عز وجل قال انه من جاء بالحسنة فله عشر امثالها بل في حديث ان من هم بسيئة ان يعملها فان لم يعملها لم تكتب عليه شيء وان هو عملها اجل سبع ساعات وبهذا المضمون روايات كثيرة يجدها المتتبع في كتب الاخبار وبين ما يدل على عدم الاستحقاق وانه هو ما رواه المحبي في قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام قال لو كانت النيات من اهل الفسوق يؤخذ بها لاخذ كل من نوى الزنا بالزنا والسرقة بالسرقة وكل من نوى القتل بالقتل لكن الله عدل كريم ليس جوره في شيء فانه يدل على عدم المؤاخذة على نية المعصية وان قاصد السوء لا يستحق العقوبة فقد ذكر في وجه الجمع بين ما يدل على المؤاخذة والعقاب في اخبار العفو وجوه احدها ما ذكره شيخنا العلامة من حمل ما دل على العفو على من اراد ان يدع عن قصده بفعله وحمل ما دل على ثبوت المؤاخذة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره ولعله يومي اليه ما مر عن موسى الصادق عليه السلام ان المؤمن هم بالسيئة ان يعملها فلا يعملها فلا يكتب عليه لظهور قوله فلا يعملها في ارادة عزمه عن اختياره وبعده ان الارادة بنفسها لا تكون الا مع العزم الذي هو التوطين المكرر لجميع المعاصي واخبار العفو آبية عن ذلك لظهورها في ثبات خصوصية القصد من بين المعاصي وثانيها حمل اخبار العفو على صورة الارتداع عنه ولو لم يكن باختياره وحمل ما دل على المؤاخذة على غيرها وهو تمام الشاهد في الاخبار وثالثها حمل اخبار العفو على من اكتفى بمجرد القصد وما عداها على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات وانما يشهد لما ورد في الغارس للخمر والماشي لمعاونة المؤمن من تحريم المشي والغرس ورابعها حمل اخبار العفو على المؤمن وغيرها على غيره ويشهد لاختصاص بعض الاخبار الدال على العفو بالمؤمن وخامسها حمل ما دل على ثبوت المؤاخذة على مجرد الاستحقاق وابقاء ما دل على العفو على ظاهره ويمكن المناقشة في الكل وان كان بعضها اولى من الاخر واحسن الجميع ما صرح به الاصحاب كالشهيد وغيرها ممن عبر منا بالمصر حين بعدا العقاب لئلا يكون من موارد العفو الحسي الذي جوزه في علم الكلام كالظهار ونحوه تم ليس المقام مقتضيا لذكره فنصير حاصل مجموع الادلة الاربعة المذكورة في العزم والارادة ان ارادة المعصية معصية الا انها معفو عنها منة على هذه الامة فهو من خصائصهم لم يكن لغيرهم من الامم كما في

بعض الاخبار ثم ما ورد اذا اقبل الفعل وجلان فالقاتل والمقتول کلاهما فی النار اما القاتل فظاهر واما المقتول فانه عصی بانه
العزم الجزمی لکنه رواجز والعفو عن العزم المجرد رواجز مطلقا کما صرح الاخبار وانما فی العلم الابرار ثم خلود الکفار ابدی رواجز ثابتة
بالضرورة فما الناس عن ذلک بد فیحمل ما ورد فی الجمع المذکور بقابل خلودهم بالنار علی اصل الخلود وقولنا لعلها لانا فی جمیعهم
علی ان العزم المجرد لا عقاب علیه ویمکن التفصی عن هذین الموردین بوجه اخر وهو الالتزام بالتخصیص وان نبینه خصوص
بعض المعاصی فخرجت عن عموم العفو کما مر ثبت بالشرع ولیس بعقلی حیث ان العقل لا یحکم الا باستحقاق العقاب لکن ثبت
بالشرع العفو عنه ولا مانع من هذا التزام بالتخصیص فی عموم ما دل علی العفو فی کل مورد ثبت المؤاخذة والعقاب فلا تناقض
بین ما دل علی المؤاخذة وما دل علی العفو بذلک نستریح عن مؤنة البحث عن وجه العفو بیانا وبعدها او الداخل بین عفوه
المعصیة وعفوه العزم علیها فی امر العاصی واما روایة الحمیری فنعم وان کانت منافیة لاخبار المؤاخذة للجمع المذکور بینها وبین
اخبار العفو الا انها لا اعتبر بها فی مقابل الادلة الاربعة المذکورة فنخصص ارادة المعصیة فیجب بها الذم والعقاب
الا ان یتفضل من علی عباده بالعفو عنها وعن غیر واحد دعوی الاجماع علی ذلک الا ان فیه اشکالا من وجهین احدهما ان الحسن
والقبح العقلیین وکذا الحکم الشرعی محلهما الفعل الاختیاری الصادر من الفاعل المختار عن اختیار فما لا یکون من هذا القبیل
وکان ولم یکن باختیار المکلف کما بعض قسمی منهما وکلا بعلق به الحکم الشرعی ایجابا والارادة علی ما صرح به المحققون منهم فضلا
المحقق الطوسی فی تجریده هی العلم بالمصلحة او اعتقاد النفع فهی من الکیفیات النفسانیة کالحب والبغض والفرح والهم
ونحوها لا من الافعال الاختیاریة فکیف یصف بالقبح ویتعلق بها الحرمة وما لا یکون کذلک سواء الوجه فی تحریمه فلا بد من طرح
الادلة الدالة علی حرمتها او تاویلها نظرا الی ما اتفق علیه العدلیة من عدم الاتصاف بالمدح والذم والوجوب
والحرمة الا الفعل الاختیاری نعم لو قلنا بان الارادة فعل القلب کما علیه ظاهر المحقق وجماعة من المتکلمین حیث عبروا عنه بفعل القلب
بالقلب ثم ما ذهبوا الیه الا ان خلاف المحقق الذی علیه جملة العلماء بنظر الی ما عبروه فی العبادات من الاخطار وهو
مسلم اذ لا شبهة فی تاخر صورة العلم بنفع الاخلاص فی الذهن عند الاشتغال بعمل قلبی یفعل بالقلب واما القصد
والعزم والارادة التی کلامنا فیها لیست من الافعال القلبیة وکیف کان فالاشکال انما یجری علی ما هو المختار فی معنی الارادة و
مختار المحققین من کونها العلم بالمصلحة او اعتقاد النفع فان قلت مجرد الاعتقاد بالنفع لا یکون فی صدور الفعل بل لا بد مع ذلک
من میل الجوارح وتحریکها الی ما هو المقصود والمراد وهذا البعث هو الارادة والعزم وهو من الافعال القلبیة لا من الکیفیات
النفسانیة کالعلم قلت اذا عقد العاقل المختار بقلبه ان فی فعل کذا هذا الاعتقاد ینبعث الجوارح الی ایجاده لان الفعل واقع
بین الامرین اعنی الاعتقاد والانبعاث واسطر فسمیه بالعزم والارادة وهذا معنی کون الاعتقاد مستقرا للنفس وقد مر
بعض الکلام المناسب للمقام فی اعتبار قصد العنوان فی متعلق الواجب وثانیهما ان نفس المعصیة لیس لها الا جهة المفسدة
التی لها عرفنا انها لا توثر ذما ولا تستتبع عقابا اذ لا یحدث فی المفعل الی شیء سوی جهة المفسدة به الی المتاثر فلا یزید
حال القصد عن حال سائر المفسدات فلا بد اما من الالتزام بجریه مفعل عن الحرام مطلقا والالتزام بعدم حرمة القصد بما
ورد عموما ان فی القصد الی المعصیة جهة مبغوضة نفسیة کشف عنها الشارع کسائر المحرمات الشرعیة التعبدیة التی لا
یدرک فیها العقل الا بعد خطاب الشارع: هذا ما یحتمل لم یقم قاطع علی خلافه فلا مانع عن حرمة العزم نفسیا بعدا
بالشرع مکابرة واضحة نعم فی مثل المغرس للشیء لسعایة المؤمن او نحو ذلک من العناوین الخاصة یمکن الالتزام بذلک لکون القصد
الی الشیء لیس کذلک فالقصد الی الشیء لیس فیه جهة اخری غیر کونه مقدمة لحصول المقصود فالاشکال المذکور بعد تسلیم
کون العزم من الافعال کما من الکیفیات مما لا محید عنه هذا ویمکن ان یجاب عن الاشکال الاول بان مرجع تحریم العزم علی المعصیة
الی وجوب عدم العزم وایجاد الصارف ولو بالتامل الی سوء العاقبة والمفاسد المترتبة علی معصیة المولی وهو فعل یمکن
تعلق العلم بالمعارف الواجبة فکان الامر بها یرجع الی الامر بالنظر وسائر المقدمات الاختیاریة لکون المعرفة نفسها التصدیق
بعد تسلیم کونها من الکیفیات لا من الافعال یرجع الی الامر بالاعداد بمجاهدة النفس والتفکر فی سوء العاقبة فلا ضرورة باعثة
علی رفع الید عما ثبت قضاء وفتوی من حرمة العزم وعن الثانی بان العزم علی الفعل کشرب الخمر مثلا وان لم یکن فیه جهة
مبغوضة سوی مقدمیته لشربها لکن العزم علی عنوان معصیة المولی ومخالفة امره عنادا واستکبارا وهو بین لشان
المولی ومعاداته واحتقاره وهو وجه علی حدة یجب القطع العقلی فالعزم علی شرب الخمر لکان لغلبة الهوی وشهوة النفس لم

عليها على الوجه الثاني فانه اراد وامن دعوى فيح ارادة المعصية والعزم عليها عصيانا هو العزم على الوجه الثاني فمسلم ولا اشكال لانه مشتمل على جهة معصية غير كونه مقدمة لفعل الحرام وانما اراد رجحانها على الوجه الاول فهو غير مسلم اذ لا يجدي هذه الدعوى جهة المقدمية التي لا تستتبع عقابا ولا عصيانا وظواهر الادلة لا بد من حملها على الوجه الثاني صونا للقواعد العقلية عن التخلف

واما الثالث وهو ايجاب مقدمة الحرام الفساد ومن الغريب بذال له الاعانة على الاثم فقد نطقت النصوص والفتوى على حرمتها بل ادعى عليه الاجماع جماعة من الاصحاب قال الله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان والنهي ظاهر في التحريم وقال النبي ﷺ من اعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيمة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة الله وعن الصادق عليه السلام من مشى الى ظالم ليعزره وهو يعلم انه ظالم فقد خرج عن الاسلام وفي الكافي اذا كان يوم القيمة نادى مناد ابن الظلمة وابن اعوان الظلمة ابن اشباه الظلمة فيجمعون في تابوت من حديد ثم يرمى بهم في جهنم وعن النبي ﷺ من علق سوطا بين يدي سلطان جائر جعلها الله جل جلاله سبعون الف ذراع فيسلط الله عليه في نار جهنم خالدا مخلدا الى غير ذلك من الاخبار الناطقة بحرمة الاعانة على الاثم وترتب العقاب عليه بل هو مما يستقل به العقل فلا اشكال في حرمتها انما الاشكال في صدق موضوع الاعانة وانه هل يتحقق بايجاد المقدمة ولو لم يقصد الاعانة على الاثم فقام جماعة منهم فخر الدين في شرح القواعد وشيخنا الشهيد الثاني قدس سرهما الى ان قصد الاعانة كذلك او بقصد المقارنة يتحقق به ان القصد قد يتوقف عليه الاعانة كما لا يخفى والاكرام وسائر العناوين الثانوية الموقوفة صدقها في الخارج في بعض الموارد دون بعض وجوه واقوال منها اعتبار ترتب الحرام وحصوله في الخارج فلو لم يتحقق لا يصدق الاعانة على الاثم على ايجاد مقدمة صدرت المعصية عن الغير ولو قصد الفاعل بفعل المقدمة الاعانة وتحقق الحال في المقال يستدعي بسطا لا يليق بالمقام الا ان الفصل المذكور اوجه الوجوه والاقوال في المسئلة والله العالم وهو الهادي الى سواء السبيل **بقي هنا** امور الاول هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا وهذه مسئلة عامة معركة للاراء بين اعاظم العلماء اما فوائد بحث المقدمة والتشابه بين موضوع هذه المسئلة وموضوع هذه المسئلة وموضوع المسئلة السابقة اما عموما مطلقا او بوجه ذلك لان النزاع في هذه المسئلة ان كان في ان ترك الضد هل يجب مقدمة لفعل الضد الاخر ام لا فهي اخص من المسئلة السابقة وستعرف من تضاعيفها كما هو واضح ولا بد لا فراد البحث عنها من تكلف وهي على ما قيل طويت اختصاصا البحث في المسئلة السابقة بالمقدمة الوجوبية وعدا ندراج ترك الضد فيها فيا حنوا عنه عليها لما فيه من الفوائد المهمة التي لا يرتاب شيء منها على المقدمتين الوجوبية بل يمكن ان يكون البحث عن المقدمة الوجوبية نوطئة لذكر هذه المسئلة الهامة في هناك من علم ثمرة معتدبها لتلك المسئلة سوى حرمة الضد من باب المقدمة وبضعف جميع الظهور كيف فلنعرج هناك باتي من المقدمات ان عدم المانع معان ونحو الظهور في الاحكام التابعة بالادلة العقلية ونوقم الاختصاص بعضهم وان بعض نوى بل الكثير بناء على كون هذا النزاع في وجوب ترك الضد من باب المقدمة غرضهم كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد فافرد هاهنا بالبحث طلبا للتوضيح الحال فالبحث عنها صغروي بعد الفراغ عن الكبرى اعني وجوب المقدمة وعلى هذا يكون النزاع هاهنا محصورا بالشبهة هناك لان القائلين بعدم انكارهم كلية الكبرى لا فائدة لهم في تخصيص الصغرى بالاعدام النزلية والمناشاة فهذه المسئلة اخص من المسئلة السابقة من حيث الموضوع وان كان النزاع هنا في ان الامر بالشيء هل هو عين النهي عن ضده او يستلزمه كان موضوع هذه المسئلة مباينا للمسئلة السابقة لان البحث فيها مختلفة وكيف كان فالنسبة بينهما فوق هو العموم من وجه على الوجهين كما مكان القول بالتوقف بعضا وامكان التفكيك بالاثبات هنالك والنفي هنا او بالعكس ثم ان هذه المسئلة هل هي فقهية او اصولية وعلى الاخير هل هي من المبادي او من المسائل اشكال والتفصيل ان ذلك يختلف باختلاف جهة البحث وعنوان المبحث عنه فان كيفية البحث عن مسئلتنا هذه يتصور على وجوه **احدها** ان يجعل عنوان البحث هل ضد الواجب حرام او لا **ثانيها** ان وجوب الشيء هل يستلزم حرمة ضده العام او لا **ثالثها** ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده او لا **فعلى الاول** تكون المسئلة فقهية بمقتضى الميزان الذي ذكروه لتمييز العلوم من ان مسائل كل علم ما يبحث عن عوارض موضوعه الذاتية لان الضد فعل المكلف والبحث عن عوارضه الذاتية وموضوع علم الفقه هو افعال المكلفين فالبحث عن حرمة الضد ووجوب المقدمة وغيرهما من افعال المكلفين من المسائل الفقهية لكنهم اتفقوا على تدوينها في الاصول وذلك ناشئ عن ذلك في المسئلة السابقة بان بحث نظرهم في البحث عن وجوب المقدمة ووجوب الضد الذي هو من العوارض الذاتية وان المسئلة هنا ذكروها في الاصول دون الجهة الاولى ولكن الذي يخطر بالبال في الحال ان وجوب المقدمة وحرمة الضد من القواعد العامة الفقهية الكلية وقد جرت عادتهم واستقرت سيرتهم على عدم البحث عن القواعد الكلية في الكتب الفقهية المعدة لبيان الاحكام الجزئية الفقهية المعلوم كونها كذلك بل يذكرون فروعها ويستدلون عليها باصولها اجمالا او تفاصيلا ما نحن فيه من جعل

هذه

هذه المسئلة والمسئلة السابقة وبقيتها من المباحث الآتية من المسائل المتعلقة بالنظر الى الجهة التي اشرنا اليها ويمكن ان يكون وجه ذلك انها وان كانت بالقياس الى انفسها من قبيل الادلة التي هي موضوع علم الاصول الا انها بالقياس الى الفروع الخارجة عن علم الاصول من قبيل المبادي فاشبهت بالادلة من وجه الجهة الاخيرة فبحث عنها في علم الاصول المعد للبحث عن ادلة الفقه وبالجملة فلذلك دون انها من مسائل الكلام ومسائل النحو واللغة والميزان وكما يتوقف عليه علم الفقه من اي علم كان وسموها بالمبادي اي مبادي الفقه ولعل الجامع في المعالم حيث سماها مسائل الاصول مسائل واحدا وجعلها من المعدة لعلم الفقه

واما على الثاني وهو ان يعبر عن عنوان البحث بان وجوب الشئ هل يستلزم حرمة ضده ام لا فهي من المبادي الاحكامية لكن لا كونها من المبادي لاشكال الا من المبادي فيتمايز **احدهما** اما هو معدود من اجزاء العلم وهو الادلة المسندة بجعل مسائل العلم اي العنوانات المنتسبة الى الموضوعات المتعددة موضوعا لها وتشخيص بعض مصاديق الموضوع **وقايتهما** طائفة من المطالب التي ذكرها امام المشرع في العلم الموقف تحصيل ذلك العلم عليه ولكونها سببا لزيادة البصيرة فيه كتعريف العلم وبيان فائدته وتقريف الموضوع وبيان اجزائه وجزئياته وهذه المسئلة ليست من مبادي الاصول بكل المعنيين اما بالمعنى الاول فواضح اذ ليست هي مما يستدل بها على مسائل الاصول الباحثة عن احوال الادلة وكذا سائر المبادي الاحكامية فان وجوب المقدمة وحرمة الضد وافادة الامر الاجزاء وما اشبهها الامسار لها مسائل الاصول التي هي عوارض الادلة وان كانت بالنظر الدقيق كونها مبادي الاصول بالمعنى الثاني ايضا ضرورة عدم كونها موقوفا عليه كاسباب الزيادة البصيرة وكذا الكلام في المبادي التصورية فانها بالنسبة الى علم الاصول ومسائله ايضا غير محتاج اليها نعم هي مبادي للفقه الموقوف على معرفتها ومعرفة المبادي التصورية قد يستدل في خلال مسائلها بمقال هذا واجب لكونه مقدمة للواجب لحرام لان الامر بالشئ يقتضي النهي عن الضد وكذا المباحث اللغوية فانها تما يتوقف عليه الاستدلال بالادلة اللفظية نعم قد يقال انها الخارجة من الواجب في هذه الصنعة برجع الحكم العقل بالملازمة وحكم العقل موضوع لعلم الاصول فهذه المسئلة من المبادي التصديقية لعلم الاصول فما مثل من ان هذه المسئلة ونحوها من الاستلزامات داخلة في المسائل الاصولية لانها باحثة عن احوال الدليل وهو العقل ضعيف جدا لان البحث عن حجية حكم العقل بحث عن احوال الدليل واما البحث عن ثبوت الحكم العقلي وعدمه فليس كذلك بل هو من المبادي ومثله والضعف حاصل من ان البحث عن الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة وضدهما وبيان انها مما يبحث عن ثبوته الدليل والبحث عن ثبوت الدليل بحث عن الدليل لان البحث عن احوال الدليل اللفظي هو البحث عن الدلالة لابتناء على كون الموضوع هو نفس الالفاظ على ما سبق في مقدمة الواجب وان البحث عن المدلول وشان ما بينهما **واما على الثالث** وهو ان يكون عنوان البحث عنوان دلالة الامر بالشئ على النهي عن ضده وعدمه فهي من مسائل الاصول لكان موضوع علم الاصول هو الفاظ الكتاب والسنة دون مدلولها لان الدلالة لازمة من صفات اللفظ فتكون من عوارض الذاتية فاظ فلنا ان موضوع علم الاصول هو الفاظ الكتاب والسنة دون معانيها لكونها عين الاحكام الصادرة لافعال المكلفين التي هي موضوع لعلم الفقه كان جميع مباحث الالفاظ حتى ما ذكر منها في المبادي من المسائل الاصولية نعم بناء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان العرض الذاتي ما يعرض الشئ لذاته او لجزئه الاخص او لامر مساو وهو ما يعرضه لجزئه الاعم او لامر مباين لم ينظم اندراجها في مسائل الاصول لان الدلالة لما عرضت الفاظ الكتاب والسنة باعتبار جزئه الاعم وهو مطلق اللفظ فليس البحث عنها بحثا عن عوارضها الذاتية الا ترى خلاف المحقق الذي اخترناه وفاقا للاكثر من ان عوارض الشئ لجزئه الاعم داخلة في العوارض الذاتية وقد مر تفصيل ذلك وتحقيقه في المقدمة الاولى من مقدمات الكتاب فالحاصل ان كون مباحث الالفاظ من مسائل علم الاصول مبني على امرين **احدهما** ان يكون موضوع علم الاصول الفاظ الكتاب والسنة دون الفاظهما **والثاني** ان يكون عارضا الشئ لجزئه الاعم من العوارض الذاتية لا فلو انتفى احد الامرين بان ان تكون من المبادي لا فرق في ذلك بين بحث المشتق والمشترك والمطلق والمقيد والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين وسائر مباحث الالفاظ وكيف كان فلنتبع الكلام في هذه المسئلة بتمهيد مقدمات **المقدمة الاولى** في تحرير محل النزاع من جهات شتى عدة معترات عنوان البحث اجزاء المطلب المبحوث عنها من الامر والشئ والاقتضاء والنهي والضد فالكلام في المقام يقع في امور **الاول** في المراد من الامر حيث انه سيعرف والشئ وكذا الضد وقد اطلق كما عرفت واصلهم الاكثر الامر المقتضي للنهي وكذا الضد المنهي الا ان المحكي عن جماعة من المتاخرين منهم الشهيد في التمهيد والفاضل الشيخ في الوافية

والصحيح

والتحقيق التفريع في القوانين تخصيص النزاع بما اذا كان المأمور به مضيقا والصد موسعا فاقول ان النزاع في ان الامر المضيق هل يقتضي النهي عن ضده الموسع ام لا واما اذا كان الواجب موسعا فهو خارج عن محط انظارهم في المسئلة لان ضد الواجب الموسع غير محرم اصلا فاذكرنا اذا كان الضد ايضا واجبا مضيقا فانه ايضا خارج عن محل النزاع اذ الحكم حينئذ التخيير ولا يقتضي شئ منهما النهي عن الاخر بعد اذ كانا متساويين في الاهمية فلو كان احد المضيقين اهم من الاخر فقد يقال ان المستفاد من دليل الاهم هو التضييق بما دل على وجوب الاخر لان نقض الشارع بتقديم احد الواجبين المتزاحمين على الاخر يوجب خروجه عن عموم دليله ويكون الاهم سليما عن المزاحم فلا يندرج تحت البحث من تزاحم الواجبين بل يكون مشتغلا بالاهم مستندا الى عدم كونه مأمورا به الى انقضاء الامر بالاهم النهي عنه ويضعف بان اهمية احد الواجبين المتزاحمين من الاخر غير راجعة الى ارتكاب التخصيص في دليل غير الاهم بل الى المرجح مع بقاء الامر بغير الاهم بحاله ويكون حاله كحال المزاحم المضيق والموسع من حيث قابلية الزمان لكل منهما نظرا الى اطلاق دليله مع وجوب تقديم الاخر كيف ولو كان تقديم احد الواجبين وترجيحه على الاخر يوجب الامتثال سببا لخروج الاخر عن عموم دليله لكان المضيق في احدهما ايضا دليلا على خروج الموسع في زمان المضيق عن عموم دليله فيتبع في الالتزام بالتخصيص في المضيق والموسع اينما دار بطلان ما فرضوه في المقام بل براجع ما حققناه انفا ثم مزيد بيان لذلك في بيان ثمرة المسئلة وكيف كان فالذي دعاهم الى تخصيص العنوان بالامر المضيق والضد الموسع امور الاول اختصاص ثمرة الخلاف بذلك لان الامر الموسع لا يقتضي شيئا منه مطلقا بالاتفاق وكذا لو كانا مضيقين فمع اختصاص الثمرة بالصورة المحكوم فيها بوجه التخيير الحاصل بغير ما ذكر الثاني ان الامر الموسع ما لم يتضيق وقته لا يقتضي النهي عن ضده العام وهو الترك والا فلا معنى لكونه موسعا ومع عدم اقتضائه النهي عن ضده العام فكيف يعقل اقتضائه النهي عن ضده الخاص قال الفاضل التوني ومن قال بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده انما يقول به في الواجب المضيق كما صرح به جماعة ولا يقول عاقل بانه اذا زالت الشمس مثلا حرم الاكل والشرب طائعا مختارا من اعداد الصلوة قبل فعل الصلوة الثالث ان الظاهر من الامر والنهي المشتمل عليهما عنوان البحث في كلامهم انما هو الالتزام بكل من المعلول والترك على سبيل التضييق كما ان الظاهر منهما هو التعيين دون التخيير والاطلاق دون المشروطية فلذلك يقتضي اختصاص البحث بالصورة المذكورة كما لا يخفى وعلى اي حال نقول اما الاول فنقول اولا ان اختصاص الثمرة بالصورة المذكورة لا يقتضي تخصيص محل النزاع بها لامكون ترتب الثمرة على بحث من جزئيات مسئلة كما في كثير من المسائل المتنازع فيها كذلك فلا وجه لتخصيص محل النزاع بذلك مع اطلاق كلماتهم وعموم ادلة الطرفين وثانيا ان اختصاص الثمرة بالصورة المذكورة ممنوع كان تزاحم الضدين من عند ذات المأمور به لو كان موسعا فثبت الامر بوجوب المقدمة ويترتب على الثمرات المذكورة لوجوب المقدمة غاية الامر عدم ترتب الثمرة المعروفة وهو فساد الضد ولو كان عبادا عن الامر الموسع وهو غير ضائر بعد عموم العنوان وترتب ثمرات اخر واما الثاني فلانا نريد بعد اقتضاء الامر الموسع النهي عن ضده العام فضلا عن الخاص عدم اقتضائه على وجه التعيين كما يقتضيه الامر المضيق فهو مسلم لكنه لا يقتضي اخراجه عن محل النزاع لان اقتضاء الامر النهي عن الضد عقلا لا يقبل التخصيص بمورد دون مورد غاية الامر اختلافهما في النهي حسب اختلاف الامر ضيقا وتوسعة تعيينا وتخييرا وهذا مما لا مدخل له في وجوب المقدمة من ان التابع لوجوب بعض المقدمات المشار اليها فالامر الموسع ايضا يقتضي النهي عن ضده العام والخاص على حسب ما ذكرنا ولا يعارض بتعلق النهي التخييري بالضدين لوضوح اجزاء الوقت المعين ان لوحظ بعضو منه فان لوحظ اجزاء الوقت كان الامر تخييريا وهو يقتضي النهي التخييري لا التعييني حتى يجري تركه مطلقا ولو الى بدل وان لوحظ مجموع الوقت كان بمنزلة المضيق فيجري منه المنافي للامتثال في مجموعه لا المنافي للامتثال في بعض اجزائه وان اريد منه عدم اقتضائه النهي لا على وجه التعيين ولا على وجه التخيير فهو مع ضعف ما ذكره بعض المحققين في رد الوجه الثاني مع زيادة توضيح فيه نظر يعرف وجهه واما الثالث فنقول اجيب عنه باختصاص الظهور المذكور على فرض تسليمه بالاوامر الواقعة في الكتاب والسنة دون الاوامر الواقعة في كلمات الاصحاب لكن التحقيق في الجواب عنه الظهور مطلقا لان مقام الامر عند المضيق لكونه راجعا الى اعتبار الوقت الخاص واطلاق الامر بدونه عكس التعيين والتخيير فان قضيته الاطلاق دون التعيين حسبما مر في الابحاث السابقة مرارا هذا اذا اريد بالمضيق الوقت المقابل للموسع واما اريد به مطلق الفور ولو لم يكن مضيقا اصطلاحيا كما هو الظاهر من خص الامر في المقام بالمضيق فاطلاق الامر به فرضا لعدم الفور على ما تقرر في محله من وضعه للطلب المطلق من غير ملاحظة فور او تراخ والحاصل ان لفظ الامر كصيغة حتما وهم ليس بظاهر في

الامر

فی ان الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده ام لا

الامر الفوری ولا فی المضیق المصطلح فلا وجه لتخصیص محل الکلام هنا فی الامر المضیق هذا ولکن الذی یقتضیه التحقیق و
یساعده النظر الدقیق ان ما نسب الی الجماعة هو الحق الحقیق بل هو الظاهر من عنوان المسئلة لان الفعل علی ما عرفت هو الذات
والمعاند هو قتا لا یستوعب الواجب الموسع اذ المامور به فی الواجب الموسع کصلوة الظهر مثلا هو مسمی الصلوة فی المدة
المضروبة وهو ما سلم بانه الطبیعة وجزء من اجزاء تلک المدة والاشتغال بالاکل والشرب والنوم وغیرها من الاضداد فی جزء
من اجزاء الزمان المضروب کما لا یخفی فی الطبیعة المامور بها الامکان الاتیان بها فی جزء اخر من اجزاء تلک المدة وهکذا الی ان
یضیق الوقت بحیث لا یبقی منه الا مقدار اداء الفریضة فیتعین ح فعل الصلوة فلا ان الاشتغال بها فی ذلک الوقت یمنع عن
حصول مسمی الفریضة وهو نقیض ترکها من باب المقدمة مرة وبعبارة اخری ان المامور به فی الواجب الموسع انما هی الطبیعة المطلقة
وهو مسمی الصلوة مثلا فی المدة المضروبة لا بعینه شیء مما یضیق لان النقیضان والنقیضان فی الاشیاء باعتبار
واحد ما علی محل واحد فهی من صفات الموجودات الخارجیة دون الطبائع الکلیة الغیر الملحوظ فیها خصوصیة الافراد والموارد
والافراد والموارد الخارجیة الواقعة فی اجزاء ذلک الزمان فهی وان کانت لها امتداد فی الخارج الا انها لیست بامور بها فظهر والحاصل
ان الامر بالصلوة من الظهر الی المغرب مثلا متعلق بالطبیعة وهو مسمی الصلوة والاکل والشرب مثلا لا بما انها امر مما یضیق یکیف
بکونه فیما ذکر من جهة المضیق بها ومن جهة التقیید من جهة الاستلزام او غیر ذلک مما هو نظر العاقل بالانتفاء نعم
لو قلنا فی الواجب الموسع بالتخییر الشرعی فی اجزاء الزمان امکن الالتزام بذلک لان الامر ح یحمل الی الامر بعدة بعدد اجزاء الزمان
فیکون الفعل فی کل جزء من اجزاء الزمان مامورا به بامر حاصل علی وجه التخییر الا ان الاشتغال بفعل اخر بنافی امتثال ذلک الامر وبعانده
فیقتضی الامر فی کل زمان الذی هو الجزء من ذلک الزمان الا تشغل بالمضیق بل المامور به فی الواجب الموسع هی الطبیعة دون
الافراد علی وجه التخییر فان التخییر فی اجزاء الزمان عقلی لا شرعی علی ان یحمل الامر به لحظ او سعیة الوقت الی الامر بعدة بعدد
اجزاء الزمان شرعا ولذلک قال جماعة ولعله الاکثر بوجوب تاخیر المتیمم علی ذوی الاعذار الی ان یضیق الوقت فان مبناه علی ما ذکرنا
من عدم الاخلال اذ بعد ما کان المامور به هی الطبیعة لم یخل فعل اول وقت منها بالمتیسر الی ما هو المامور به هو المسمی
کما انه یبنی جواز التعجیل بعد وجوب التاخیر هو دعوی الاخلال الی الامر بعدة شرعا لان المکلف فی کل جزء بلاحظ الجزء
الجزء من حیث هو خوطب فی ذوی الاعذار وعدمه فاذا کان فی اول الوقت فاقدا للماء او مضطرا باستعماله وهو بالقیاس الی الامر
الذی یبقی ذلک الزمان علی وجه التخییر بمنزلة ذوی الاعذار یباح له التیمم والجبیرة ولو کان واجبا ان زال العذر فی اخر
الوقت بل ولو کان قادرا وهذا من شواهد ما ذکرنا من ان الظاهر انه لا یقول بوجوب مع القطع والحاصل ان المکلف لو
کان مامورا بالطهور والصلوة فی کل جزء من اجزاء الزمان شرعا ولو بتخییر رفع عنه عن استعمال الماء فی زمان یباح له التیمم
او الجبیرة فاذا تیمم وصلی صح صلوته ولجز وان ارتفع عنه العذر بعد ذلک کما ترفی ذلک الحین کان مامورا بالصلوة مع
الطهارة ابدالها والامر الشرعی یقتضی الاجزاء بخلاف ما لو قلنا بان المامور به هو المسمی فی المدة المضروبة فلا امر بالطهور
والصلوة الا فی مجموع الوقت فیلاحظ العذر بالقیاس الیه هذا مع ان القول بالتخییر الموسع مختص بالواجب الموقت اما
غیر الموقت منه کصلوة الزلزلة فلا وجه لدعوی الاخلال فیه بل الظاهر انه لم یقل فیها العذر بالتخییر الشرعی ثم لو سلمنا
واغضینا عن ذلک کله فنقول ان عنوان البحث بحسب القواعد اللفظیة یقتضی الاختصاص بالامر المضیق لا بظهوره الا
فیه کما قیل بل کان لفظ النهی المشتمل علیه العنوان ظاهرا فی التعیینی کما یستفهم ذلک مع اطلاق الامر کان الامر التخییری
لا یعقل ان یکون مقتضیا للنهی التعیینی فبعد مراعاة ظهور لفظ النهی الموجود فی العنوان فی التعیینی لا بد اما من تخصیص
البحث عن ظهوره او من تخصیص الامر بالمضیق والثانی واضح بمقتضی القواعد اللفظیة بنا علی الوفاء بالظاهرین
فی کلام واحد اما الاول فلانه صار فرعا عن ظهور الامر کما فی اسدیة علی الحمار بوجهین اذ کان ظهور النهی التعیینی
اقوی من اطلاق لفظ الامر الاعم من الامر بالمضیق والموسع اذ الظهور فی التعیینی یدل اثر مستند الی الانصراف الناشی من الکثرة
وفی ثالث اثر مستند الی الاطلاق کما هو الحق حسبما بیناه فی الابحاث السابقة فعلی الاول لا اشکال فی کونه اقوی من
اطلاق الامر لان ظهور الوضعی او الانصرافی مقدم علی الظهور الاطلاقی وعلی الاخیر فدعوی ان الاطلاق الناشی من التعیین
اقوی من الاطلاق الناشی من التوسعة فنقول والحاصل ان العنوان بحسب القواعد اللفظیة یقتضی اختصاص النزاع بما اذا
کان الواجب مما لا یجوز ترکه لا تاخیره بحیث لا یجوز تاخیره بحیث ان یکون مقتضیا للنهی التعیینی المستلزم للفعور والذم

هذا

هذا باعتبار عنوان البحث واما باعتبار الادلة والمناط ففيه كلام بانى ان نذكره واما باعتبار الثمرة فقد اعترف كل من جعل محل النزاع اعم من المضيق بعدم ترتب الثمرة على فضاء الامر الموسع واما اختيار المتيمم نظرا الى ان اختياره من الثمرة ببعض الفروع لا يقتضى اخراج ما عداه عن العنوان وقد مر قبل كما اومأنا اليه بترتب الثمرة على الامر الموسع ايضا وهو جميع ثمرات مقدمة الواجب المذكورة فتأمل والصحيح وكل ما عداها ثمرة ولا باس بناء على حقية تلك الثمرات وترتبها على مقدمة الواجب الموسع والتخيير ايضا وقد عرفت ما فى الاول من المناقشات وفى مقدمة الواجب والثانى يحتاج الى التأمل هذا هو الكلام فى المضيق والموسع واما اقسام الواجب من المشروط والغيرى والكفائى والتخييرى فقد خرج غير واحد بدخولها فى محل النزاع كل امر بحسب المضيق ان ظاهر عنوان المستدل هذا التعميم لان لفظ الامر ظاهر فى المطلق العينى والتعيينى النفسى فيخرج المشروط والغيرى والكفائى والتخييرى واما باعتبار الثمرة والمناط فالغيرى لا اشكال فى دخوله واما المشروط فهو مبنى على امرين احدهما ان يقتضى الضد بكل من وجوده فى وقت حصول الواجب على تقدير ان لم يكن ضدا مطلقا للواجب حتى يبتنى على مثل الامر بالماء الموقوف عليه الطهارة قبل الوقت وثانيهما وجوب مقدمة الواجب المشروط قبل وجوبه بها اما بالالتزام بالوجوب المعلق او باحد الوجوه المذكورة فى مقدمة الواجب فيكون الامر بالشئ المستقبل كصلوة الظهر مثلا مقتضيا للنهى عن ضده كالامر بالماء قبل الظهر واما الكفائى فان تعين على المكلف بالعرض فلا اشكال فى دخوله فى محل النزاع لصيرورته حينئذ بالعرض كالعلم بعدد وجود من قام به الكفاية او علم بعدد مبادرته بالامتثال فهو داخل فى محل النزاع قطعا اذ لا فرق بين العينى والذاتى والعرضى وان علم بوجود من قام به الكفاية وبمبادرته بالامتثال فلا اشكال فى خروجه عن البحث لجواز تركه فكيف يكون ضده حراما واما الوشاء فى ذلك فنفى الحاقه بالصور الاولى والثانية وجهان مبنيان على وجوب المبادرة فى حال الشك وعدمه ونقل عن بعض العلامة ان الواجب اذا لم يعلم ولم يظن بقيام الغير به لعدم اخباره بقيام الغير المسقط للتكليف فانه خبر بان وجوب المبادرة اليه ليس حكما شرعيا منوطا على عدم القيام بل هو حكم عقلى فاش من وجوب المبادرة عند الشك فى بقاء الوقت فما لم يعلم بالعقاب لم يجب عليه الاقدام وهو يدعى عدم وجوب الاقدام عند الشك فى بقاء الوقت مستندا الى استصحاب الوقت والاكان المبادرة واجبة مدعوا عليها بما ذكرنا من ان وجوب الاقدام عند المضيق وعدم وجوبه عند التعذر حكمان عقليان ناشيان من وجوب الامتثال وحرمة المخالفة العقليين والحاصل ان الحكم الشرعى هو الوجوب وجوب الامتثال بعد الوجوب فالحكم العقلى لا يترتب على الاصول الموضوعية الحاكمة على اصل البراءة عند الشك فى وجود سبب العقاب وملخص الكلام ان نسبة ما استدل به على وجوب الاقدام عند الشك فى قيام الغير ونسبة ما استدل البراءة عليه الوجوب يرجع البحث الى ان الاصل الموضوعى المذكور هل هو اصالة عدم قيام الغير او اصالة البراءة عن العقاب على ترك الاقدام حال الشك فى قيام الغير والاظهر هو الاول لان اصالة البراءة انما تجرى عند الشك فى التكليف واما مع العلم به والشك فى العقاب على مخالفته فلا تجرى قطعا وقد مر ما فى الاول من المناقشات وفى مقدمة الواجب والثانى يحتاج الى التأمل هذا هو الكلام فى المضيق والموسع واما اقسام الواجب من المشروط والغيرى والكفائى والتخييرى فقد خرج غير واحد بدخولها فى محل النزاع كل امر بحسب المضيق ان ظاهر عنوان المستدل هذا التعميم لان لفظ الامر ظاهر فى المطلق العينى والتعيينى النفسى فيخرج المشروط والغيرى والكفائى والتخييرى واما باعتبار الثمرة والمناط فالغيرى لا اشكال فى دخوله واما المشروط فهو مبنى على امرين احدهما ان يقتضى الضد بكل من وجوده فى وقت حصول الواجب على تقدير ان لم يكن ضدا مطلقا للواجب حتى يبتنى على مثل الامر بالماء الموقوف عليه الطهارة قبل الوقت وثانيهما وجوب مقدمة الواجب المشروط قبل وجوبه بها اما بالالتزام بالوجوب المعلق او باحد الوجوه المذكورة فى مقدمة الواجب فيكون الامر بالشئ المستقبل كصلوة الظهر مثلا مقتضيا للنهى عن ضده كالامر بالماء قبل الظهر واما الكفائى فان تعين على المكلف بالعرض فلا اشكال فى دخوله فى محل النزاع لصيرورته حينئذ بالعرض كالعلم بعدد وجود من قام به الكفاية او علم بعدد مبادرته بالامتثال فهو داخل فى محل النزاع قطعا اذ لا فرق بين العينى والذاتى والعرضى وان علم بوجود من قام به الكفاية وم

لان التخيير انما هو بين فعل كل منهما وترك الآخر بدل مع قطع النظر عن كونه موصلا اليه بل على القول بطلان الترك بعد الاتيان بالمباح عليهما واذا كان لهما ثالث لم ينفع القول بالمقدمة الموصلة اذ الاتيان بالغرض المذكور لا يلزم الترك وطلب كل من الفعل والترك واذ يخير المكلف لكونه تحصيلا للحاصل كطلب الجمع بين الضدين لعدم خلو المكلف منهما وكذا عن الفعل والترك الموصل بالثالث لما وجب تقييد الترك بالموصل مع كونه لازما لا ينفع فيه تصحيح الطلب اذ كان مغايرا للمباح ومنهم من اجاب عن الاشكال بان المباح ما لا يكون في شئ من فعله وتركه مصلحة فاذا كان في فعله مصلحة وفي تركه مفسدة خرج عن تعريف المباح وهما كما ترى ظهر بما ذكرناه او يسهل ان يكون في كل من وجود الشئ وعدمه مصلحة للزوم الناقض الا اذا كان الترك مصلحة فالامر بالشئ اخرا مصلحة كما اذا كان فعل شئ احسانا الى المؤمن وتركه احسانا الى الاخر فان في كل من الفعل والترك مصلحة ويمكن من وجهين مغايرين الاول ان يطلبهما بالتخيير او بالتعريف بعد خلو المكلف عنهما ثم اذا كان الفعل والترك واجدها عباده جاز تعلق الامر الوجوبي والاستحبابي بهما معا على سبيل التخيير وبذلك رفع الاشكال عن العبادات المكروهة التي لا بدل لها كالصلوة في الارض المكروهة والصلوة المكروهة واما التوسليات فلا معنى لتعلق الطلب الوجوبي او الاستحبابي بكل من الفعل والترك بملاحظة الجهة المجوزة للزوم العبث واللغوية في اصل الطلب بخلاف التعبديات والفعل المتعبد لامكان فرض خلو المكلف من الفعل المتعبد والترك معا بان يفعل من غير قربة فتصح حينئذ ترك على وجه التخيير وجوبا او استحبابا كما هو مقرر في محله هذا كله بالنسبة الى الامر الذي يقتضي النهي واما الضد المنهي عنه فحكمه جاء على ما حكي عنهم منهم المحقق القمي في القوانين بالموسع وهو اصطلاحا ظاهر في الواجب الموسع فيخرج ما عداه من محل النزاع فلا وجه للاعتراض المعروف وهو فساد الضد على ما عدا الواجب الموسع اولا بان اختصاص الثمرة بالواجب لا يقتضي اختصاص النزاع بحسبها عرفت تنبيه الامر المضيق وثانيا بظهور الثمرة في ضد الواجب المضيق اذا كان مسئلة الرد ومضى فالرد في عرفه اخذ الاجرة على الضد لانه من الاجور على المحرمات مع ان الثمرة المعروفة جارية في المستحب الوضيع بطلان المستحب المزاحم للواجب المضيق وان خالف فيه صاحب الوافية ويرد على الاولى بانها مبنية على كون النهي في المعاملات مقتضيا للفساد مطلقا والمشهور عدم اقتضائه لذلك اذا كان لا مرخاج عنها مقارنا معها كالبيع وقت النداء وذهب العاصبي الى ادعى الاشكال الاجماع عليه على ما حكي عنه واما الثانية فمنعها بانه بحث كان عن ثمرة اخذ الاجرة على المحرمات لا دليل عليها سوى حديث تحف العقول ونظر الاصحاب في ذلك لبل الميل الى شئ اخر وهو اشتراط العقد على التسليم في المعاوضات وانما هو مبني على فقدان شرط العقد اذ مع النهي عن الفعل يفقد العقد عليه كما انه ممنوع عنه والمنع الشرعي كالمنع العقلي فيكون ما يؤخذ بازاء بلا عوض وهو معنى اكل المال بالباطل وبه يندفع ان العقد لو كان صحيحا لارتفع المنع الشرعي عن تسليم العمل لصيرورته واجبا عينا مثل الواجب الذي كان العمل المذكور ضدا له فيجتمع عليه وجبان عينيان لا يقدر على امتثالهما معا بل على وجه التخيير والعقد المعتبر في تحقق العقود اعم من العقد المقارن للعمل والحاصل بعده فلو فرض العقد بعد العمل بسبب خارجي اخر غير نفس العمل كفى في ذلك في صحة العقد كذا العقد الحاصل بنفس العقد والحاصل ان العقد بمقتضى العموم اما صحيح وكان صحته انقلاب الحجر عن تسليم العمل الى العقد وهذا يكفي في خروج المعاملة عن الشبهة التي هو الداعي لجعل العقد من شروط صحة العقد ليس اعتبار شرط العقد لدليل تعبدي حتى يقتصر على العقد المقارن بل لئلا يكون المعاملة مشتبهة ولان يكون قابلة للامر بالوفاء ومن الواضح حصول الشرطين بالعقد الحادث بعد العقد وبسببه نعم لو كان اداء العمل شرطا مستقلا للعقد على التسليم كما يدل عليه حديث تحف العقول وظاهر فتاوى الاصحاب امكن القول بصحة الثمرة الثانية على اشكال وتامل ايضا لخوفنا قلنا من ان العقد اذا كان سببا لزوال سبب الحجر فلا وجه لحرمة الاجرة وانما هو في مثل اجرة المغنية وحلوان الكاهن والمشتاق ونحو ذلك مما هو محرم ذاتا ولا يزول عنوان المحرم عن عنوانه بسبب العقد الصحيح كما نحن فيه فليس هذا من الاجرة على المحرم فليتدبر في المقام فانه يحتاج الى مزيد تتميم الظاهر صحة الثمرة الاخيرة وهو بطلان المستحب حتى وقت الواجب المضيق وخلافا لصاحب الوافية هنا ان كان الاتيان بالثمرة المعروفة ممكنا وان كان لخصوصيته في المستحب فيضعفه ظاهر وبما في بيان الثمرة نعرض اما لما الثمرة ويمكن حمل الموسع في كلام من يقيد الضد بالموسع على معناه العرفي اعني ما يجوز فعله وتركه كما عن المحقق القمي في حاشية القوانين لا الموسع المصطلح فيعم المستحب بل المباح ما عدا هو الحق من هذا المباحث على القول بالواجب المضيق والضد الموسع بقي الكلام فيما اذا كان كلاهما مضيقين والكلام هنا وفي ما مر من الاول في ان يكون احدهما اهم فقط او اقوم من الاخر وعن وجوه الاهمية

على ما ذكره ان يكون احدهما حق الله تعالى والآخر حق الناس وهو على اطلاقه غير مسلم فربّ حق الله تعالى آكد واهم من حق الناس كحفظ نفس الامام فانه اهم من جميع حقوق الناس فاذا كان احدهما اهم من الآخر شرعا وجب تقديم الاهم على الظاهر الفاضل الذي حيث قال بالتخيير وبظاهره فتأمل لان المراد بالاهم ما ثبت وجوب تقديمه على الآخر بالدليل الخاص الآتي بكون مراده بالاهمية التميز بالصفات والاسطنانات كما اذا دار الامر بين انقاذ الغريقين وكان احدهما عالما او هاشميا او نحو ذلك من الامور التي يختلف بها اكثر الناس كونها سببا للترجيح فانه لا عبرة بها ما لم يقم عليه دليل معتبر وهذا الاشكال فيه وبوجه عند شرح الشارح سدّ المصنف له بالرد والقبول وصل يكفي فيه الظن اما لاعتضاد شيخنا العلامة طاب ثراه في مسألة التعادل والتراجيح له الاول بل قال وعمال الى كفاية الاحتمال الذي نظر الى انتفاء مقتضي التخيير مع احتمال اهمية احدهما على الآخر اذا الغاضر بالتخيير هو الحاكم به هو العقل وهو انما حكم به مع تساويهما في نظره واحتمل رجحان احدهما على الآخر فنا طحكم العقل بالتخيير موضوع الشاك غير محرز فكيف يحكم بالتخيير مع ان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فمع احتمال كون احدهما اهم عند الشارع من الآخر وجب الاخذ بالمحتمل المشغول به الذي يحقق به البراءة اليقينية هذا ولكن لقائل ان يقول بان احتمال الاهمية موجبة الى الشك في التكليف الراجع الى التكليف بالمحتمل الشكي فهو مدفوع بالاصل سواء قلنا بالبراءة في دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين او العقليين بعد العلم الاجمالي او قلنا بما به بالاحتياط والاشتغال اما على القول الاول فواضح واما على الثاني فلان المدار ان بينهما انما هو على اجمال مراد الشارع المعلوم بالاجمال ومعلوم انه بين ما هو واجب عينا ليس بواجب كذلك بالذات فالاعتراض في البناء على الاحتياط انما هو بالنسبة الى مراد الشارع في باب المزاحم لبين مجهول وذلك لا يجعل المفروض وجود مقتضي وجوب كل منهما وعدم ثبوت المانع من الشك في وجود المانع لهذا المقتضي في الطرف المرجوح ومن البين كونه مشكوكا بدويا صار فيدفع باصالة البراءة واصالة الامكان ويدان مرجع حكم العقل هو التساوي فمع الشك فيه كيف يحكم بالتخيير فلنا البين هو موضوع حكم العقل في المقام هو وجود المقتضي للامتثال في ضمن كل واحد منهما مع عدم امكان الجمع فالعقل بعد ما رأى ذلك فلا يسعه الا الحكم بالتخيير لان ترك الكل مخالفة بلا عذر وهو غير معذور وترك الاشتغال بهما امكن لانه فلا جرم يحكم بالتخيير ما لم يمنعه الشارع ويحكم عليه بتقديم احدهما فما لم يحكم به عليه فلا يحصل العلم من المقدمات حكم الشارع بتوقف على الدليل وليس فليس ظهر ان الاصح عدم حجية الظن بالاهمية فضلا عن الشك ثم العمل بالظن بالاحتمال في مقام الترجيح صحيح في مقامين خارجين عن المقام **احدهما** الاحكام الظاهرية فان الاصل فيها التساقط عند التعارض لان الحكم بتخييرها جمع بين المتناقضين او الضدين في حكم الشارع وهو باطل وترجيح احدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح فلا جرم يكون الحكم التساقط مطلقا دون الترجيح والتخيير على الوجه الذي عليه عامة من يحكم فالعمل بها او باحدهما يحتاج الى الدليل فان لم يقم دليل من الخارج لا يحكم في تعارض الاحكام الظاهرية بالتخيير ولا بالترجيح سواء كان من الاصول او الامارات كما حققناه في باب التعادل والترجيح ثم ان قام دليل من الخارج على وجوب العمل بها عند التعارض ايضا بنفع مفاده فقد يكون هو الترجيح خاصة ومع عدمه لا يحكم بالتخيير بل بالتساقط وقد يكون مع التخيير ايضا وقد ثبت في محرزنا الاحكام كلا من القسمين فان ظواهر الفاظ من القسم الاول فاذا تعارضت وجب الفحص وطلب الترجيح ولم يثبت فيها التخيير مع عدم الترجيح على ما هو المحكي عن المشهور بل الاكثر خلافا للشاذ والاخبار الآحاد من القسم الثاني فقد ثبت فيها الترجيح عند التعارض ولا يثبت التخيير وكذا فتوى المجتهد للمقلد فانه يجب فيها ايضا الاخذ بالراجح وعليه مبنى وجوب تقليد الاعلم فان لم يكن ثمة ترجيح فالحكم فيه هو التخيير كالاخبار في حق المجتهد هذا حال ادلة الاحكام واما الامارات الموضوعية فلم يثبت فيها تخيير ولا ترجيح الا في خصوص تعارض البينتين في حق المتداعيين على بعض الوجوه المقررة في محلها الا سقط فلو تعارض البينتان في الطلاق مثلا او في شيء من الموضوعات فلم ينفع المرجحات بل الحكم التساقط والتخيير في بعض المقامات ثم ان ثبت وجوب العمل عند التعارض في الجملة على خلاف القاعدة التساقط وثبت ايضا وجوب العمل بالراجح فيها بعد الظن بالمرجح بل الاحتمال ايضا يكفي في وجوب العمل بالراجح للعمل مطلقا سواء قلنا بالتخيير في دوران الامر بين التخيير والتعيين او قلنا بالاحتياط والاشتغال اما على الثاني فواضح واما على الاول فلان التخيير للاستغناء من اصل البراءة انما هو اذا كان الاصل في المسألة البراءة والا باحة دون الحظر والتحريم والتعبد بالاحكام الظاهرية اصلا كان وامارة عمل بها وراء العلم المنهي عنه بالادلة الاربعة ولا يجوز الخروج عنه الا بالدليل والذي يحتمل الرجحان مقطوع به والآخر مشكوك فيه فيرجع فيه الى اصالة الحرمة وهذا هو الفارق بين تعارض الاحكام الظاهرية وتعارض الاحكام الواقعية اذا تمنع في كل مسألة هو الاصل الجاري في تلك

المسئلة ما لم يقم دليل على خلافه وحيث كان الاصل فى الاحكام الظاهرة التحريم وجب الاجتناب عن تلك الاعمال والاصل فى الاحكام الواضحة لما كان البراءة والعدم مقتضى النفى عند المسئلة الوجوب فوجوب العمل بظنون الاعمية مبنى تام بالاصل وثانيهما اى من مقامى وجوب العمل بالظنون بالعمل هو ما اذا شك فى التكليف به مع امكان الاحتياط فان وجوب المسئلة اطوار ثلثة احدها جواز الخالفة القطعية اذا لم يقم دليل على وجوب الامتثال فى الجملة لان التكليف مشروط بالقدرة والعلم والغرض عدم الاهمال بالنفس بل الاجمال والاحتياط فمن اين يجئ وجوب الامتثال الاحتمالى فى الجملة وهو ظاهر جملة من الاصحاب بل فى ذلك دعوى الاجماع منا ومن الاخباريين على ما اطلعنا عليه فى دليل الانسداد وفروع اشباه العينى والسيد وسائر شروط الصلوة مع عدم امكان الاحتياط المبنى الوجود والاصل الاستصحاب البعيد عن الاحتياط فى بعض اشباه السائر مع مبنى الوجود على الاحتياط الغير البعيد وهذا الاصل بان كجميع الشبهات الموضوعية وثانيهما وجوب الامتثال فى الجملة على سبيل التخيير من غير مراعاة الظن والرجحان كما عن بعض الشارح والمعتبر والقواعد والارشاد والمدارك من المعتبين والالفية وثالثهما وجوب الظنى والعمل بالظن وقد صرح به غير واحد منهم صاحب المدارك وفاقا للمحقق الثانى فى جامع المقاصد تطبيقا بين الشرايع والارشاد وفى بعض الفروع وكذا الاستاد البهبهانى وهو الاصح ووجه الثانى انه مع بعد الموافقة القطعية بعد العلم الاجمالى بمنتفى الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية لاسقوط التكليف بالمرة كما هو مبنى الوجه الاول اذ التكليف بمحض الظن لا دليل عليه ويدفعه ان العقل فى ضرب الامتثال القطعى مع الامكان وعدم البعد الاضرب فى الامتثال الظنى اقرب الى الامتثال القطعى بحكم العقل وبناء العقلاء فاما ان نلتزم بالوجه الاولى وهو سقوط التكليف رأسا او بوجوب مراعاة الامتثال الظنى فى الامتثال الاحتمالى مع امكان الظنى نعمل لابناء الدليل وعليه ينبغى وجوب العمل بالظن فى شبهة دليل الانسداد بناء على الحكومة وتمام الكلام موكول الى محل العام **المقام الثانى** فيما اذا انسد باب الاعمية لاخلاف انا الحكم حج هو الخبر لكن فيه اشكال لابد من دفعه وهو ان ما ترى تعارض الاصول والادلة من خروج المتعارضين من الدليل لانه هنا ايضا اذا بناء على دخولهما معا تحت الدليل الغاضى بوجوبهما العينى تكليف بما لا يطاق وترجيح احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح فمقتضى القاعدة المشار اليها سابقا فى المتعارضين هو الحكم بخروج المتزاحمين عن عموم الدليل وعدم العمل بشئ منهما ودون الخبر والجواب عنه بوجوه **احدها** ان منع الخروج عن تحت الدليل لما ثبت على التخيير العينى خاصة بان يكون الحكم المستعمل فى القدر المشترك بين التعيينى والتخييرى هذا وعلى القول بان الامر مجاز فى التخيير يكون من عموم المجاز الاصطلاحى وعلى المختار من كونه حقيقة فى القدر المشترك يكون الخطاب به مجملا من حيث المزاحمة وليس فيه محذور ان كان ظاهرا فى غير ما تعلق به خطاب آخر مجمل من الجهة المذكورة وكما نبه ايضا من كونه مطلقا من سائر الجهات وكاثرا فى ذلك شبه ما فى العوائد من ان الخطابات المطلقة مطلقة فى حق الواجد لشرايط التكليف ومشروطة فى حق الفاقدين **وثانيها** ايضا منع الخروج على ان يكون مستعملا فى الوجوب التعيينى فى الفرد السليم عن المزاحم والتخييرى فى الفرد المبتلى بالمزاحم وهو احد محملين ذكرا فى العوائد على بعد وهو كما ترى التزام باستعمال الخطاب فى المعنيين **وثالثها** وهو المختار الالتزام بالخروج التخصصى عن عموم الدليل مع ثبوت الحكم بالمناط القطعى فان كان ذلك التخيير العقلى وانما لم نقل به فى تعارض الاصول والامارات حيث بنينا فيها على التساقط ولم يكن دليل من الخارج لان المناط القطعى بالظنى فيها غير متحقق فى الاصول والامارات لمصالح عرضت خارجية بناء على عدم التعويض فى احد الخصائص المصلحة الشرعية بالصورة السليمة عن المعارض فتأمل وكما سبيل الى القطع او الظن بوجودها عند التعارض بخلاف الاحكام الواضحة مثل وجوب انقاذ الغريق ووجوب اداء الدين فانا لما فان المصلحة الباعثة على التشريع بعينها موجودة فى صورة المزاحمة ايضا فمقتضى الوجوب فى كل منهما موجود وانما لم يترتب عليه المقتضاه وهو وجوب الامتثال عينا لوجود المجوز بعد ملاحظة المفسدتين اى وجود المقتضى وعدم العلة على امتثالهما معا بحكم العقل بالتخيير فيخلص من جميع ما ذكر فى ان الواجبين المتزاحمين اذا كانا موسعين فى التخيير مطلقا وانكانا مضيقين فكذلك الا اذا كان احدهما اهم فيقدم على الاخر وان كان احدهما مضيقا والاخر موسعا فالمضيق يقدم على الموسع بفسد بناء على مسئلة الاقتضاء وكما فرق فى شئ من ذلك بين ان يكون المتزاحمان من جنس واحد ومن جنسين مختلفين وهذا الذى ذكرنا تمام الاشكال فيه بل لا خلاف الا ما نقل عن بعض الاعلام هنا مما من الغاير بكان حيث فصل فى المقام وقال اما حاصل ان الثمرة المعروفة وهو فى الضد انما يصح اذا كان الامر بالمضيق مطلقا والامر بالموسع مشروطا دون العكس ودون ما اذا كانا مطلقين او مشروطين اما الاولان فلامتناع صدور الامر بالمضيق والامر بالموسع من الامر فى زمان واحد فضد

الامر باحدهما لابد من ارتفاع الاخر والا لزم التناقض واما الظنيان فلان المتبع فيه هو الرجوع الى المرجحات ومع عدمها فالتوقف واما عكس الصورة الاولى وهو ما اذا كان الامر بالمضيق ظنيا والامر بالموسع قطعيا فلا يلزم الطرح والتأويل في الظني عنده وذلك الامر به وبين القطعي فتحصر الثمرة المذكورة في الصورة الاولى وهي ما اذا كان الامر بالمضيق قطعيا والامر بالموسع ظنيا وانما تجري فيها الثمرة لاجل طرح الظني في قبال القطعي فيكون مناط الموسع في وقت المضيق لانتفاء الامر بالموسع لكان طرح خطابا وتأويلا لا لاجل اقتضاء الامر بالمضيق النهي عن الموسع انتهى كلامه ملخصا وفيه **اولا** ان اراد بالقطعي القطعي من جميع الجهات نحو من جهة المعارضة ايضا فتعارض القطعي والظني ايضا غير معقول وان اراد بالقطعي من بعض الجهات فتعارض القطعيين ايضا ممكن كما لا يخفى **وثانيا** انه مع ما ذكره من ان الامر بالمضيق الظني لا يقتضي النهي عن الموسع القطعي لزم ان لا يكون مقتضيا للنهي عن المباح القطعي ايضا وان يكون الاشتغال بالمباح في وقت واجب مضيق ثابت وجوبه بالظن المعتبر جائزا لان الاحكام الخمسة كلها مقتضاة فاذا وجب الترجيح عند تعارض الواجب الظني مع واجب اخر قطعي وجب مع المعارضة بالمباح القطعي ترجيح الاول بطريق اولى كما هو المقرر عند تعارض الادلة فيلزم ترجيح الدليل القطعي الدال على اباحة شئ مزاحم للواجب عليه اذا كان دليله ظنيا وهذا مما لا يتفوه به احد غير الطبلة كما لا يخفى **وثالثا** ان ما ذكره من ان تزاحم القطعيين غير معقول لعموم البعض مشكل لان الامر بالشئ عبارة عن المورد وان فان مرجع الظني ايضا الى القطعي كان دليل اعتباره قطعيا في الحكم الثابت بالظن المعتبر حكم ظاهري فيكون مرجع الظنيين الى القطعيين وكذلك القطعي والظني ايضا وقد اختار ان تزاحم القطعيين غير معقول وح فلا يبقى للمشكل مورد ومحل يدعى اشتباه المقام بتعارض الظن المانع والممنوع عند الانسداد وبناء على اعتبار الظن من باب الحكومة كما اذا حصل الظن بسبب القياس بحرمة شئ وحصل الظن من الشهرة ونحوها بحرمة العمل بالقياس ومعها خروج القياس عن تحت الظن الثابت بالانسداد فان الامر حينئذ بين الحكم الواقعي الذي هو مفاد القياس وبين الحكم الظاهري الذي هو حرمته العمل به وعلى القول برجيح الظن الممنوع لكونه ظنا في المسئلة الفقهية بخلاف الظن المانع لكونه في المسئلة الاصولية امكن ان يقال بما برجحان مدلول الدليل القطعي على مدلول الدليل الظني وان كان قطعي الاعتبار فان المدار ان هنا انما هو بين الحكم القطعي الواقعي والقطعي الظاهري فلا يبعد ترجيح الحكم الواقعي على الظاهري الا ان التعليل خلاف ذلك لانا استحسنا الا يخفى في الترجيح عند التزاحم لما عرفت ان مقتضى الاصل في المقام هو التخيير بين احدهما يحتاج الى دليل معتبر شرعا ويجوز كونه احدهما وافقهما والاظهر ظاهرا استحسنا الاعتبار بخبر مقابل الاصل المعتبر حسبما حققناه مفصلا **ورابعا** ان المقام ليس من التعارض حتى يجري فيه قواعد التعارض اذ التعارض عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين وكلامنا في بين مدلول الدليلين في المقام اذ لا منافاة بين وجوب كل الصلوة ووجوب كل اداء الدين ولو في آن واحد اذ لا بأس بتنافي بينهما انما هو من جهة الامتثال وهو خارج عن مدلول الخطاب بكلا وجوب الامتثال حكم عقلي لا حكم شرعي فالتنافي انما هو في الامتثال لا في نفس الحكمين **وخامسا** ان الترجيح بين الدليلين انما يلاحظ اذا شك في الحكم الشرعي وكان مراد الشارع مرددا بين المتعارضين فلا بد حينئذ اما ان نحكم بالتخيير او نقول بالترجيح بينهما بتوخذ بالراجح وعلى التقديرين يلزم التفصيل او التفويض او الطرح في الاخر والامر في المتزاحمين ليس على هذا المنوال للقطع بثبوتهما في الواقع ثبوتا او سقوطا وعند الشك فالاصل البراءة لا اعمال المرجحات ولعمري انه من الضحكات **تنبيه** ضد العام المؤبد بما في حكمه مثل ما هو في الدليل بعمومه الافرادي فقد يكون واجبا كالصلوة ومحرما كالزنا وكذا مخيرا فان كان كالصلوة بنظر فيه فان كان مضيقا كالصلوة في الدار المغصوبة حكم الموسع وان كان موسعا كالصلوة في الدار المملوكة فالواجب التخييري كما لا يخفى لان العبرة بجواز تركه لا لكونه واجبا موسعا وفي الموضعين يجوز تركه ولو كان مضيقا فالموسع والمضيق الملحوظين في الباب اعم من الموسع والمضيق الازمانيين الاحواليين وهو واضح **الجزء الثاني** من العنوان المبحوث عنه هو الشئ وذكر غير واحد انه اعم من الوجودي والعدمي فيدخل فيه نحو ترك الزنا مثلا وفيه نائل **اما اولا** فلان عد الشئ بقبيله مكابرة بينة لح بحث اطلاق لفظ الشئ **واما ثانيا** فلانا لا نسلم ان الامر المبحوث عنه ما كان ضد عام وضد خاص حسبما بينا تقسيمهم الضد الى الضد العام والى الضد الخاص ومثل ترك الزنا ليس له ضد خاص اذ لا ضد له اصلا الا فعل الزنا وهو داخل في الضد العام لان ترك الترك الذي هو المأمور به عبارة عن الفعل كما لا يخفى فالتعميم المذكور بعيد عن الصواب لفظا ومعنى نعم قد يكون الترك واجبا باكثر من ترك الصوم والحج فتصور الضد على اشكال فيه ايضا وكذا لو فسر الترك بالكف فان الفعل حينئذ يكون ضدا خاصا لا امتناعا كما هو واضح **الجزء الثالث** من العنوان الاقتضاء والمراد من الاقتضاء التلازم بينهما بمعنى كلما تحقق احدهما تحقق الاخر والالتزام اما المطابقة فلا على جميع اقوال المسئلة واما معا من القول بالعينية في الضد العام لا

في ان الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده امر لا

الامر بالشئ والنهي عن تركه مفهومان متغايران والمستفاد من الامر الحجوبية ومن النهي البغوضية فكيف يكون احدهما عين الاخر ورجع العينية الى ثبوت الملازمة بينهما في الخارج ولو سلم بان المراد بالعينية هي المطابقة وان منع الغشا لانها عبارة عن كلية اللفظ على الموضوع له والامر بالشئ ليس معناه الموضوع له هو المنع من الترك بل لازمه ثم ان صاحب المعالم قد جعل الاقتضاء المتنازع فيه اعم من الاقتضاء اللفظي والمعنوي تبعه غير واحد ممن تاخر عنه وفي آخر شرحه غير واحد من الشراح منهم المحقق العدل والمدقق الشيرواني فقالا ان مراده من الدلالة اللفظية هنا هو ان يكون النهي مفهوما من مدلول الامر وكانه لما الزم الجزم بالمعنى الاخص سواء كان اللزوم عقليا او عرفيا ومن المعلوم ان يكون مدار الدلالة اللزوم بين العنيين موقوفا على تصور الطرفين يجوز تصورهما او بالدليل وفيه ان الفرق بين الدلالتين بجعل الاولى لفظية والثانية معنوية تاما لا وجه له ضرورة مساواة الدلالة اللزومية باقسامها في توقف عليه الوضع واللفظ والعقل فلا وجه لجعل بعضها لفظيا وبعضها عقليا او معنويا وتجرد وضع اللفظ منفردا وبعضه دون الاخر مع جعلها معا على حد سواء بلا اختلاف كما لا يخفى لا اشكال لا يجدي في الفرق نعم قد يطلق على الاولى الدلالة العقلية نظرا الى توقفها على العقل بها كما يطلق عليها الدلالة الوضعية واللفظية بملاحظة توقف كل منهما فان شئت سميتها كلها عقلية او وضعية او لفظية واما تسميته بعضها العقلية والاخر معقلية فلم يظهر لي وجهها اللهم الا ان يكون مجرد اصطلاح في المقام وهو موجود عرضة المنع فان المعالم وكتب سائر الاصوليين من الفرق في التسمية كما يخفى عن شانيها فضلا المطلع المستقيم

الجزء الرابع من العنوان المبحوث عنه هو النهي والا اشكال في ان النهي المتنازع فيه اعم من المضمر والعبري والاصلي والتبعي لان النهي المتعلق بالضد العام يقتضي بالاصالة على بعض الوجوه المتقدمة وفي وجوب المقدمة وليس عبريا بل عالما من هذه الجهة حال الامر بالشئ كان مطلوبية الفعل وصفوفيته الترك من شئ واحد فكما ان الاقل يقتضي كذلك الثاني الا ان يكون اصليا كما ان الامر بالشئ الموضوع يكون النهي عن تركه كذلك وهو واضح واما التفاصيل فمبنية على كون الصيرورة في الاصلي باشتمال احد الامرين من الاستغراقية او المشتقية فالنهي عن الترك لا يكون مشتملا بنفسه بل بجزء الاصلي والكان الاستغراقية بتبعيته كما مر في مقدمة الواجب واما تعميم العبري والتبعي فلان عمدة النزاع هنا في الضد الخاص والنهي المتعلق به هي مفهوم وهو عبري تبعي في النهي المتنازع اعم من الاصلي والتبعي فيطلق عليه اثنان المشتمل وانوالها خلافا للمحقق القمي قدس سره حيث جعل النزاع في النهي الاصلي نظرا الى ان الثمرة المعروفة وهو فساد الضد فرع انتهاء الامر الى دلالته على النهي الاصلي وهو ممنوع فان الفساد الذي يقتضيه النهي ليس هو من انا ولفظ النهي بل المنافاة بين المعنى وهو الحرمة للصحة فاي فرق بين استفادة ذلك من اللفظ بالالتزام او بالتبع وذلك كما لا خلاف بين الاصحاب في ان النهي التبعي يقتضي الفساد مطلقا نعم الخلاف واقع بينهم في اقتضاء النهي العبري ظاهرا فالمشهور انه يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات وذهب جماعة منهم بعض المحققين الى عدم اقتضائه للفساد في العبادات ايضا بان النهي لم يتعلق بالمسمى الا ان الحاصل انما ذكره المحقق القمي من الخلاف في محل النزاع بالنهي الاصلي ضعيف كضعف تخصيص محل النزاع في وجوب المقدمة بذلك وكما انا قد تامل فيما ذكرنا لظهر لك وجهه بادنى تامل **الجزء الخامس** من العنوان المبحوث عنه الضد وهو في اللغة المنافي والمعاند ومرادفه يطلق على مثل الشئ كالسواد والبياض والجمع وقد جعل بعض اهل اللغة من الاضداد وانكره محققاء فان اطلاقه على مثل الشئ ليس لمنافاته بل لمعاندته والمنافاة تابعة فان السواد كما لا يجتمع مع البياض في محل كذلك مثل البياض لا يجتمعان فاطلاق الضدين على المثلين ما خوذ مما يطلق على المتنافيين وقد اصطلح اهل المعقول الضد ان من وجود بالاجتماع ذكره في محكي المصباح والجمع وقد يعبر عنهم في محل واحد اخر وانا لنشير الى ما يلازم الضد او يلحظ مع الضد الاخر والكل كاشر عن سلبهم عن اخلال المكس والطرد **اما الاول** فلان مقتضاه اختصاص ما فيه التضاد بمثل البياض والاخر والليل والنهار ونحوهما مما لا يجتمعان في اصل الوجود فخرج نحو السواد والبياض ونحوهما مما يجتمعان وجودا في محلين **واما الثاني** فلانتفائه بلوازم الضد لانها لا تجتمع مع الضد

الاخر

الاخر مع ان الاصطلاح لا بأس باعتماد الضد عليها وكذا ينتقض بما لا محل له كالمعاني اللغوية الكلام يرجع الى العهد الاخير فيكون نصب العهد الثاني اعتبارا بعدا الاجتماع الخاص به في محل واحد كالسطح يخرج نحو الدين والاخرة والليل والنهار وايضا ينتقض بخلاف بين متغايري المحل كالعلم والسواد وكذا الثالث ينتقض بما ذكر الا لوازم وربما يزيد في الثاني قيد قابلية المحل للتواردين على الخلافين وهو تكلف لا يناسب الحدود والاعتراف باختلال طرده منه اهون وان اردت حدا سالما فلا بد لك من سلوك طريق التطويل باكثار القيود وان كان هو محذورا اخر وكيفما كان فالضد بالمعنى المصطلح المذكور لا يلائم اطلاقه على مبطلات الصلوة ونواقض الطهارة وموانع العقود والايقاعات وسائر الاسباب بل هو من التوسعات في الاسماء الا ان الذي عليها مدار اكثر المحاورات ثم اعلم ان قسمي الضد في العام على قسمين احدهما الضد الخاص واختلفوا في تفسيره كما ياتي والثاني الضد العام وله تفاسير ثلاثة **احدها** انه الامور المتباينة وهذا هو الشايع في تفسيره ولكنه لا يلائم لمعناه الاصطلاحي لاختصاصه بالوجوديين على جميع الحدود المذكورة فلا بد من حمل الضد في المقسم على معناه اللغوي اي المنافي فيكون اطلاق الضد على الترك مبنيا على كونه منافيا للمامور به ويحتمل ان يكون مجازا عن الضد الاصطلاحي كما عليه جماعة ويشكل الاول بانه خروج عما استقر عليه طريقتهم في المحاورات من محافظة المعاني العرفية وحملهم عليها المعاني اللغوية عند الاطلاق وعند القرينة سواء كان المعنى العرفي سببا لهجر المعنى اللغوي صيرورته مجازا كما في العرف العام او كان المعنى اللغوي باقيا بحاله وكان اللفظ مشتركا بينه وبين العرفي الحادث كما هو كذلك في العرف الخاص غالبا فان حادث الاصطلاح لا يوقف على هجر العرف العام كما هو المحسوس الشاهد بالعيان في اصطلاحات الناس شخصا او نوعا وان امكان مجرد الاصطلاح قرينة على ارادة المعنى المصطلح عليه ولولا ذلك لفسدت ثمرة البحث في ثبوت الحقيقة الشرعية كما لا يخفى ولو كان هناك قرينة صارفة عن عرف الخاص وان الامر بين العرف العام ومجاز العرف الخاص فالظاهر تقديم هذا المجاز على اللغة والعرف العام ولو كان حقيقة فهو مجاز مقدم على الحقيقة عند عدم القرينة المعينة وهذا تنظير ما قبل وبهذا ان المشترك المشهور في احد المعاني يحمل عليه عند الاطلاق فاستقرار اصطلاح الخاص كما هو قرينة صارفة عامة على عدا ارادة العرف العام فكيف يصح ان يكون قرينة لارادة مجاز المصطلح عليه عند المدون فان هذا عوج ما يقتضيه قاعدة المجاز من تقديم الاقرب فالاقرب بين المجازات الغالبة وعلى هذا فمقتضى القاعدة المذكورة بعد تعذر حمل الضد هنا على ما هو المصطلح عند العلماء ان يصار الى مجاز هذا المعنى الاصطلاحي دون معناه اللغوي فكاثرة الباعث على ما ان يكون من جعل مجازا عن المعنى الاصطلاحي يشكل الثاني وهو كونه مجازا من معناه المصطلح عليه لعدم العلاقة المصححة للاستعمال هنا ان العلاقة المتصورة في المقام ثلاث **احدها** علاقة المجاورة كما صرح بجماعة منهم المحقق القمي نظرا الى ان الترك بالاضداد الوجودية **ثانيها** علاقة الشابهة لشابهة الترك بالاضداد الوجودية بترتب كونه منافيا للمامور به **ثالثها** علاقة الكلي والفرد بان يراد من الضد كل المنافي الشامل للوجودي والعدمي بعلاقة الكلي والفرد ثم يراد منه خصوص الترك من حيث كونه فردا من افراد المنافي وهما بان العلاقتان ذكرهما بعض الشارحة الاعلام في ضوابط دوران الكلي نظرا ان العلائق التي ذكروها للمجازات التي تبلغ الى بضعة عشر نوعا كلها نوعية بمعنى ان الغرض منها الاشارة الى انواع العلائق اجمالا والا فبعضها ليس من العلائق المتداولة عند العرف بل لعل الاكثر الاستعمال فيها لم يتداول جريا على المذاهب الصحيح بعلاقة المجاورة ومستقر عرفا وجرى استعمال النبات والانسان غالبا مستهجن جدا ومنه يظهر فساد ما اورد على من جعل العلاقة هنا المجاورة بانها مختصة بالمحسوسات فان ذلك ايضا غير مطرد وكذا استعمال الاسد في الشجاع للمشابهة في الشجاعة مع قطع واستعمال الزنجي في البخيل المشابه للشجاع في البخل غالبا وهكذا جميع انواع العلاقة وعلى ذلك جعلوا عدم الاطراد من علائم المجاز بمعنى ان سبب الاستعمال لو لم يكن مطردا كشف ذلك عن كونه مجازا وقد بسطنا الكلام وحققنا المقام في البحث عن علائم الحقيقة والمجاز على الوجه التام فلا يرد على من راجعه اطلاعا على ما سبق انه من مبادي الاوهام ويرد على الاخير ما ذكرناه انه مبني على جواز استعمال اللفظ المشترك في احد معنييه بعلاقة الاخر وكذا على جواز استعمال الكلي في الفرد على وجه الخصوصية بان يراد من الضد خصوص الترك وقد قررنا في محله من المشترك المتابقة انما هو الدليل والبرهان على فساد القسمين من الاستعمال مضافا الى عدم ثبوت شيء منهما في المحاورات وحيث فقد سبق الكلام في اثبات هذا المرام بما لا مزيد عليه طوينا الكلام عنه هنا كما سبق وان كان المصرح به في كلمات القوم في الامثلة وغيره جوازه وايضا يرد على الاخير ابتناؤه على جواز سبب المجاز عن المجاز لان استعمال الكلي في الفرد على وجه الخصوصية مجاز عندهم وهو مجاز منتسب من المجاز الاول المبني على علاقة الكلي والفرد وقد حققنا ما قيل بعدم معهودية في شيء من

فى ان الامر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده ام لا

الخاص وان تظافرا وتواردا على محل واحد للسلكين المذكورين فى تقسيم الضد الى العام والخاص ثم تقسيم الضد العام بالترك لا يخلو من مجازفة ولكنه لا مناص من ارتكاب احدهما والاولى اختيار الوجه الاول لما فيه من حسن مراعاة تحرى استعمال اهل الاصطلاح لفظ الضد هنا فى غير المصطلح عليه وهو اهون من ارتكاب المجاز بتكلف جودة على ظنك العلاقة المذكورة مع ان اطلاق الضد على الترك لو كان مجازا لزم ان يكون لفظ الضد فى القسم مستعملا فى القدر المشترك بين معناه الحقيقى والمجازى وهو من محالات المجاز النادرة كما لا يخفى فلا وجه للعدول اليه مع امكان غيره هذا مع امكان ان نقول ان ثبوت هذا الاصطلاح بين الاصوليين غير معلوم ولو سلم ثبوته بين علماء المعقول وعلمائه بل تعين الحمل على معناه اللغوى من غير امكان منعه

ثانيها الكف المذكور بعض وجعله اخر احد بعض محل الترك المفسر بالضد العام فقد قبل انه على هذا التفسير خارجى على الضد المصطلح لان الكف امر وجودى كما بين الاضداد الوجودية فيكون مرجع من فسر الترك بالكف عن اشكال اطلاق الضد على الضد العام وذكل من البناء والمبنى نظر اما البناء فقد اورد عليه فى الفصول بان الضدين بالمعنى المعروف فيهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع ورودهما على محل واحد لذاتهما وهذا يقتضى ان يصح ورود كل منهما على ما يمتنع ورود الاخر عليه مثلا يكون مستندا الى اختلاف المحل كالعلم والسواد وظاهر ان الكف وفعل الضد لا يتواردان على محل واحد لان الاول من صفات النفس والثانى من عوارض الجوارح وفيه ان دعوى اعتبار وحدة المحل فى المتضادين بحسب كل مصطلح لا يشاء عاقل من نفاة الضد المخلوها عن الضد المذكور وعرفتها شاملها على الاختلافين كالعلم والسواد وما اشتمل منها على الضد المذكور ان حمل على المتنافيين بانتفاء المحمول لم يتناول الاختلافين اكثر يحتاج الى المفسر لانتهائهما ومن المتنافيين بانتفاء الموضوع ومع عدمها لا مانع من الحمل على الاعم فيتناول على الفعل والكف عنه اما الامر فلوجوده بان لا يجتمعان فى محل واحد لان اختلف المحل وقد يورد عليه بانه يمنع تغاير محل الكف والفعل لجواز اتحادهما بالنفس ذى جهتين الفعل وبعث النفس الجوارح الى ايجاد ما يضاد ذلك الكف مستقرات لها وصفته الكف هو امساكها لكل من البعث والامساك من صفات النفس فاذا بعثها الى الفعل حصل منها امر كان مخصوصه واذا امسكها لم يحصل فى الكف والفعل محلهما واحد هو النفس من هذا الايراد نقل عن شيخنا الاستاذ دام ظله وفى ما افاده منه فى بعض مباحث مقدمة الواجب من الرد على من قال بان الامر بالشئ امر بنفس الجوارح الى ايجاده فى الخارج من ان نسبة النفس الى الجوارح ليست كنسبة الآمر الى المامور بان يكون هنا للامر بالامر فان الجوارح مستخدمات النفس فاذا ادامت شيئا بعثت الجوارح فهو امر غير توسط امر منه الى الجوارح **واما المبنى** فضعفه بانه نظر الى ان تفسير الترك بالكف عما لا وجه له الى المقام فان الذى دعاهم الى ذلك فى مثل الفصل امران **احدهما** ان مجرد الترك امر عدمى حاصل فى الخارج فيكون طلبه مخصلا للحاصل وتكليفا بغير مقدور **وثانيهما** انه لازم الاعم اعنى مطلق الترك المترتب على مخالفته النهى انما يتعلق بالفعل لا بالترك فيتعلق الطلب المستفاد من كلمة لا داخلة على الفعل لا بد ان يكون فعلا من الافعال وليس هو الا الكف عن الفعل وهذا كما ترى غير جار فى الترك المبحوث عنه فى المقام اذ ليس هنا الطلب متعلقا بالترك حتى يأتى فيه ما ذكر وبل الطلب هنا متعلق بعدم الترك فعلى ما ذكر يكون متعلق الطلب هنا هو نفس الفعل لا الكف عنه ومنه يظهر انه لا يأتى فى مثل لا تترك ايقم فيكف عن النهى المستفاد من الامر بالفعل بحيث يكون الترك المبغوض شيئا يكون مضاد النهى المتعلق به مطلقا كان او الترك الذى هو نقيض الفعل على الخلاف الآتى فى دلالة الامر على النهى عن الترك مطلوبية الفعل لا مطلوبية الكف عنه كيف وهو ينقض الغرض خلاف الغرض وتحقيق المقام هو ان كلمة لا تفى لا اثبات النهى اذا دخل على الفعل فيفيد الخلاف المشهور ان النهى هل يتعلق بالترك كما هو المشهور او بالكف على التقديرين فالغرض منه حاصل وهو زجر المخاطب عن مباشرة الفعل وهذا الحاصل لا يحصل بها اذا دخلت على الترك مطابقة او ضمنا او التزاما اذ ليس الغرض منه هو الزجر عن الفعل بل البعث اليه بكف بحيث يقتضى الترك المتنازع فيه الذى شرط به الضد العام بالكف فتدبر **وثالثها** اى من الاجوبة ان الضد العام لا ضد له بالمعنى الوجودى بل لا يعقل له ذكر صاحب المعالم ثم قال وهذا يرجع الى ان الضد الخاص ان اريد من هذا هو المراد بالضد الخاص فيطلق عليه الضد العام تارة نظرا الى جهته عموم الضد الخاص اخرى انفاءا الى مصاديقه الخارجية وهو جيد مبنى على خلاف الغير واحد فى ان الضد العام بمعنى احد الاضداد هو الضد الخاص شئ اخر وان لم يكن بينهما تمانع فضلا عن التحقق الذى فى حاشيته الفوائد من ان الضد الخاص هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة للمامور به عدلا او شرعا لاحد الاضداد يستلزم النهى عن كل واحد من الاضداد المضادة للمامور به اذ النهى المتعلق بالطبيعة يسرى الى جميع الافراد فالضد العام بهذا

المعنى الضد الخاص ثمرة سواء انتهى ملخصا وقريب منه ما نقل عن الفاضل المزاق في المناهج واورد عليه في الضوابط
بانه لا ثمرة فيما لو كان الضد ماموريا به مثل الصلوة للازالة فعلى الاول يلزم اجتماع الامر والنهي المتولد من الامر بالازالة
في الصلوة من جانب الآمر مع كون الاجتماع آمرا باطلا بالاتفاق لان مقتضى تعلق النهي بكل فرد فرد بالمعنى الاصولي تعلقه
بخصوص الصلوة وهو لا يجامع الامر بها بخلافه لو كان متعلق النهي جنس احد الاضداد فان النهي انما يتعلق بالصلوة من
حيث كونها احد الاضداد لا من حيث الخصوصية فتصدق جهتا الامر والنهي فيكون من الاجتماع المامور والمختلف فيه
ويدفع بان احد الاضداد مفهوم انتزاعي والمفهوم الانتزاعي حيث يتعلق به امر او نهي فهو مرآة للملاحظة منشأ الانتزاع و
ليس هو بما يسلط ان يتعلق به غرض الامر والنهي فالنهي على التقدير بن متعلق ببعضها بين الاضداد فاذا فرض كون بعضها ماموريا به
لزم الاجتماع الآمر الباطل بالاتفاق فالتعجب من المورد والقدح كيف مغفلا من حقيقة الحال لكن سلكنا هنا مسلك الجماعة
كونهما بمكان وتحقيق الاقوال اذ الثمرة بين الاجتماع الآمر والمامور به بحال المامور به لا بحال المنهي عنه فان كان متعلق
الامر الفرد من حيث الخصوصية لزم الاجتماع الآمر سواء كان عموم النهي عنه بالعموم الوضعي الاصولي بان يقول يحرم عليك
جميع افراد الغصب مثلا او كان بالعموم المنطقي الدال على العموم الاستغراقي بالحكمة كان يقول يحرم عليك الغصب فان كان متعلق الامر
هو الفرد من حيث الضدية المشترك بينه وبين سائر الافراد كان الاجتماع مأمورا به فان المناط في جانب الامر هي المتحضرة وقد
كما بان تحقيقه انفا وفي جانب النهي ذلك لكون الاجتماع فيما نحن فيه مامورا به لامكان المتحضر في الصلوة المامور بها
مثلا على الوجهين بان لا يصلي وهذا لا ينافي المامور به كما هو بادي تامل والتحقيق ان الضد الخاص المبحوث عنه هو الامر
الوجودي المناقي المامور به اطلاقا على هذا العام على ما سبق واضحه حسبما اشرنا اليه فيما ذكرناه في المعالم هو الاصح **المقام الثاني**
فان فعل الضد هل يتوقف على ترك ضده ام لا وعلى التقدير بن فهل يتوقف ترك الضد على فعل ضده ام لا والاقوال ثلثة
خمسة **احدها** ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد اما فعل الضد فلا يتوقف على تركه فلا يكون مقدمة له فهو غير واحد
الى المشهور **وثانيها** عكس ذلك وعزا جمع الى الكعبي **وثالثها** منع التوقف من الجانبين صرح به سيد محقق الحكماء وافقي
اثره جمع من المحققين منهم سلطان العلماء والشيخ الفاضل البهائي والشارح الجواد والمحقق السبزواري **ورابعها** التوقف
من الجانبين عزي الى الحاجبي والعضدي نظرا الى استنادهما في عدم الضد وعدم وجوب المباح الفائت به الكعبي الى عدم وجوب
المقدمة لا الى انكار المقدمية في الموضعين **وخامسها** التفصيل بين رفع الضد الموجود وعدم الضد المعدوم بالتمام كون
الاول مقدمة لوجود الضد الاخر وانكار المقدمية في الثاني فليس ترك الضد مقدمة لفعل ضده مطلقا بل في مقام الرفع خاصة
وهذا التفصيل بين الرفع والدفع في ترك الضد واما فعل الضد فليس مقدمة من الترك مطلقا وذهب اليه المحقق الخونساري وبعض
من المحقق الدواني وتحقيق المقام يستدعي رسم مقامين احدهما في الترك والثاني في الفعل فلنعلم **اولا** ان كلا من الثبت والنافي
في المسئلة يطالب بالدليل كسائر المسائل المعللة الوضعية وجوب المقدمة ولذا قلنا في تلك المسئلة ان القائل بعدم الوجوب
ايضا لا بد له من اقامة الدليل بل الامر كذلك في المسائل الشرعية التوقيفية فان عدم الدليل ليس دليلا على العدم وانما كان يجدي
في العمل **اما المقام الاول** فاستدل القائل بالتوقف بان الضدين متنافيان بالذات فلا يجتمعان في محل واحد فيكون فعل
كل ضد مانعا عن الاخر لا بمعنى المانع الا ذلك وعدم المانع من الشروط بداهة وبالاتفاق فيتبادر اخرى الضد مانع عن
الضد الاخر ولا ريب ان عدم المانع شرط فترك كل ضد مقدمة لفعل الاخر بحال المزاق **قلت** فلا شمول الدليل المذكور على
مقدمتين احديهما ان وجود الضد مانع عن الضد الاخر والاخرى ان عدم المانع مقدمة لوجود الممنوع به مطلقا والنظر
فيهما بحال اما **الاولى** فلان مجرد التنافي بين الشيئين وعدم اجتماعهما لا يقتضي بالمانع كما اعترف به جل من قال
بتمانع الضدين لوضوح ثبوت التنافي وعدم المانع تعاونا بينهما باعترافهم وذلك مثل المتضادين والضدين لا ثالث
لهما والضدين اللذين كان وجود احدهما وعدم الاخر معلولين لعلة واحدة فتكون الضدية مانعا لا بينة ولا مبينة
بل يحتاج الى البرهان وان صرح بجمع من الاعيان ومنهم الشيخ الرئيس حيث قال فيما حكي عنه وجود الضد سبب لانتفاء
الضد الاخر وتوقف انتفاء الضد على طريان الضدية مشهور بين المتكلمين وقال المحقق الخونساري وبالجملة الحكم بتمانع الاضداد
لا يحالة لا مكان وفي كلام الشيخ الرئيس ايما التصريح بما نفيناه كما هو صريح في شيء على ما نفيناه من الضد ولم اجد من تمسك لاقامة
الدليل على المانعية غيرهم ارسلوها ارسال المسلمات وراوا ان مادة الدليل على ايضاح الواضحات وانت خبير بان الامر ليس

كذلك بعد

فى ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده ام لا

كل بعضه اعترفوا بان يجرد عدا الاجماع اعم من المباينة ولذا اعترف بعض المحققين وتبعه غيره فى الضدين ان يكون الشاغل
وعدا الاجماع ذاهبا الحيز اذا عرفت بعض ما اعترف به علمت ان عدم الضد مما لا مرية فى انكاره فى موضوع النقيضين بل يلوازم الضد
ايضا لان سبب عدا جماعها مع الضد الاخر يعينه هو سبب عدا جماع نفس الضد بن وبعض كونها لازما وذا العلة
لا يجعل الشاغل عرضيا الان يريد بالذاتى ما يرادف الريبة وهو مصادرة والشهرة بين المتكلمين على ما يحكى والشيخ
الرئيس مما لا اصل لها وعلى فرض التسليم فهو يدل على وقوع الخلاف فلا بد فى المحقق ولا من تعريف المانع وكشف جهة منعه
حتى يتبين انه مساو لى مطلق الضد ام لا **فنقول** ان المانع على ما يظهر من اهل المعقول عبارة عما يكون وجوده مؤثرا
فى عدم الممنوع كما يكشف عن ذلك تعريفهم بان المانع ما يلزم من وجوده العدم فان لفظة من اما سببية او نشوية كما نص عليه
غير واحد وعلى الوجهين يعتبر ان يكون مقتضيا ومؤثرا فى وجود المنع كالنار بالقياس الى الماء فانها مقتضية للاحراق كما ان الماء مقتض
ومن المعلوم ان مطلق الضد كالسواد مثلا ليس كذلك اذ لا تاثير له فى عدا البياض بل انما كان مباينا له ومشاغلا لمحله بكيف يجب على
كل مرجوده ان لا يجتمع مع وجود ما ينافيه ومؤثر فيه واذا عهد ذلك هذا **فنقول** فى استدلال بعض على كون الضد
مانعا بانا لو فرضنا وجود احد الضدين وفرضنا وجود مقتضى الاخر جامعا لجميع شرايط التاثير غير عدا الضد الموجود لم يتوقف
الايجاد لفاعله وهذا دليل على كون الضد مانعا من هذه الجهة اذ لولاه لترتب المقتضى على المقتضى لاستحال تخلف المعلول عن العلة
وهذا الدليل على اثبات ما نحن فيه الضد بكلا من الضعف والسقوط **اما اولا** فان عدا تاثير العلة فربما يكون لانتفاء شرط
التاثير فلا مانع من وجود الضد فيكون عدا الضد من مقارنات انتفاء الشرط من غير ان يكون الانتفاء مستندا الى وجوده **واما**
ثانيا فلان تكون عدا الضد هنا موقوفا عليه تاثير العلة لا يقتضى كونه مانعا لجواز ان يكون وجوده سببا لانتفاء الشرط
فيكون عدمه موقوفا عليه تحصيل الشرط فيكون توقف المعلول على عدمه توقفا عرضيا ناشيا من توقف شرطها عليه فلا يتبين
بكون وجوده مانعا لان سبب انتفاء الشرط لا يعد مانعا عن العلة ومن الواضح ان قابلية المحل بشرط لوجود العرض كشرطية
نفس الموضوع مع وجود احد الضدين لكا قابلية للمحل لطرو الضد الاخر فعدا الضد هنا شرط يتوقف قابلية المحل عليه لكا
لكونه مانعا وتظهر الثمرة فى ورود ما لم يكن احد الضدين موجودا فانه على تقدير كون كل منهما مانعا عن الاخر يتوقف وجود كل
منهما على عدا الاخر فضلا عن المحل المانع منه وعلى تقدير كونه سببا لفقد الشرط الذى هو قابلية المحل لم يتوقف كما لا يخفى
واما ثالثا فلجواز ان يكون الشئ مانعا فى حال دون حال فلا يلزم من مانعيته وجود الضد فى حال وجوده مانعيته فى حال
عدمه لرفع الفرض الهام فى المقام هو ان مدار الدليل على كونه مانعا مطلق عدمه حتى يجدى فى محل البحث الذى هو الافعال المتضادة التى
يملكها الامر بعضها حال فقدانها كالا يخفى وبذا انكشف وبان بطلان بعض المحققين الخوئسارى من التفصيل بين الرفع والدفع بان
فرض صحته لا يضر بنا ولا ينفع فى هذا المقام **واما رابعا** فلانك عرفت مما بيناه فى تعريف المانع انه ما كان مؤثرا فى عدم
الاخر ومعلوم ان السواد العارض للجسم لا تاثير له فى البياض بل عدا البياض انما لاجل عدم سنخ المحل لعروض ضدين فى محل واحد
فى واحد منهما لا يكون قابلا لعروض الاخر فتدبر **واما المقدمة الثانية** وهى كون عدا المانع مقدمة مرضوا وان كان معروفا شايعا فى
المتكلم شيوع الشمس الا ان فى اطلاقه فى المقام اجمالا منعا كما صرح به المحقق الخوئسارى فى الاستدلال على التفصيل الذى اختاره
من الفرق بين رفع الضد الموجود وعدا الضد المعدوم حيث قال ان عدا المانع المقارن ليس موقوفا عليه فليس عدا الضد
حال عدمه موقوفا عليه للضد الاخر وانما يكون كذلك اذا كان موجودا وهذا وان كان غير منافى فى الاشكال الا انه ليس
فيه كل البعد نظرا الى ان المقدمة ما يتوصل بها الى حصول ذيها الذى هو هنا غير موجود والشيء مع عدا المانع حاصل
فيمكن ان يقال ان عدا المقارن خارج عن المقدمة موضوعا لاحكامها اى الموجوب وغيره بوجه ما على الرسائل العلمية
من تشبيه الامور المعتبرة فى الصلوة الى اجزاء وشرائط وموانع وقواطع فى بعض الكلام فيه عند التعرض لهذا التفصيل
والحق المانع من وجوه الاول ان من المعلوم بالوجدان انا اذا حصل ارادة المامور به واشتغل فعلا عن حصل هناك
كل من فعل المامور به وترك ضده فيكونان اذا معلولى علة واحدة فلا وجه اذن لجعل ترك الضد من مقدمات فعل الضد فكما ان السبب
الباعث على حصول احد المتقابلين هو الباعث على رفع الاخر فكذا السبب لحصول احد الضدين هو السبب لرفع الاخر
فلا ترتب بين ترك الضد والاتيان بالفعل لوضوح عدم حصول الترتب بين معلولى علة واحدة اذ هما موجودان فى مرتبة واحدة
لا مقدمة احدهما على الاخر فما لاحظ المحقق ذكره بعض المحققين واجاب عنه بقوله ان القول بكون فعل المامور به ورك ضده

معلولين

معلولين لعلة واحدة فاسد لوضوح كون كل من الضدين مانعا من حصول الاخر وظهور كون ارتفاع المانع من مقتضيات الفعل والفرق بين الضد المقتضي ظاهر لظهور ان حصول كل من المقتضيين يتبعه رفع الاخر فليس هنا امران يعدان معلولين لعلة واحدا بخلاف المقام اذ ليس حينئذ وجود احد الضدين مما يتبعها مفاد رفع الاخر وانما يستلزمه وما بين ان من حصول الامرين بارادة الفعل وانتفاء الصارف عنه لا يفيد كونهما معلولين لعلة واحدة لامكان كون ذلك سببا او لا لانتفاء الضد ثم كون المجموع سببا لحصول الفعل فيكون عدم الضد مقتضيا في الزمن على حصول الفعل وامكان مقارنة الزمان **فان قلت** اذا كان ترك الضد لازما للارادة اللازمة للفعل حاصلا بحصولها فلا داعي للقول بوجوبه بعد وجوب ملزومه فلا يحال فيه كسائر لوازم المقدمات وقد عرفت اثر لا وجوب لشئ منها وان لم تكن منفكة عن الواجب **قلت** قد عرفت ان مقتضى احد الضدين من مقدمة حصول الاخر غايته الاخران يكون من لوازم مقدمة اخرى للفعل فان ذلك لا يقتضي بعد وجوب ملزومه المقتضي للامر بها اقتضاء تركه من لوازم المقدمة وجوب من جهة وجوب الفعل وهو لا يجامع اقتضاء وجوب الفعل وجوبه من حيث كونه مقدمة لما الآن يحال باقتضاء ما دل على وجوب المقدمة لغيره وهو ما سلمناه من ابطال ادلة القول بوجوب المقدمة واذا عرفت تفصيل ما قررناه ظهر لك فساد ما ذكر من منع كون ترك الضد مقدمة ومنع اقتضاء استحالة الاجتماع مع الفعل ذاتا بكون تركه مقدمة لما عرفت من الدليل المثبت للطرف المذكور من المقتضي لتسبب المنع الاخير وواضح الفرق البين بين الاضداد والموانع وما بالذات مما لا استحالة الاجتماع هناك ذاتية وهنا بالعرض والمباينة انما يتم بالاول دون الاخير انتهى واعلم ان خبر ابن قبال الحكم بكونهما معلولي علة واحدة بوضوح تمانع الضدين وظهور مقدميته عدم المانع مصادرة محضة في قبال الدليل المذكور وهو عدم كون ارادة فعل الضد علة لترك ضده او لا ثم هما معا بكون علة الفعل المضاد جزء من العلة المستلزم وجوده عرار المانع بلحاظ ثبوت الحيل وليس منه كل العدد فان عادات الشجعان اذا ساقتهم عليهم الجبان الفرار من الميدان وان اراد منه ان البرهان القائم يكون الضد مانعا احكم بمقتضاه بمقتضيته الوجدان ففيه ان البرهان في مقابل الوجدان مما يقال فيه انه تشبه في مقابل البداهة لان البرهان ما يكون منتظما من المقدمات البديهية وغير خفي ان الوجدان شاهد بالبديهة على ما نحن فيه واذا وقع الخلف والاختلاف بين البرهان والوجدان كشف ذلك عن اسم الامر في ناد الدليل فانا في الآن ممنوع وجود البرهان فلا علينا سوى الانهام بالاعوجاج او السفسطة طريق النجاح وكفى بذلك عارا وللمستدل ان يختار **والحاصل** ان صريح الوجدان شاهد بان ترك الضد انما يستند الى ارادة الضد الاخر كاستناده اليها وينبعث منها كانبعاثها الى التعارف الذي هو مغاير للارادة وعلى المقدمين ان لا يكون كل احدهما مقتضيا على الاخر فكيف يكون مقدمة شرط بما ذكرنا لا مناقات بين استناد ترك الضد الى ارادة الضد الاخر وبين كونه مقدمة لما يجيء بعد عوى التنافي بين الاستنادين فمدفوعة باستناد الفعل ايضا الى ارادته فاذا يكون مرادا من الجانبين وكلاهما كما ترى **الثاني** ما ذكره المحقق السبزواري قده في بعض الموارد في مقدمة الواجب من ان قول الضدانية عدمي لا يصلح ان يكون مقدمة من الامر الوجودي ويستفاد من كلامه الاستدلال عليه بوجوه **احدها** ان العدم غير قابل للتاثير وقد صرح اهل المعقول بان العدم لا يعلل كما يعلل به **وثانيها** ان العدم لا يصلح ان يكون متعلقا للطلب لانه شئ حاصل فطلب تحصيل الحاصل **وثالثها** ان العدم امر اعتباري عدمي من الامور الاعتبارية لا يصلح مناطا لشئ من الاحكام الشرعية والعقلية فلا يتعلق به وجوب المقدمة الذي هو من الاحكام الشرعية وجب فيه في الشرع خطاب متعلق بالترك بحسب الظاهر فلا بد من تاويل راجع الى ما ينزع منه من الامور الوجودية **الاول** بان ان اراد ان العدم لا يكون مؤثرا في شئ فهو مسلم ولكن لا يضر اذ ان اثر لا يصلح ان يكون شرطا للتاثير مؤثر فهو ممنوع وشتان بين الوجهين الا ترى ان قابلية المحل ليس مؤثرا في شئ مع انها شرط للتاثير المؤثر فعدم الضد كذلك مانع عقلا من ان يكون شرط التاثير مؤثرا في الضد الاخر بل الامر كذلك في جملة المانع الذي جعلوه من الشرائط فان شرطيته لذلك غير مبنية على كونه مؤثرا بل على كونه موقوفا عليه التاثير المقتضي بضعف **الثاني** وهو عدم قابلية العدم للطلب بانا ان قلنا ان الطلب غير الارادة فمحال الطلب العقلي هنا كما ان المراد هو الاسباب المتعلقة بالافعال فان الطلب فيها ايضا متعلق بالترك وهو امر عدمي فما بطال الجواب عن هذا الاشكال هناك من ارجاع الترك الى الكف او استمرار العدم غير ذلك تماما ذكروه هناك فهو الجواب هنا وان قلنا انه عين الارادة كما هو المختار فليس مفاد النهي عن الضد والمبغوضية كما ان مفاد الامر هو المصلحة والمحبوبية وكل من الامرين متعلق بالفعل وبالترك كما لا يخفى وبضعف **الثالث** بان الامر الانتزاعي لا بد ان يكون من سنخ المنتزع منه فالمنتزع من الوجودي كذلك لا بد ان يكون وجوديا فكيف ينتزع من الوجودي وهو الضد امر عدمي

الوجود

معقول

ومن الضدة وهل يقوم بنفسه ومسكه فهذا الوجه يمكن من الضعف بمكان الثالث ان نرك الضد لو كان مقدمة لفعل ضده لكان الفعل اهم مقدمة للترك لان مدار التوقف هو المانعية بحيث متى وجد وجد المانع والا فلا دليل لهم على التوقف من الواضح فساده الضد بين هي المانعية فاذا كان عدم الضد شرطا كان وجود الاخر مانعا ومقتضاه توقف كل من الترك والفعل على الاخر والكان توقف الفعل على الترك توقف المشروط على الشرط وتوقف الترك على الفعل توقف السبب على المسبب وهو باطل من الاقل لكان توقف السبب على المسبب اكثر من توقف المشروط على الشرط وهو محال كما اشار اليه سلطان العلماء فافهم ولكن لا يخفى ان المحقق السبزواري جعل جهة التوقف الجانبين المعلبة قال ما لفظه ثم في جعل الامتداد مانعا من حصول الحرام نظر اذ لو كانت المانعية من الطرفين لاستواء النسبة فاذا كان الصلوة مثلا مانعة من الزنا كان الزنا ايضا مانعا منها وحينئذ كان الزنا موقوفا على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا والمحال ان عدم الزنا علة لوجود الصلوة لان رفع الشئ سابق على وجوده فيلزم ان يكون المعلبة من الطرفين هذا خلف انتهى وفيه كما يخفى ان علية عدم الزنا لوجود الصلوة انما هو لكونه جزء اخير للعلة التامة فيرجع الى الوجه الذي ذكرناه واشار اليه سلطان العلماء فتدبر في كلامه الذي مر عن حاشية العضدي بقوله فلو كان ترك الضد مقدمة من الفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المعاندة الاضافية حصل فيها الاشباه في المقامين مع ان محال النقض والمراد بالمقامين الترك والفعل وبالاشباه اشباه التوقف فان القوم اشتبه عليهم الامر فيها لاقل فزعموا ان الترك مقدمة للفعل والحكم اشتبه عليه الامر في الفعل فزعم انه مقدمة لترك الحرام والحاجب والعضدي جعل بين الاشباهين كما نص على ذلك في حاشية العالم ولو مع انه محال الاشارة الى المتدبر فلنعم الكلام ان نرفع غائلة المقام ونطال المشاجرة بين الاناطين العظام الا انهم لم يأتوا بشئ يرتفع به الشام عن وجه المرام وخير ما ينبغي ان نبرهنا ما افاده بعض المحققين الاعلام حيث اشتمل على كل ما جمل او يجمل في المجوبة عن المدرك اما الفقرات وجود الضد من موانع الضد الاخر مطلقا فلا يمكن فعل الاخر الا بعد ترك وليس في وجود الاخر الا شائبة كونه سببا لترك ذلك الضد اذ لا يحصل السبب في ترك الشئ في وجود المانع منه فان انتفاء كل من اجزاء العلة التامة علة لعدم المعلول مع استناده الى عدم ذلك الاجزاء لا توقف لعدم على عدم الجزء حتى يرد ما تقدم اوفه على نفسه بانا نختار ان انتفاء سابق الاجزاء والحصة الاخير سبب لعدم المعلول بمعنى وجود المانع الذي هو الضد نمنع التدور ثم اجاب عنه بان هذا الغرض غير ممكن لان فعل الضد مسبوق بارادته وهي كما تغير في السبب لترك الضد فلا يفيد استناد ترك الضد الى وجود ضده لكونه مسبوقا بالارادة وهو صارف عن الاخير ثم اورد على نفسه بانه يجري الكلام المزبور بالنسبة الى ارادة الضد الصارفة مع الضد الاخير ثم اجاب عنه بمنع المعاندة وان تجوز امتناع الجمع بين الامرين لا بمقتضى المعاندة اذ قد يكون الامتناع غيريا كما في المقام فان امتناع اجتماع ارادة احد الضدين مع الضد الاخر من جهة صارفية هذه الارادة لارادة الاخر ولذا كان ارادة احدهما صارفة عن الضد الاخر ثم اورد على نفسه بانه يجري الكلام بالنسبة الى الارادة المفروضة وارادة الضد الاخر فيلزم التدور كان حصول الارادة المفروضة مسببا عن ارادة الضد الاخر لما ذكر من ان وجود احد الضدين سبب لانتفاء الاخر مع ان وجودها يتوقف على انتفاء الاخر بناء على كون عدم الضد شرطا في حصول الاخر ثم اجاب عنه بان ارادة الفعل وعدمها انما يتفرع على حصول الداعي وعدمه فقد لا يوجد الداعي الى الضد اصلا فيتفرع عليه عدم الارادة من غير ان يستند ترك الضد الى ارادة الضد الاخر بوجه من الوجوه وقد يوجد الداعي لكن يغلب الداعي الى الضد الاخر المامور به مثلا فلا يكون عدم الارادة حينئذ مستندا الى ارادة الضد المغلوب داعيه وعلى اي حال فلا اثر لنفس الارادة في انتفاء الارادة الاخرى ثم اورد على نفسه بانا نجري الكلام في الايجاد بالنسبة الى غلبة الداعي الى الضد المامور به ويرد عليه الداعي الى الضد لكونه الضد به اولى وقد صار رجحان الداعي الى الفعل سببا لانتفاء رجحان الداعي الى ضده والمفروض توقف الرجحان المزبور على انتفاء رجحان داعي الضد فيلزم التدور ثم اجاب عنه بانه لا سببية بين رجحان داعي الفعل وبين انتفاء رجحان داعي ضده بل رجحان الداعي الى الفعل انما يكون بين مرجحية الداعي الى الضد فيهما حاصلان في مرتبة واحدة من غير توقف بينهما حتى يتقدم احدهما على الاخر في المرتبة فرجحان الداعي الى المامور به مثلا مكافئ في الوجود لمرجحية الداعي الى ضده اذ المرجحية من الامور المتضايفة ومن المقرر عدم تقدم احد المتضايفين على الاخر في الوجود انتهى كلامه رفع مقامه وهذا الكلام مع اشتماله على النقاوة والمتانة حيث صرح اولا في رفع التدور بان ترك الضد مستند الى ارادة الضد الاخر الى نفسه ثم التجأ في الجواب عن السؤال الثالث الى استناد الترك الى عدم الداعي وناقضهما تماما لا ينبغي ان يخفى يرد عليه وجوه احدها ان مقدمية ترك الضد مبنية على ان يكون ضد الضد ما نعا موثرا في عدم الاخر ويكون المستند اليه كما هو شان المانع

والا لم يكن مانعا مع استحالة ذلك كما هو صريح كلامه كيف يكون ترك الضد مقدمة لفعل ضده وليس الموقوف على المحال محالا وقد سبقه الى دعوى استحالة الفرض المذكور المحقق الخوئساري في رده على المحقق التستري وارى المورد الرد على القائل بما يتبعه فعل الضد في كلام المتقدم ذكره بما لا مزيد عليه ان اراد بالتراخي فرض ان جميع اجزاء العلة التامة للزنا حاصل بحيث لو عدم الصلوة لم يعدم الزنا موقوف على وجود الصلوة ووجود الصلوة موقوف على عدم الزنا لتوقف عدم المعلول على عدم علته ان يجوز ان يكون هذا الفرض محالا لاداء الشيء لعلته على تقدير محال لا ينافي امكان كل من طرفي النقيض بالنظر الى ذاته ادعى القطع بحاله ذلك الفرض بعد تسليم الدليل على استحالة والمحقق الخوئساري لم يدع استحالة وما اوردناه وان كان واردا عليه ايضا الا ان احتمال الاستحالة بما هو موجه من ابطال دليل التبريزي على لزوم التعدد فليكن اسلم في اداب المناظرة حيث ان التبريزي ادعى ان كون الضد مانعا مستلزم لان يصير الشيء علة لعلته وهو وجه صحيح وقد بينا بان عليه الشيء لعلته وكونه دورا موقوف على فرض محال والموقوف على المحال محال فلا يضر الى بعضه شرطيته وصف الشرطية لا ينافي محالية الشرط كما في قولك لو كان زيد انسانا لكان حيوانا فان كون مانعية المضيق للتضاد كون الشيء علة لعلته امر جائز وانما يكون ممتنعا لو ترتب عليه المحال مطلقا اما لو كان ترتب المحال مشروطا بفرض محال تولد من محال فلا ذكر ان من كون الضد مانعا وتركه مقدمة مسلم عوض ايراد البرهان على امتناعه وابرهانه من دعوى القطع باستحالة الفرض والتعرض لادلة القائل عليه والحاصل ان المحقق التبريزي اذا دعى بحالة كون الضد مانعا واقام عليه البرهان فقد في المقام مدعيا والمحقق الخوئساري ان انكر عليه دعوى الاستحالة وعرف برهانه بابداء الاحتمال الذي يبطل به الاستدلال وبين المقامين بون بعيد لان الشك في وقوع الشيء لا يمكن الفرض كما في الامتناع الغيري فاذا كان المانعية موقوفة على فرض محال جاز ان لا تستحيل المانعية والامكان المفروض من البين ان المقدمة المجهول عنها في الاصول اذا كان عدمه محققا ثابتا الان المقدمية للواجب محال بسبب الوجود الخارجي لا بنصف ما توجب وان كان ممكنا على فرض محال فقد وافقهم وثانيها ان دعوى استحالة الفرض المذكور غير مسلمة على نحو الاطلاق ولو سلمت فانما هي في نفس الضدين اذ يمكن ان يقال ان اسناد ترك الزنا مثلا الى الصلوة مبني على فرض محال اما فيما اذا دار بين الزنا والصلوة فهي غير مسلمة مع ان الارادتين ايضا متضادتان لا يجتمعان في الوجود ولكل منهما مقتضى يقتضيه فمقتضى ارادة الصلوة هو الوعد والوعد الالهي ومقتضى ارادة الزنا هي الشهوة الفجار والشوق النفساني يجري المقابلة بين الارادتين وثبت التعدد لا بان فيهما ما ذكره كان عدم ارادة الزنا ليس مستندا الى ارادة الصلوة فقط والحاصل ان مقتضى الضدين قد يجتمعان في الوجود كالتضاد بينهما وهنا لا يمكن دعوى استناد ترك احدهما الى مقتضى الاخر ضرورة استناده حينئذ الى عدم مقتضيه لا الى وجود مقتضى الاخر بقي فرض التمانع يلزم الدور **فان قلت** ان المقتضي في الفرض المذكور هو غلبته داعي الصلوة على داعي الزنا دون نفس الداعي لاستحالة وجود احد المعلولين عند تمانع العلتين المتساويتين في التاثير فلا بد في وجود احدهما دون الاخر من غلبة داعيه بتمام الجواب على الوجه المذكور بدفع استناد عدم ارادة الزنا الى غلبة داعي الصلوة الباعثة على ارادتها فتكون ارادتها وعدم ارادة الزنا مستندين الى شيء واحد وهو غلبة داعي الصلوة ومع استناد عدم ارادة الزنا الى غلبة داعي الصلوة مكابرة بالعيان ومصادمة للحس والوجدان **قلت** غلبة الداعي ليست الا اثر الداعي حيث فرض مساويا لداعي المخالف في الخارج فلا بد لاستناد عدم الارادة اليه بل هو عنوان ثانوي ينتزع من تاثير احد الداعيين دون الاخر فاذا اراد ايجاد احد المتساويين دون الاخر حكمنا بعلية مقتضيه على مقتضى الاخر فمن البين ان العلة والسبب في الاختيار ليس هو ارادته وانما تنشأ من الداعي الخارجية وليس هو ارى الداعي شيء اخر يعبر عنه بالغلبة **فان قلت** الترجيح بلا مرجح محال فيما اذا اوجد احد المعلولين دون الاخر فلو لم يكن هناك شيء يرجح احد الداعيين على الاخر لزم الوقوف والتعطيل وان لا يوجد شيء من الضدين لتعارض العلتين نظير تعارض المقتضيين الذين لا مرجح لاحدهما على الاخر مع ان اكثرهما يجد اختيار الفاعل احدهما دون الاخر وهذا يكشف عن وجود المزية لاحد الداعيين وذلك المزية هي المستلزمة لاتضاء ارادة الاخر فيتم الجواب المذكور **قلت** الترجيح هو اختيار الفاعل والمستلزم ينتهي ولا بد الى مستلزم الجبر والتفويض لتطبيقها محل اخر **وثالثها** ان ظاهر كلام المستدل على ان ارادة احد الضدين مستندة الى غلبة الداعي وانتفاء ارادة الاخر الى مغلوبية الداعي والغالبية والمغلوبية من الامور المتضايفة التي لا توقف ولا تاثير بينهما وهذا على خلاف مقصوده اذ من الواضح ان العلتين اذا كانتا في مرتبة واحدة بان تكونا متساويتين ومعلولي علة واحدة كان معلولاهما ايضا كذلك وكذا اذا كان لمعلوليهما معلول اخر وهكذا جميع المعلولات المتسالم فان التسلسل المحفوظ في المراتب العليا ثابت في جميع تلك المراتب المتسالم فلا يمتنع ان يتطلب المتساوي المرتبة

في العلتين

فی المقابلین الی الترتب الطبعی بین المعلولین والا لزم تخلف المعلول عن العلة کما یظهر بادنی تامل ورابعها ان مرجع الجواب عن الدلیل بهذا الوجه الی الدلیل الوجدانی الذی اقیم علی عدم کون ترک الضد مقدمة لفعل ضده حیث ان الفاعل یکون الترک والفعل متغایرا متضادین فی الرتبة ولیس لاحدهما علة علی الاخر حتی یکون مقدمة له بمعنی ان ترک الضد وفعل الضد بنیان من رتبة واحدة هما رابعة للضد مثلا وان کلا منهما اسند الیها وکاد منها لرسواء فقد تضمن الجواب المذکور علی دعواه رجوعا الی ما ذکرناه من حیث لا یشعر والحاصل ان ضرورة الوجدان قاضیة بان التسبب الناشی الواحد الضدین ینافی عن الاخر ومعاونة الترک لوجود الضد علی الاخر انما یتصور بین سببین من سبب واحد ومن سببین منافیین فی الرتبة مکونان فی مرتبة واحدة من غیر ترتب احدهما علی الاخر الرابع من الاجوبة ان ترک الضد لو کان مقدمة لفعل ضده لکان فعل الضد ایضا مقدمة لترکه بل هو اولی لانه حینما فصل الدلیل السابق وجب علی الکعبی بانتفاء المباح راسا وانحصار الاحکام بالواجب والحرام وهو باطل شرعا کما ان القدح بهذا الدلیل علی طبق کلام سلطان العلماء قدس سره کما مضی سابقا وهذا الدلیل والدلیل السابق کلاهما متفرعان علی بطلان التالی وهو کون الفعل ایضا مقدمة للترک لکن السابق یکفی فیه اثبات الملازمة بین الشرط والجزاء فی القضیة الشرطیة وهذا الدلیل یتوقف مضافا الی اثباتها علی مقدمتین اخریین احدهما وجوب ترک الحرام والاخری وجوب مقدمة الواجب کما مر فی الجواب عنه بوجوه اخر مضافا الی الوجه الذی اجیب به عن الاول فانه الوجه المشترک بین الدلیلین وسائر الاجوبة مختصة بهذا الدلیل وکما سابقا بالدلیل السابق وبیانا فی الکلام متقاربا فی بیانها وبیان بطلانها متحدا وسعا بقی الکلام فی التفصیل بین الرضی والدفع الذی نقلناه عن المحقق الخوانساری بعد ان اورد کلام السبزواری وقد علیه بما لا یهمنا ذکره ما لفظه وفیها کلام اخر وهو انه یجوز ان یقال ان المانع اذا کان موجودا فعدمه مقدمة یتوقف علیه وجود الشیء واما اذا کان معدوما فلا نظیر ما قال المحقق الدوانی ان عدمه کان مضافا شیئا بالنافیة فلا یکون دخل عدم المانع موقوفا علیه وعلی هذا لا یلزم علی المجیب ان حمل کلامه علی الظاهر بان یقید الحکم بالمانع الامر الموجود لانکاره وذلک کلام الشیخ الاجل الشریف بل انما صرح بانتفائها کعدم شیء اولی بالمانعیة من الضد فلا وجه للایراد علی المجیب بل ترجیح الایراد علی المجیب بان جعل الضد مانعا ثم لزوم ان عدم المانع مطلقا لیس موقوفا علیه بل هو من مقارنات العلة التامة کما ذهب الیه بعض لم یکن بعیدا لکن هذا بحث لا اختصاص له بالمقام وبما ذکرنا اندفع ما اورد علی هذا الجواب عن الشهید فی غایة الظهور انتهی قلت وهذا التفصیل جار الا فی الوجه الاول الذی عرفت انه مبنی علی کون الضد شیئا والدلیل علی الجزء الثانی منه وهو کون رفع الضد الموجود موقوفا علیه لوجود الضد المعدوم هو دلیل المشهور من کون الضد امرا وعدم المانع معدا وقد عرفت فی ذلک ما عرفت وبعد ما تبین ما ذکرنا فنقول ان تجرد الضد شرعا لا یقتضی ارتفاع المانع کیف وقد نری بالوجدان بل نشاهد بالعیان ان بعض الاضداد لیس مؤثرا وعلة لفناء الاخر حتی یکون مانعا عنه وذلک مثل السواد والبیاض فانهما ضدان بالضرورة مع ان احدهما لیس مانعا عن الاخر اذ کان موجودا بل هو فی وجوده مقتض لسواد اثره حال اشتغال المحل بالبیاض کما ان البیاض کذلک فی اثره عنه وکذا الحال سائر الاضداد الطاری فان وجود شیء منهما لا یمنع عن تاثیر مقتضی الاخر بل یرتفع بمجرد مقتضیه فیکون ارتفاعه وعدمه مستندین الی نفس المقتضی وهذا یدل علی ان صرف التضاد لا یوجب المانعیة اذ المانع من شانه منع تاثیر المقتضی ومع عدم المنع کیف یکون مانعا وانما یجوز ان یکون عدم احد الضدین والضد الاخر معلولی علة واحدة کالحرارة والبرودة والسواد والبیاض والحرکة والسکون فان علة وجود الحرارة مثلا هو علة عدم البرودة وهکذا فالضد بما هو شیء لیس مانعا من ضده بما هو شیء اخر کما لا مانعیة بینهما فالحکم بالمانعیة بمجرد الضد شرعا لا سبیل الیه وکا دلیل علیه سوی ما مر لا یجدیان وقد سبق غیر مرة ان عدم الاجماع اعم من الدلیل علی الجزء السلبی وهو منع مقدمیة العدم المقارن الذی عبرنا عنه بالمنع فلیس لدلیل ملکوری لا کلامه ولا فی کلام غیره بل هو من مقررات الذی لم نجده لغیره سابقا ولا لاحقا ویمکن ان یکون مستنده امرین احدهما ان عدم الشیء ما کان مقدمة علی وجوده ما کما یشعر به عنوان المقدمیة فما کان مقارنا مع الشیء فلیس هو معه متوقفا وان کان متوقفا الیه بالذات فلا یعد الجزء من العلة مع انا الافتقار الیه اشد واکد وثانیهما ان عدم الضد مقارن عدم الاخر من حیث کون عدم المانع مقارنا لعدم الموجود ولیس بمانع فلا یکون عدمه مقدمة للضد الاخر وضعف الوجهین مما لا یخفی اما الاول فلان العلة عندهم منقسمة الی شرط وسبب وشرط وعدم المانع مما یلزم من عدمه الضد وهذا کما یصدق علی عدم المانع الموجود کذلک یصدق علی عدم المانع المعدوم ولذا اطلقوا عدم المانع ولم یفصلوا بین عدم المانع الموجود والمعدوم والحاصل ان مناط المقدمیة هو التقدم الطبعی

الحال

لیس

دون العدم الزمانى نظرا الى ما هو كالبديهى فى معنى المقتضى فلسلب المقتضى به والموقوف عنه عن عدم الضد المعدوم بعد الامر
بمانع الضد لهن وانكاره على المحقق السبزوارى وغيره الظاهر بما لا يرجع الى محصل ثم المقتضى انما يعارض مقتضيا ان حاصلا فاذا
صار الامر بشئ يتعلق الوجوب المقدمى بما عداها فالوجوب المقدمى لا يتعلق بعدم ضد المامور به اذا كان مقتضيا وهو الذى
لا نريد باعتبار كونه مقتضيا حاصلا بمنع تعلق الطلب به لكونه تحصيلا للحاصل فهذا التفصيل يرجع الى التفصيل فى وجوب
عدم الضد من باب المقدمة لا الى التفصيل فى اصل عنوان كونه مقدمة لفعل الضد وعدم مثل المقتضى على الجزء ممنوع
بل الصحيح بخلافه وانا ادعى الاجماع على وجوبه نظرا الى حسب كونه جزء كما سبق ومثل ذلك فى المسئلة السابقة بنزوح لا مفر له عن الالتزام
الذى ابداه المحقق السبزوارى وغيره حسبما قرر مستحق واما الثانى فلان دعوى الفرق فى المقدمة به بين عدم المانع الوجودى
وبين عدم المانع العدمى مصادرة بينة ومع ذلك يرد عليه ان مقتضى المقدمة به انكان امكان وجود المانع فهذا موجود
فى الضد المعدوم ايضا وانكان هو فعلية الوجود فلا يلزم من التفصيل المذكور الرفع ايضا بين ما كان مقتضى ضد المعدوم موجودا و
بين ما كان معدوما بالزام التوقف المقدمى فى الاول دون الثانى كان صرف الوجود من دون الانضمام جعلية المانع
غير مجد وفعلية المانع انما يتحقق عند وجود مقتضى الضد الاخر لا مطلقا فرفع الضد بناء على اعتبار فعلية المانع
فى مقدمية عدم الضد قد يكون موقوفا عليه تركه كما يكون وهذا التفصيل بهذا جار فى رفع الضد ايضا فليس هذا
التفصيل بين الدفع والرفع بل بين وجود مقتضى احد الضدين وعدم مزاحمة التوقف على ترك الضد الاخر فى الاول دون الثانى وان
شئت قلت الامر فى ذلك تعين الفرق بعد كون ترك الضد مقدمة مزاحمة اما فى صورة عدم وجود المقتضى فحكم الغرض
حيث اعتبر فعلية المانعية فى كون عدم المانع مقدمة به واما فى صورة وجود المقتضى فترك هو الغرض الذى قال بانه سار وليس
هنا غرض فاندفع القول بالمقدمية فى ذلك كما يظهر بالتامل هذا تمام الكلام فى الجواب عما يرد عليه من لزوم اجتماع الضدين
فان وجود احد الضدين يكشف عن وجود مؤثره ومقتضيه وانضمام الضد الاخر بالمانعية لا يكون الا بعد وجود مقتضيه
ايضا فيلزم اجتماع مقتضى الضدين وهو محال لان المقتضيين ايضا متدافعان كما يقولون وايضا يلزم ايضا الترجيح بلا مرجح بناء
على امتناع بقاء الحادث الى التاثير فى كل آن وهو واضح ثم كل لا يخفى بعد التامل والتى ان هذا التفصيل فى مسئلة الضد التى
كلام القوم فيها غير نافع وكالا نها انعقدت للبحث عن حال الاضداد المعدمة من الراجعة الى الاعمال الاختيارية وان ترك
الضد المامور به هل يجب عقلا من حيث يحرم فعلا ام لا واما مثل السواد والبياض من الاضداد الغائبة الخارجية فلا يتعلق بتركها غرض
اصلا والحاصل انه اذا امر الشارع بازالة النجاسة عن المسجد مثلا فهل يجب عقلا ترك الصلوة ام لا والمشهور بين العلما
على ما قيل هو الوجوب لكونه مقدمة مزيلة ومذهب المحقق السبزوارى وجماعة عدم الوجوب لمنع كونه مقدمة مزيلة فالجمع من المحققين وبناء على
على التفصيل المذكور لا يجب ترك الصلوة لكونه رفعا لا دفعا فهذا المحقق رفع فيما مر والزم بمقالة الخصم من حيث لا يشعر هذا
ما اقتضاه الحال فى المقام الاول من المقال وسنتر بظهر الكلام فى المقام الثانى الذى هو كون الفعل مقدمة للترك فاقول الدليل
دال على الردة فلا حاجة الى بيان سائر الاقوال فى هذه المقدمة وجوبها غير ان ما ذهب اليه الحاجبى من القول بالتوقف الجانبين
مما لا ينبغى صدوره عن مثله فكيف عن عالم الاسلام امر التدقيق بين هذا الجل من الفضل عن ذلك وله احد من تعرض لرفع هذا الاشكال
مع وضوحه بلوغ الى مراتب العجب والغرابة والذى يجئ الجنان به انما ان الدليل انما يلزم على القول بالتوقف الجانبين فى مورد واحد فلو
اختلف المورد لم يلزم ذلك وهو ان يكون توقف الفعل على الترك وفى صورة دون توقف الترك على الفعل اخرى وبالامر كذلك فى هذا
القول المعزى اليهما الا هما فاذا فى مسئلة الضد بان الترك مقدمة للفعل وقد ابنينا فى شبهة الكعبى بان الفعل مقدمة للترك و
المقامان منفاوتان كان الواجب فى المقام الاول هو الفعل وفى المقام الثانى هو الترك فاعلم ان المقام الاول يقولان بمقالة المشهور
من كون الترك مقدمة مزيلة دون الفعل وفى المقام الثانى بمقالة الكعبى من كون الفعل مقدمة للترك لكونه مانعا دون الترك لكونه
مقارنا وبعد ان ينفع الجواب عن دعوى لزوم اول الاقوال واكان فاسدا بالبرهان المتقدم الفاسد الخطاب ايضا فالعاد الى اخرين
الضعيف عن دعوى عكس القول المشهور وهو القول بان الفعل مقدمة للترك لكونه مانعا دون الترك لكونه مقارنا كما ذهب اليه
الكعبى فان الفرق بالاثبات فى الاثبات والنفى فى النفى لا بد منه الا بذلك واما استدلال بعض المحققين لهذا القول تارة بان الترك
لا ينفك عن الفعل الا بكونه موقوفا عليه واخرى بان الفعل مانع والمانع مقدمة مزيلة وهو مع ما فى الاول منهما من الصادرة لان مجرد
عدم الانفكاك اعم من المقدمية انما يتم لو دل على الجزء الشبيه من المدعى وهو كون الفعل مقدمة للترك لا على الجزء التسليمى منه

علی کون الزنا مفسدة مع حتی یتم التفصیل فان ثلث لما اشرنا عن الکعبی القول باتفاء المباح راسا وبما نسب الی الجماعة حتی یصح ایراد منع هذه الشبهة حتی اهتدی الامدی فی محکی الاحکام بما ترا حاسم لها فالحری نقریرها بما یدل انها وتقریر ما یدل انها او بطلان جوابها فنقول للاستدلال علی انتفاء المباح بوجوه **الاول** وهو العمدة ان ترک الحرام واجب وهو لا یتم الا بفعل من الافعال الذی لا یتم الواجب الا به واجب فیکون فعل المباح واجبا بالوجوب المقدمی وهذا الدلیل مرکب من مقدمات هی وجوب ترک الحرام وتوقفه علی فعل من الافعال وعدم وجوب المقدمة مرة وبالنظر الی هذه المقدمة اجیب عنه بوجوه **الاول** ان ترک الحرام لم یکن مع انتفاء بعض شرائط التکلیف من العلم والقدرة وغیرهما من شروط الفعلیة والتنجز به والمباحات فی هذه الحالة یتحقق بها فلا یلزم انتفاء المباح راسا وان اشار الیه ممن وقفنا علیه الصفی السبزواری الی بعد ایراد الدلیل المذکور وعدة جمیع مقدمته ترک المقدمة علی الوجه الذی یبتنی من بطلان مانع الامتداد ما لفظه ویکون ان یقال اذا حصل ترک الحرام بان یکون فعلها بحیث صار ذلک الحرام ممتنع الصدور من المکلف فی الزمان الثانی فی الزمان الثانی لا یکون مکلفا بالترک لان التکلیف فرع القدرة فلا یجب علیه فعل الاجل الترک المذکور بل کلما امتد عنه کان مخصصا بالاباحة وکذا صدور الحرام عن بعض الجوارح فلا یکون ممنوعا فی بعض الاوقات بناء علی انتفاء شرائط التمکن وح لا یکون مکلفا بالترک کما بیناه فکل فعل صدر عنه فی ذلک الوقت کان مخصصا بالاباحة فلا یلزم انتفاء المباح راسا انتهی قلت وقد علیک بان انتفاء الوجوب بالعرض لا ینافی الوجوب الذاتی الاولی المجعول عند جعل الاحکام کما ان الامر کذلک فی جمیع الواجبات کالصلوة والصوم والجهاد ونحوها فان کونها واجبة شرعا لا ینافی عدم تعلق الوجوب الیها ذا وجوب المباح بالوجوب الغیری لا یزید عن وجوب الواجب النفسی وعرض الکعبی ان الشارع بعد ما اوجب فعلا لا یرضی بحصول الاباحة لان ما علیها یصح بالوجوب المقدمی فضلا عن الاباحة لا ینافی خروج الواجبات والحرمات وصلاحیتها عن الوجوب فی الحرمة الفعلیتین نعم لو کان مراده نفی المباح مطلقا ولو بالعرض کان الایراد المذکور وجیها علی الدلیل المذکور وبعد فعرفت ان المقدمة من الثانی بوجوبها بالمعنی المتنازع فیه وهو الوجوب المقدمی ما عدا الواجبات والحرمات من حیث کونها معللة بفعل واجب وترک حرام بحیث لو جعل الاول وهو لا ینافی جعل حکم اخر ولا ابتداء مغایر للوجوب الافعال من حیث هی وبها الاولیة فضلا عن ان یکون واجبا من حیث کونه مقدمة منوطا عاما من حیث عنوان نفسه وعظم الثمرة عند انتفاء الوجوب المقدمی انما هو علی ان الشارع جعل لنفسه حکمین مختلفین عند جعل الاحکام احدهما الوجوب والاخر الاباحة وکلاهما فی ضمنها لاستلزام الحیثیة والجهة وتظهر الثمرة فی مورد الافتراق فعلی هذا الرتبة متین لا یرضی عاقل بترکهم وتدبر **الثانی** فی وجوب المقدمة وعلیهم بما الجواب عن الدلیل المذکور جماعة کالحاجبین وصاحب المعالم ومنهم الامدی فی محکی الاحکام حتی اعترف بجزمه من نفع شبهة الکعبی بعدم نفی وجوب المقدمة وحیث کان من القائلین بوجوب المقدمة فقال یمکن ان یکون عند غیری علة وصاحب المعالم جواب اخر بعد تسلیم وجوب المقدمة وقد ولم یکن ستیا وانت خبیر بانه کما مر فی هذا الجواب اذا الاعتراف بالجزء من نفع الشبهة اصل واخر وهی من انکار وجوب المقدمة الثابت بالاجماع والعقل حسبما مضی تحقیقه مع انه غیر مفید لان المقدمة ولو لم تکن واجبة لکن یترتب علی ترکها الحکم اخر مما یناط الوجوب حسبما عرفت فی مقدمة الواجب منها نفی المباح ایضا ومحصل عرض الکعبی وابطاله لا یجدی من فصل فی وجوبها بین السبب وغیره کصاحب المعالم لان فعل المقدمة سبب یستلزم لترک الضد فالاشکال علی هذا التفصیل باق بحاله کیف فان القائلین بوجوب المقدمة منهم المجال لهم الجواب عن شبهة الکعبی ونحن فی سعة من ذلک وتمام الکلام فی الشبهة والی ذلک اشار صاحب المعالم بقوله هذا حیث قال وانت تعلم ان جمیع ما نقل یدل علی ان مراد الکعبی ان کل مباح منع من الحرام والضد اذا کان مقدمة علی ترک الضد الاخر بالضد الذی لا یکون ستیا مستلزما لا الاشر طها غیر مستلزم فشبهة الکعبی کما یرد علی القائل بوجوب المقدمة مطلقا یرد علی القائل بوجوب السبب فقط انتهی قلت ولعل مراده بالسبب العلة التامة وفعل الضد وحده لیس علة تامة لترک الحرام بل هو مع الصوارف عنه فلا یلزم القول بوجوب فعل الضد قلنا وجوب المجموع کاف فی وجوب کل جزء من اجزاء الواجب واجب اتفاقا ولو کان مراده بالسبب الجزء الاخیر من العلة التامة دون المجموع کما احتمله السلطان قدس سره فما اورده الشهرزوری اوضح ورودا لان الجزء الاخیر هنا هو فعل الضد الذی اخره ربثه ونزاعا عن الصارف کالایضاء **الثالث** ما فی المعالم ایضا قال بعد التعلیق بما ردده ان مع وجود الضد وعدم الحرام لا یحتاج الترک الی شیء من الافعال وانما هی من لوازم الوجود حیث نقول بعد بقاء الاکوان واحتیاج الباقی الی المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المکلف من کل فعل فلا یکون هنا الا الترک وانما مع اشتغاله الصارف وقوفه الامثال علی فعل المعلم بامره لا یحقق الترک فلا یحصل الامر ضد فمن یقول بوجوب مقدمة

الواجب عقلا يلتزم بالوجوب في هذا القرض كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول برفعوته سفه من هذا وغيره انتهى كلامه رفع مقامه **قلت** هذا الجواب مشتمل على جزئين المنظور فيهما مجالا **احدهما** ان مع وجود الشارف يكون النزاع مستندا الى ما لا يتوقف على فعل من الافعال **والثاني** ان مع انتفاء الصارف تتوقف ازالة الحرام على فعل من الافعال وجب من باب المقدمة ما ذكر الجزء الثاني فلا يتوقف عليه الجواب لانه مدخله لدفعه صحيحا كان او فاسدا لكن في بحث غير ما ذكر الجزء الاول الذي به يحصل التفصي عن شبهة الكعبي لو تم دفعه ان يجوز استناد الترك الى العدم فيكون بعدم كون فعل الضد احد اسباب الترك غاية الامر ثبوت الوجوب التخييري بين الاسباب التي منها عدم المقتضي او عدم الشرط وقد اشار اليه بعض من ناقضه على عدم استناد الترك الى فعل الضد مع ان في فعله باعتبار الفاسد هو وجوب المقدمة الموصل لان الموصل دائما هو الصارف فلا يتصف سائر المقدمات بالوجوب فان اشار خبيرا يندراجع الى الجواب بعدم وجوب المقدمة مع انه بعد الجواب على فرض الوجوب ايضا وقد يدفع بان مع تحقق الصارف يمتنع استناد الترك الى فعل المباح فيكون في حكم المقدمة الجزء المقدمة التي لا يعرضها الوجوب بالمقدمي على القول بوجوبها الا كما فرق في هذه الصورة بين ان يكون ذات المقدمة غير مقدورة او يكون عنوان المقدمة غير مقدور فعل الضد يسلك في سلك المقدمات الغير المقدورة ويخرج الوجوب بما عداه من الاسباب وفيه انه يرجع الى قول السلطان والمحقق السبزواري وغيرهما ممن يقول بان فعل الضد وترك الضد متلازمان وهو مشاهد بان في الوجوب لا معدة منهما الامتناع استناد الترك الى الفعل بها في كونه مانعا مؤثرا في العدم كما سيأتي مفصلا وعلى هذا القول لا محل لشبهة الكعبي راسا فانها انما تلزم القائلين بان الضدين متباينين وان ترك كل منهما معدم للاخر وبالعكس فالمحقق في الجواب عن مثل هؤلاء ان الوجوب الغيري انما يعرض للمعدم المشترك بين الاسباد التخييرية منها يخير عقلا في الاتيان في ثبوت الاباحة لها وليس مخيرا شرعيا حتى يأتي في الاباحة وقد اشرنا اليه في بعض المباحث السابقة وقد عرفت بعد ما سمع لنا هذا التحقيق بكلام لسيد محقق الحكماء فقد نوجه قد سبقني الى ذلك ولم اجده لغيره فلا علينا نقل كلامه بعبارته لاشتمالها على مطالب غامضة قال قدس سره ان كون الطبيعة ما من الواجبات قد تشترك بحسب التحقق بين امور متباينة بحيث لا يتعدى تحققها تحقق واحد منها البته انما يستوجب الوجوب التخييري اذا كان ذلك العلاقة من قضاء وضع الشارع حيث يجعل امورا معينة فتحسب افراد تلك الطبيعة يجب التحقق وان احتمل في تجويز العقل ان يكون هناك فرد اخر تتحقق الطبيعة بتحققه كما في خصال الكفارة لا ذا كانت هي لزوم تلك الطبيعة بحيث يحكم العقل بمجرد لحاظ الطبيعة وتلك الامور مع عزل النظر عن حكم الشرع ان تحققها باستلزام تحقق واحد منها لا بعينه ويمنع من دون تحقق شيء منها اصلا فالمعتبر هناك من تلك العلاقة هي الوضع الشرعي بحيث يكون ذلك الاستلزام من جهة الشرع فان اوهم انه على مقتضى قاعدة الطبيعي والمنهج العقليين لان الاحكام مستندة الى الشرع بل هو اخوذة منه فقط انتهى بان ما حكم الوجوب التخييري هو ذلك الربط الاستلزامي الكاشف عنه الشرع على المعنى الماخوذ في تلك القاعدة اعني الاستناد الى جهة مرجحة وذات تلك الامور بكشف الشرع عنها وان امكن الانفكاك عند العقل بحسب لحاظ العقل هي تلك اعني التشكيك بان على تقدير اللزوم العقلي بمنع تحقق الطبيعة تنزل الى ذاتها مع انتفاء تلك الافراد راسا فان بقاء الفرد المنتشر منها لا يتم ابقاء الطبيعة الا بدا ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فكذا ابقاء الفرد المنتشر واجبا ويلزم القول بالتخيير عند التحصن وفيه ان جميع ما اثبت به اكثر بحصر الاحكام في الوجوب والحرمة وهو قياس مغالطي بجعل ان ما لا يتم الواجب الا به هو ما يتقدم على الواجب المطلق تقدما بالذات بحيث يكون المتوقف عليه مقدورا سواء كان التوقف عقليا كالمركب بالنسبة الى اجزائه او كان شرعيا وان كان بجهة رابطة في ذات الفعل كالصلوة على الطهارة وعادية كالغسل المتوقف على غسل جزء منغمر عليه بحيث لا يشمل ذلك الملازم مثلا بالذات عن الملزوم والواجب ما يذم ويعاقب تاركه من حيث هو تاركه بالذات وتارك الملازم الواجب انما يوجب الهم والذم والعقاب بالعرض في جميع انحاء الانضمامات انتهى ما افاده ومفاده ان العقل يحقق الفرد المنتشر انما هو لازم لتحقق الطبيعة لا علة لها بل يتصور ان يكون حتى العلية هناك بالعكس ليس لها تحقق في مقام ان الطبيعة لا تشرط شيء تتقدم البسيط على المركب فان امتناع الانفكاك هنا لا يستلزم الوجوب الغيري ثبت ولا نضطر انهم كلا عن تعبيرهم عما هو زعم المغالط ومحصل ما استفدته من هذا الكلام على اغلاقه ان الوجوب الغيري الشرعي يكشف عن صفة تحدث

كاشفة

کما سقط من طلب الشارع علی سبیل التخییر الفعل فلیس کذلک لان متعلق الطلب هی الطبیعة فهی الواجدة للحسنة
وخصوصیة الفرد من اوانم وجودها لا مدخل لها فی المطلوب بل اسباب سقاط ذلک من خواصه فاذا وجد واحد منها اجزئ الخ بالمناقل فلو
دلت اعمال الفکر ان ادراج بعض ما عدد بعضهم من ثبوت الوجوب العقلی للفرد فی التخییر العقلی ابتداء وان لم یکن متعلقا لطلب الشارع بحیث
لا یتصف بالوجوب الشرعی وهل المدار الاول کون افراد الطبیعة متعلقا للطلب الشرعی وهو موجود فی المقام بناء علی التخییر الشرعی
والعقلی او محصل المنع فی المقام به من الفرد وانما هو من اوانم وجود الطبیعة التی هی الواجب فان الامر بالشیء یکون امرا بما یتحقق
الفرد عندهم من غیر التفات الی ان الامر بسیط علی المرکب فیما اذا دار امره بینهما ذکرنا فللنظر هو فکری وکیف کان فاذا کان متعلق الوجوب العقلی
هو کل السبب والعلة دون الافراد فلا مانع من ثبوت حکم الاباحة للافراد والخصوصیات ولیس فیه شیء من الحاد بل کاشیء
الفرد بما ذکرنا علم کمال الفرق بین التخییر الشرعی والعقلی وان ثبوت الاقل بنا فی ثبوت الاباحة للافراد المتناقضین بین فعل هذا الفرد مطلقا
فی المقام مطلوب بخلاف الثانی فان المقتضی الاول عامه منها اذ الفرد غیر مطلوب بالمعنی المذکور کما اشار الیه بعبارة افصل
من جمیع ما ذکرنا ان وجوه التفصی عن شبهة الکعبی من ابواب المقدمة امور **احدها** منع الملازمة بین وجوب فعل المباح ومقدمة
وبین انتفاء المباح رأسا لامکان عدم تعلق التکلیف بترک الحرام فی بعض الاحوال **وثانیها** منع وجوب المقدمة **وثالثها** منع
کون مقدمة الاستلزام الترک الی المشار الیه فما **ورابعها** عدم المنافاة بین وجوب سبب الحرام واباحة الفعل نظرا الی کون ذلک
احد الاسباب التی من شانها عدم المقتضی او انتفاء الشرط من غیر ان یستلزم هذا الوجوب الی خصوص المباح حتی یاتی انتفاء المقتضی او
هو الاقل والاخیر هذا ما یتعلق بالجزء الاول من کلام صاحب المعالم واما الجزء الثانی نحو ما ذکره من التزام القائل بوجوب المقدمة بوجوب
المباح لو توقف ترک الحرام علیه فیها شکال وان انضم بعض ما یقضیه علی ذلک بما ذکره الفقهاء من وجوب النکاح اذا توقف علیه
ترک الحرام ویحقق ذلک ان للفرض المذکور صورتان **الاولی** ان یتوقف ترک الحرام علی فعل المباح فی آن واحد بان یکون المتوقف
علیه هو الترک المقارن وهذا المتوقف مستلزم لما بعدها من الترک والبین حسبما مر انا لا یمکن فی نظر ما ذکر بعض المحققین
من کون فعل المقدمة هنا شرطا اذ یکفی فی لزوم الترک مطلق التوقف فعلی اسلوبهم من کون ترک المقدمة مقدمة لفعل المقدمة مطلقا
بحیث عد التقدم فیه شبهة مضرة غیر موضع **الثانیة** ان یتوقف الترک فی الزمان المتاخر عن الفعل فی الزمان
المتقدم وهل محل نظر الاصحاب فی باب النکاح فقد صرح بوجوبه جملة من الاعلام کالعلامة والمحقق والشهید الثانیین وکاشف اللثام
قال الاول محکی القواعد وقد یجب اذا خشی الوقوع فی الزنا سواء الرجل والمرئة وقال الثانی فی شرحه ویعنی انه النکاح قد یجب
اذا خشی المکلف الوقوع فی الزنا بترکه ولو امکن التسری فهو احد الواجبین علی التخییر وقال الثالث فی الروضة النکاح مستحب مؤکد
لمن تاقت نفسه ولا یجاف الوقوع فی محرم والا وجب قال الرابع فی شرح العبارة وذلک بعنی خشیة الوقوع فی الزنا اذا قدر علی
النکاح ولم یجد وعلی التسری ولا خشی من الترک محذورا فوق ما یلزم من ترکه او سواه والمراد من مصابیح العلامة الطباطبائی
نفی الخلاف عنه **قال** اعلم ان الوجوب المنفی هو الوجوب علی کل احد وعلی من لا خوف علیه فراجع الوجوب الکفائی وای وجوب یثبت
بالشرع فیجب القطع بثبوته حتی لو ترک کفی اصل ناحیة او مسجد من النکاح وجب علی الحاکم اجبارهم علیه لئلا ینقطع النسل وینفی
النوع والظاهر انه لا خلاف فیه وکذا فی الوجوب العینی اذا افضی ترکه الی الوقوع فی الحرام کان سبب الحرام حراما وتحریم ترک الترک
یستلزم وجوب الترک فالحکم بنفی الوجوب رفع للایجاب الکلی لا سلب کل والمراد نفی الوجوب بحیث یکون فلانا فی ثبوته للقضاء
الی الحرج انتهی ولم اجده مصرحا بخلاف هؤلاء سوی بعض مشایخنا فانه فی الجواهر فانه قال بعدها وعند کلام الطباطبائی وفیه ان
منع وجوب النکاح علی وجه یشمل اهل مصر ونحوه للاصل والخلاف الادلة وانفی منها یمکن تسلیم وجوب ما یحصل العفاف فی
النوع الانسانی بل ترکه کما انه یمکن منع الوجوب العینی فیما ذکره بمنع ترک التزوج الی الحرام علی وجه یعلم به لوجود الاخبار وفتاوی
العدة علی ترکه مرة ولعله لهذا اطلق الاصحاب الحکم بالاستحباب المرتفت نفسه فی موضع اخر ان ذلک لا ینفی الوجوب بحسب ما یقتضیه
بناء الاختیار الذی یکون علیه الوقوع فیه فلا یتوقف علی التزوج اللهم الا ان یدعی ان احد الاسباب التی تکون سببا لعدم الوقوع
فی الحرام هو کما تری انتهی وتمام ما قاله یتحقق هذا القائل به صریح غیر واحد من محشی الفن ابعض المحققین منهم حاشیة المعالم
وغیره وان مسلم بعضهم ما ذکره مما لا یخرج عن النظر کما بانا نشیر الیه وتوضیح ما افاده صاحب الجواهر فانه ان التزوج مما لا یمکن ان یکون
مقدمة لترک الزنا لان من خشی العنت بترکه فانما ان یقع فیه بعد الترک ایضا فقد ترک واجبا مع الشرائط التکلیف بترک الزنا والوقوع
فیه اجبارا واضطرارا وعلی الاول فلا یکون ترک التزوج سببا لفعل الحرام وکذا فعل موقوفا علیه لترکه کیف یکون التزوج مقدمة له

فترك الواجب فقد ترك الترك بقدر ما ترك بالترك بسوء اختياره وعلى الثاني فلا تكليف لعدم شرط القدرة والاختيار فلا يحرم عليه
الترك حتى يجب بعقد ترك الترك فضل المباح المفروض **والحاصل** ان يكون فعل اختياري وفعله مترك اختياري ليس له صورة
معقولة نعم لو قلنا بجواز تعلق التكليف لكن الالتزام بوجوب الترك حينئذ لا ترك معقول للتكليف حتى وقد يسبب يخرج المكلف
عن قابلية التكليف فيحرم وقد يتوهم ههنا من الواجب تخيير وهذا المثال وان تعلق التكليف بمعنى جعل المكلف مختارا بل
لامر الاول المستقبل وحينئذ ان شهد الاعتبار وساعده بعض الآثار والآثار منظور فيها حسبما مر الكلام فيها هناك والذي اقتضاه
النفس التهيأ في المواضع التي ثبت الوجوب بالتأمل كالغسل للجمعة وغيره مما عددناه سابقا وربما يتوهم عليه ايضا
بان هذا الغرض راجع الى الاول لان فضل المستحب مراد لا محالة وهو ضد فعل الحرام فترك الحرام دائما مستند الى الصارف
وليس هناك صورة يتوقف ترك الحرام منها على فعل المباح حتى يجب من باب المقدمة وفيه ان ارادة المباح انما هي صارفة عن
فعل الحرام لا في الزمان المتأخر فقد يتوقف على بقاء الصارف وبقائه يتوقف على فعل المباح فالايراد عليه من هذه الجهة ساقط
انما يرد ما عرفت من ان الترك الاختياري كيف يتوقف على فعل اختياري فانا ذكرنا في باب النكاح غير واضح ولا مضح وقد استدل
على وجوب ما يتوقف عليه الترك الاختياري بوجوه اخر يضحكها المثال الفقهاء بوجوب النكاح اذا خشي الوقوع في الزنا بتركه
احدها ان ترك النكاح في الحال المذكور لما كان مؤديا الى فعل الحرام وفعله سبب الترك اختياره الزم على الله قد بقاعدة اللطف
ايجابه على العباد لان اللطف يجب ان يكون ايجابه معربا للطاعة ومصدا عن المعصية وكل مقرب للطاعة ومصد عن المعصية لطف وكل لطف واجب فالنكاح
النكاح في الغرض المذكور واجب وانما يجاب عنه بمنع كلية الكبرى وهي وجوب اللطف واذا ذهب الى انضمام اللطف بتعين
واجب مستحب المجد بالحر والعبد والعبد من مصادر كثير من المعاصي عن العصاة من جهة ضيق المعاش وقلة المال وعدم الاستطاعة
الى بعض فضله الترجح بالنكاح وامثالها ايضا بحيث الله تعالى من باب اللطف ان يوسع على التارك من المال بما يصرف به عن الشر فيه والزنا
بما لا يشك ان يرى الزنا وهكذا سائر ابواب المعاصي التي لا يخلو من فيها الواحد مثل ما يخوف فيها فقد وقد ان برهان وجوب اللطف
قوي لا يخرم بالشكوك والشبهات وهو يقتضي الغرض المستقل صادقه عن العاقل المختار فضلا عن الحكيم الواحد القهار كما
تحقق في محله والبرهن بشهر قول الله عز من قائل كما انبي عقيب غرابها من بعد هوة انكاثا حيث يشير سبحانه تقريبا لعلمهم جهلهم من
ان نسج البعيد عن ساحة العقلاء ما فيه من نقض الغزل بفعل الذي ينقض غزلها من بعد هوة انكاثا وكيف يمكن انكار وجوب
اللطف على الله تعالى مع ما في خلافه من نقض الغرض الذي لا يصدر عن العاقل فضلا عن الحكيم المنزه عن العبث بل اللطف في الجملة
على احقق في محله ممنع صغرى اللطف في الامور المتعلقة بالذين المبنية على الاحاطة بالمصالح والمفاسد النفس الامرية
اذ بعد وجوب ازاحة علة الضدين والتمييز يجب ملاحظة الجهات وترجيح بعضها مع بعض والتوسط في العالم
وانكان مفروضا في بعض الطاعات في بادي النظر الا ان سلامتها عن الجهات المزاحمة لا يدركها العقول القاصرة فكيف بحكم
على الله تعالى بانه اعطاه المال للسان في اللطف حضه وهل هو الا ترجيح بالغيب افتحاما في العيب الا ترى ان النبوة المتضمنة
بمعنى وجوب عصمة الانبياء مما انفق الكل على كونه لطفا مع انه كثير من الاعصار والامصار كانت خالية عن الانبياء وسفراء
الله وما هذا الا لعدم احراز الصغرى وهذا لا في وجوب كل لطف على الله مما لم يشك فيه الحكماء والمتكلمون **فان قلت**
فعلى هذا يشكل اثبات وجوب نصب الامام بالدليل العقلي الراجع الى قاعدة اللطف لان المجادل في القول بان يقول
ان نصب الامام لطف ممنوع لعدم العلم بسلامته عن الجهات المزاحمة مثل ما قلت في الامثلة المذكورة **قلت** بعد الشهادة
بمثل بعض المجبرين من العامة في رد قول الخاصة رضي الله والذين فانه حيث يقول في حق الجبر المنتظر عجل الله تعالى فرجه بنحو
لطف وطفر لطف اخر وعدد سماه فقد اجبنا عنها في مسألة الرئاسة معمولة في اصول العقايد وحاصلها اجبنا عنها ان بقاء
المشرع مطلوب من الله تعالى فلا بد له من حافظ على الله نصب الحافظ لان المناقض بين ارادة البقاء مع عدم نصب الحافظ بين
احتمال عدم المصلح في النصب راجح الى احتمال عدم البقاء والغرض خلافه وغايته ما يتوهم او يتوهم في هذا المقام وهو كما بين
الكتاب العزيز والسنن النبوية في البقاء وانه لا يحتاج الى حافظ اخر والا لتسلسل فرض عدد كما بينهما الجميع الاحكام الشرعية كما
يقضي به البديهة لا يسع لعاقل ان يمنع وجوب نصب من تم معه غرض البقاء الى اقرار العالم كمنع الصغرى الذي للحكماء
في الامثلة المذكورة لا بان في نصب الحافظ فلا بد ان نقف اليه بعد عدد وجود شئ كان في جميع الاحكام فكيف يمكن منع كون
نصب الحافظ لطفا فان كان للمجادل كلام فانما هو راجع الى ما ذكرناه من دعوى وجود ما يزيد الكاتب ونحن معاشر الامامية

فى ان الامر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده ام لا

ندعى عدم كفاية الامر ونقول انه من البديهيات التى لا يتسع للشك بالعقل انكاره كيف والكتاب اكثره مجملات يحتاج الى المفاصل والمفاصل الواصلة من النبى الى اقل قليل وهذا شئ واضح لا يجوم حوله انكاره الا متعصب او متعسف **فان قلت** ما ذكرت منقوض بزمان الغيبة المنقطع فيه نص خصوص الامام ع وبعض فترى الوحى وما افاده الخاجرية دليل اضطرارى يجب على كل فرد مكلف متعسف الاذعان به وليس بهذا الزمان بقضاء فى ميدان المناظرة والجدال مع الخصوص **قلت** هذا النقض هو الذى اعتمد عليه بعض الكبار من العدول عن اشتراط المستفيم والميل عن الركن القويم لكنا وضحنا فى رسالتنا ايضا وحاصل الذى افترق بين الابتداء والاستدامة مرضى الابتداء يجب على الله تعالى نصب الامام من باب اللطف واستباح نقض الغرض وجوبا ذاتيا لا بتغير الجهات والمراحات فلا يجب عليه الايقاع بدفع شر الظالمين الجائز واضطرار الرعية عليهم كبعث النبى ع اذا اراد تشريع الشرع فانه لولاه لزم نقض الغرض فيجب من باب اللطف ولا يجب عليه حفظ النبوة من شر الاشرار ولو بمثل التكميل والتبليغ واما الاستدامة مرضى فما يمكن ان يتغير الجهات المزاحمة ومذهب الامامية غير موقوف الا على النصب الابتدائى وان بزغ الحق الكفر والطغيان وظهر سباح الحق من افق الايمان اما البقاء والاستدامة مرتبا على الصدر فلا يستقل العقل بوجوبه الذاتى الذى لا يتغير بملاحظة الجهات المزاحمة وهذا قليل من كثير مما حققناه فى ابطال مطالب الفاضل العامرى وعلمت بطلان الرسالة المزوقة فيها بما لم يأت منها ولم يحقق المقام منها وتمام تحقيق المقام موكول الى علم الكلام وما التوفيق الا بالله وبعد كان ظهر ان اثبات وجوب المقدمة المفروضة بما عدا اللطف دون شرط الفساد ولذا اقل استناد الفقهاء فى الفروع الى تلك القاعدة ومنزع ما ذكرنا من عدم استقلال العقل بصغرى اللطف بناء على ان اطراد الاحكام بالمصالح والمفاسد الصغيرة التى لا يشاب بالعقول **وثانيها** قاعدة التحسين والتقبيح فان العقل يقبح ترك الفعل الموقوف عليه ترك الحرام ويذم تاركه ويحسن ظاهرا ويمدح عليه فيكون واجبا بقاعدة الملازمة فيه ان ترك الكحاج فى حال لبس فيه جهة قبح بعد ذكر العقل فيصير تاما هو يا عنانا الى الحرام وكذا ترك الاحسن فيه الا باعتبار كونه مانعا للفاعل من الوقوع فى الحرام ففى نفس الفعل ليس صفة قبح منشأ بالوجوب والقبح والمدح الملحوظان فى الخارج راجعان الى حال الفاعل دون الفعل ثم لا مشاحة فى وجوب مقدمة من باب الارشاد وابن هذا من الوجوب الشرعى المتنازع فيه **وثالثها** ما ذكره بعض المحققين فى دفع الاشكال الاول توجيها لكلمات الفقهاء وهو على طوله يرجع حاصله الى ان الفعل المفروض كالنكاح وان لم يتوقف عليه الواجب اعنى ترك الحرام ضرورة امتناعه على الترك مع عدم النكاح ايضا لكنه يتوقف عليه اخباره لترك الحرام فكان مقدمات وجود الواجب واجبة فتكون مقدمات اخباره لترك الفعل والترك الاخبارى كما هنا بان الى مقدمات الوجود فتكون بمنزلة ان الى اخبار المكلف بعدم المقدمات والملازمة المعلومة الثابتة بين مطلوبية الشئ ومطلوبية الطائفة الاولى من المقدمات ثابتة ايضا بينها وبين مطلوبية الطائفة الثانية فيجب الفعل المذكور بهذا الوجه من باب المقدمة وبهذا يجاب ما ذكره اساطين الفقهاء من وجوب النكاح مع توقف ترك الزنا عليه وهذا امتن من سابقه الا ان جوابا ايضا ظهر مما ذكرنا فى وجه الثانى فان وجوب الاخبار وجوب عقلى ارشادى لا ترجع الى وجوب الامتثال والاطاعة وليس شئ اخر وراءه فكما ان وجوب الاطاعة عقلى وكذا اخبار فعل المامور به وترك المنهى عنه فاهما بمعنى واحد والاولى فى تصحيح كلمات الفقهاء حمل كلامهم على الوجوب الارشادى كما هو ظاهر بعضهم بوجوب التوبة حيثما برهن من محله ودنا الوجوب الشرعى حتى يطرق البهم الاشكال المذكور والذى لا حاصل له الا بالتكلف والتعسف ويمكن استظهاره من بعضهم لوجوب النكاح ايضا فافهم ولنذكر **الثانى** من ادلة الكبرى قاعدة الملازمة بمعنى عدم جواز اختلاف المتلازمين فى الحكم الشرعى اى بمعنى لزوم اشتراكهما فيه فانها على كل من المعنيين ينتج عرض الكبرى من نفى الاباحة عن فعل الحرام وذلك بعد احراز التلازم بين ترك الحرام فينبغى البحث فى اثبات الملازمة لكن اجيب عنها تارة بمنع الملازمة واخرى بمنع لزوم اتحاد المتلازمين فى الحكم وتحقيق المقام يستدعى الكلام فى المقدمة الثانية عشرة واحدة دليلا على وجوب المقدمة وحيث الصغرى كانت عليه فى ادلة المثبتين وقال الفاضل النوقانى ان الملازمة قد تكون شرعية مثل ما ورد كلما قصرت اظفرت فقد يكون عقليه ويندرج فيه مسئلتنا ان وهو مجرد ان الملازمة الشرعية بين الحكمين لا سبيل لها بقاعدة التلازم المبحوث عنها فى الاصول اذ الغرض منها ان تكون نفس الملازمة دليلا على الحكم الشرعى لا حكما شرعيا مدلولا للدليل الشرعى وبينهما بون بعيد وبكل كان فقيها اقوال **احدها** جواز اختلاف المتلازمين فى الحكم سلما عزى الى المحقق القمى فى ظاهر كلامه **وثانيها** عدم جواز اختلافهما مطلقا من الكعبى **وثالثها** التفصيل بين ما كان التلازم ناشيا من العلية او الاشتراك فى العلة وبين ما لم يكن كذلك بالكان بجريها عند الاتحاد دون ما يلزم اتحادهما فى الحكم فى الاقل ودونك الثانى فنسب الى صاحب المعالم ولكن المصرح

بزك كل مقدمة من مقدمات الواجب حرم العلم بالحرام وان لم يحرم العلم بالحرام لم يجب ترك شيء من مقدمات الواجب
وهذا هو المطلوب في المسألة الثانية وهي ان العلم بالحرام هل يوجب العلم بالوجوب في الواجب المشروط
وقد عرفت ان الحق فيها ان العلم بالحرام لا يوجب العلم بالوجوب لان العلم بالحرام انما يوجب العلم
بالوجوب اذا علم ان ترك الواجب مقدمة لفعل الحرام وهذا لا يعلم الا بعد العلم بالوجوب فلو علمنا
بالوجوب بالعلم بالحرام لزم الدور وهذا ظاهر

تنبيه قد عرفت ان العلم بالحرام لا يوجب العلم بالوجوب في الواجب المشروط وان العلم بالحرام
لا يوجب العلم بالوجوب في الواجب المطلق لان العلم بالحرام لا يوجب العلم بالوجوب الا بعد العلم
بالوجوب فلو علمنا بالوجوب بالعلم بالحرام لزم الدور وهذا ظاهر

تنبيه قد عرفت ان العلم بالحرام لا يوجب العلم بالوجوب في الواجب المشروط وان العلم بالحرام
لا يوجب العلم بالوجوب في الواجب المطلق لان العلم بالحرام انما يوجب العلم بالوجوب اذا علم ان
ترك الواجب مقدمة لفعل الحرام وهذا لا يعلم الا بعد العلم بالوجوب فلو علمنا بالوجوب بالعلم

صرفها بحکم العقل القاطع اما الی حرمة مفدمانها واسبابها التی تولد منها او الی وجوب اضدادها بالرباط والمجاهدة لنفسانیة او بعضها فربما جلاجها فی الاخبار دعلم الاخلاق او الی حرمة ما یجری علی بعضها من الآثار کما یشهد به بعض الاخبار فحق الخبر ثلثة الاسلم منها اعد الطبیعة والحسد والظن مثلا فانها تنضح قال ع اذا تطیرت فامض واذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق والمراد بالشیء استعمال الحسد ونحو ما ذکرنا یوجب وجوب المعاند والحسد والمعارف المتعلقة ایضا کمعرفة الله تعالی وصفاته ومعرفة النبی ومعرفة الائمة فان وجوبها راجع الی وجوب تحصیلها بالنظر الی الایات والمعجزات التی منها تلک المعارف والا فهی بنفسها اجنبیة بالمرة عن التکلیف بها کما لا یخفی ومما ذکرنا ظهر الحال فی المثال المذکور فی الافعال التولیدیة فکل الفعل المتولد من جز الرقبة والصوت الحاصل من الصیغة وهکذا الی سائر الامور التی لها اسباب اختیاری مع کونها ایضا من مقولة الافعال ومن الاحوال المتولدة من اشعال النار ولا یتصور فی غیر ذلک وقد یمثل لها بالعزم والارادة فانهما علی ان لصدق الافعال الاختیاریة وعدمها وغیرهما تسلیم کون الارادة من مقولة الفعل وقد سبق فی مقدمة الواجب ما فی موضع بطلان ذلک بما لا مزید علیه لزیادتها ایضا الحصول سبب الفعل او کالاحراق وکابنا فی نفس الفعل بالاختیار ضرورة ابتنائها من حیث الاختیار دون الایجاد وکیف کان فقد ظهر ان حرمة المعلول تستلزم حرمة العلة وکذا وجوبا واما استحبابا وکراهة فان اراد الطلب مع الاذن فی الترک ابتداء فهو للعلة وان اراد بها الطلب الکاشف عن المصلحة والمفسدة الغیر الملزمة بین الثابتین فی الفعل فلا لان علة المستحب والمکروه لیس فیهما صفة راجحة او مرجوحة الا ان الامر کما فی علة الحرام والواجب ایضا والحکم فی الاحکام الاقتضائیة من حیث ثبوتها للمقدمات وخصوص السبب والعلة علی نحو واحد دون ما بعد ثبوت الکراهة لعلة المکروه سابقا فی مبحث المقدمة کان مبنیا علی الغلط الاول والامر فی ذلک سهل واما اباحة المعلول فلا یقتضی اباحة العلة ام لا فیه تفصیل بالنظر الی معنی الاباحة فانها قد تطلق ویراد منها اذن الشارع وترخیصه فی الفعل والترک مع التساوی الطرفین والتحقیق عدم الملازمة کما یظهر بادنی تامل نعم مع تحریم العلة او ایجابها یکون الترخیص فی المعلول عبثا سفیها قبیحا عقلا یتنکشف من اباحة المعلول علی الوجه المذکور اباحة العلة ایضا فلو دل دلیل خاص علی حرمتها او وجوبها او رفع التعارض بینه وبین ما دل علی اباحة المعلول وقد تطلق ویراد منها عدم الباس الخ فیرد علیه بعین ما ذکرنا بالاباحة الاصلیة او العقلیة وهذه لا بنا فی وجوب العلة الموجبة منها بالذات او بسبب من الاسباب وقد صرح به جملة من الاعاظم منهم سلطان العلماء قدس سره مؤیدا علی صاحب المعالم فیما اختاره فی معلولی علة واحدة کما فی الکلام فیه **المسئلة الثانیة** عکس المسئلة الاولی بان یکون العلة مشتملة علی مصلحة ذاتیة فی نفسها او مقتضیة بجهة منفصلة کما فی طرف العکس علی الوجوب او الحرمة او غیرهما من الاحکام فلیس هنا ما یقتضی بالملازمة بینها وبین معلولها فی ذلک الحکم لانتفاء جهة المقدمیة کما فی طرف العکس فانه الامر کون المعلول لازما للحصول فیهما وذلک لا یستدعی الملازمة فی الحکم نعم یصح استناد ذلک الیها بالعرض والمجاز وهذا لیس من الحکم الشرعی ولو علی وجه التبعیة والحاصل انه لیس هنا ما یقتضی سرایة حکم العلة الی المعلول وان کان وجوب الشیء اخر منه کاشفا عن المفاسد المترتبة علیه وجوبا او عدما الا ان المفاسد المالح خارجة عن موضوع الاحکام الشرعیة حسبما بیناه انفا کما بینا ایضا ان الا فی الافعال الاختیاریة التولیدیة ثم لا یذهب علیک ما اشرنا الیه من ان وجوب العلة او تحریمها الایجامع حکما منفقا للترخیص فی المعلول لوضوح التنافی ولزوم التفکیک والعبث فی الترخیص الا ان یرجع الی ما ذکرنا من الالتفات عن اختلاف المتلازمین فی الحکم لا بهذا الطعام وهو لزوم اتحادهما فی الحکم وسرایة حکمها الی الاخر **المسئلة الثالثة** فی معلولی علة واحدة فهل یسری حکم احدهما الی الاخر لا وقد ظهر مما ذکرنا فی المسئلتین الاولیین ان الحق عدم السرایة لعدم المقتضی وهذا واضح لکن ذهب صاحب المعالم الی ان تحریم احد المعلولین یستلزم تحریم الاخر وعلله بان انتفاء التحریم فی احد المعلولین یستدعی انتفاءه فی العلة فیحل المعلول الاخر المحرم منه دون علته وهو باطل واورد علیه غیر واحد من المحشین بان انتفاء التحریم من جهة لا ینافی ثبوته من جهة اخری فیجوز ان یکون العلة حراما من حیث کونها علة للشیء الحرام ومباحا من حیث کونها علة لشیء اخر مباح **قلت** ان اراد صاحب المعالم من انتفاء التحریم الاباحة الاصلیة بمعنی الاحکمیة فیرد علیه ما ذکره المحشون لان عدم المقتضی للتحریم من جهة اخری فلا یلزم حل المعلول من دون علته وان اراد منه الاباحة الشرعیة فلا یرد علیه ما ذکروا فان الترخیص فی المعلول بنا فی حرمة العلة مطلقا ولو من جهة اخری لزوم التفکیک والعبث حسبما بیناه فتحریم المعلول یستدعی تحریم العلة من جمیع الجهات فاذا فرض ترخیص الشارع واذنه فی ذلک لاحد المعلولین دل علی ترخیصه فی العلة والا لزم التناقض بین حکمه فی العلة وحکمه فی المعلول اذ لا معنی لان یقول لا تفعل العلة واذنت لک فی ارتکاب معلولها کما هو واضح فلا یکفی الاذن فی ارتکاب المعلول الاذن فی ارتکاب العلة وقد فرضنا حرمتها نظرا الی حرمة المعلول الاخر فلا یتم ما ذکره صاحب المعالم من

والاخ

الاول لا يلزم المحذور المذكور في الرد هو ما ذكرناه من عدم الملازمة بين عدم التحريم والاذن في الفعل لامكان عدم جواز الاذن لمحذور راجح كالمفسدة والمشقة الشاهد والذي بنا في جرم العلة هو الثاني دون الاول حسبما اوضحناه انفا في المسئلة السابقة ولقد اجاد السائل حيث قبل الاباحة في الايراد بالاصالة ثم امر بالتامل مشيرا الى احتمال انتفاء التحريم في كلام صاحب المعالم لا الترخيص في الفعل وح فلا يرد عليه ما اورده وانما يرد عليه ما اوردناه في بعض تاملاته

الثالث في جواز اختلاف المتلازمين في الحكم بعد عدم لزوم اشتراكهما فيه ضرورة اتفاق العلماء قاطبة جواز الاختلاف فيما اذا كان الامتثال بكلا الحكمين مع الاختلاف ممكنا وعدم الجواز فيما اذا لم يمكن ممكنا والفرض بعد اسقاط المكررات ترقى الى عشرة منها ما يمكن الامتثال بكلا الحكمين فيها وهي الاجتماع الوجوب والكراهة مع التحريم والاباحة مع ما عداها فاذا كان احدهما اباحة والاخر مستحبا او مكروها او واجبا او حراما او كان مستحبا والاخر واجبا او كان مكروها والاخر حراما كان ذلك جايزا واربعة منها لا يمكن الامتثال بالحكمين فيها وذلك كالوجوب مع التحريم والكراهة والاستحباب مع احدهما فاذا كان احد المتلازمين واجبا او مستحبا لم يجز ان يكون الاخر مكروها او حراما لعدم امكان الامتثال فلا يجوز للزوم التكليف بما لا يطاق واما صور الجواز فليس كذلك لان المانع اما لزوم اجتماع الضدين فهو فاسد لان الممتنع هو اجتماعهما في محل واحد لا في محلين مختلفين واما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ايضا مفقود هنا فلا مانع من اختلافهما في الحكم وقد عرفت عندنا عدم الجواز مطلقا لما ذكرناه في المقام الاول من ان تحريم العلة او ايجابها لا يجامع اباحة المعلول والاذن في فعله للزوم السفه والعبث فان ذلك جار في جميع الاقسام المذكورة الجوزة لاختلاف المتلازمين وهو ان اثبات حكم لموضوع عندنا نقضا فانا نرى بيانا في ان الحكم سفها لا يصدر من العاقل فضلا عن الحكيم كما اوضحناه في المقام الاول ولقد اغرب بعض المناظرين في الفصل المذكور حيث اقتصر على الجواز في الصور الست دون ان يقال بتحريم الاربعة الموجبة بقاء اذا كان سبب اجتماع سواد اختيار المكلف كالمولى حراما واوامر باحد اركبن ذلك الشهادة الواجبة واشتغل بالغيبة فيجتمع في حقه حكم المتلازمين من وجوب ذلك الحرام وحرمة فعل الضد ولم ينفع بذلك فرق في قال بالجواز ولو قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لان اجتماعهما انما هو في موضوع واحد وهنا في موضوعين ولهو فساده يغني عن بيان الاضح هنا عدم الجواز ولو قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي كان الاجتماع هنا امري وهناك ما موى وعليك بالتامل حتى تفهم وقد تقطن الى ما ذكرناه من لزوم العبث في الفصل واجاب عنه بما هو غير ثابت في العقول قائلا بعد التصريح بجواز اختلاف المتلازمين في الحكم ما لفظه لا يقال اباحة الفعل عند تحريم لازمه سفه لا يترتب عليه فائدة فلا ينفع من الحكيم وح فلا بد اما من القول بتبعية حكم لازم البارد بلزوم بخلوه من جميع الاحكام نظرا الى صيرورته بالنسبة الى التكليف كالممتنع فلا يصلح للتعلق حكم بكلا نا نقول ان فعل ملزوم الحرام وترکه عند عدم توقفه عليه متساويان بالنسبة الى نفسه وهو ظاهر وكذا بالنسبة الى لازمه اذ لا توقف له عليه ولا نفي المباح الا ذلك ويترتب عليه عند ترتب عدم ولا ذم عليه لاعتبار بين خلو فعل عقد عن الاحكام الخمسة غير معقول ودعوى كونه كالممتنع ممنوعة كيف وجواز تعلق التكليف بترک ضروري انتهى وانت خبير بان ما تكلفه في الجواب غير سديد لابتنائه على مقدمتين غير مسلمتين **احداهما** كون المباح عبارة عما تساوى فعله وترکه وهو بعيد عن الصواب لان الحكم ليس الا انشاء قائما بالحاكم ومجرد تساوى طرفي الفعل في ترتب امر لا يوجب خلوه عن الحكم بل لا شف فعل الصبيان والمجانين والبهائم بالاباحة الشرعية وهو كما ترى فقد عرفت بان ايجاب احد المتلازمين او تحريمه لا يجامع الترخيص والاذن في الاخر وهو عين التحقيق الذي اخترناه واجتماعهما مع نفي الحرج والباس لا يجدي خلافا في الحكم فكيف يجوز الاختلاف **والثانية** عدم جواز خلو الفعل عن شئ من الاحكام الخمسة وهي ايضا واضحة الفساد وهو القطع بذلك مما لا ينبغي صدوره من مثله اذ لا سبيل الى القطع بذلك لا من جانب العقل ولا من جانب النقل واي دليل يفيد القطع اما العقل فلانه لا يستقل بثبوت الحكم بكل واحد واما النقل فقد وردت اخبار من الفريقين الا ان اضعاف مثله على مثل ما في المسئلة كما ترى واذا عرفت ما ذكرناه في المقامين عرفت ان الاستدلال بقاعدة التلازم لنفي الحكم يمكن بوجهين **احدهما** ان ترک الحرام لا يتوقف على فعل من الافعال وهو واجب فيكون ذلك ايضا واجبا للتلازم **والثاني** ان ترک الحرام ملازم لفعل من الافعال وهو واجب مع وجوبه يمكن ان يكون الفعل مباحا لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم والجواب **عن الاول** ما عرفت من عدم لزوم اشتراك المتلازمين في الحكم ومنع سراية حكم احدهما الى الاخر الا بالعلية الواجبة الى الدليل الاول المردود بما سبق **واما عن الثاني** فقد اجاب بعض بجواز اختلافهما في الحكم وقد عرفت ما فيه وقد يجاب بان الملازمة ثنائية وهذا ايضا ضعيف اذ الملازمة الملحوظة في المقام على تقدير التسليم ثانية

من العلة

فی ان الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده ام لا

من العلیة والاشتراک فی العلة البتة ولو فی المرتبة العلیا فکیف تکون ثمة ملازمة بل الملازمة الاتفاقیة لا یکاد یتحقق فی الخارج حسبما اشرنا الیه والاصح ان یجاب عنه بمنع الملازمة بین ترک الحرام وخصوص الافعال الخارجیة لان الملازمة انما هی بین الترک واحد الاضداد دون الخصوصیات فلا مانع من کون فعل المباح المقارن مع الترک مباحا مرخصا به **فان قلت** ان عدم جواز الترخیص فی الطبیعة یقتضی عدم جوازه فی کل فرد من الافراد **قلت** عدم جواز الترخیص فی الطبیعة انما یقتضی عدم جواز اتصاف الفرد بالاباحة من حیث کونه فردا للطبیعة لا مطلقا وذلک لا ینافی اتصافه بها من حیث عنوان نفسه لا یزید عدم الترخیص هو الوجوب فقد عرفت فی تحقیقاتنا السابقة ان وجوب الطبیعة لا ینافی اتصاف الفرد بالاباحة من حیث عنوان نفسه والحاصل ان ترک الحرام هو الاتیان باحد الاضداد وعدم جواز الترخیص فیه لا ینافی اباحة الخصوصیات ولعمری ان الجواب عن دلیل التلازم منحصر فی ذلک کما یشهد به الوجدان وبه یندفع کما یشهد به التدوین السلیم والنظر المستقیم هذا ما افاده فی الجواب عن الوجه الاول من ان الحرام فعل یکون حین ترکه رافعا للتکلیف عند سبب تقدم شیء من شرائط التکلیف فلا یکون ترک الحرام واجبا حتی یمنع کون الفعل الملازم معه مباحا **الثالث** مما استدل به لاقتضاء المباح ما حکی عن العلامة ومتمهد الشهید وهو ان المباح ترک الحرام وترک الحرام واجب فعل المباح واجب اما الثانی فظاهر واما الاول فلانه ما من مباح الا وهو ضد لحرام فالسکون ضد للقعود والسکون ضد للفعل وکما ان الاتیان بالفعل رفع لترکه فکذا الاتیان بضده رفع لفعله والظاهر انه اراد بذلک اتحاد ترک الحرام مع المباح بحسب المصداق والتحقق الخارجی دون الاتحاد بحسب المفهوم لوضوح فساد القول باتحادهما کذلک ان ترک الحرام وفعل المباح وان کانا متغایرین بحسب المصداق وفی المفهوم الا انهما متحدان بحسب المصداق وفی عالم الوجود فیکون واجبا لان الاباحة الذاتیة لا تنافی الوجوب العرضی مع امکان ارتفاع التکلیف عن الحرام بانتفاء بعض شروطه مع کون فعل المباح عین ترک الحرام مصداقا ایضا بل لا یبعد ان یکون للترک العدمی مصداقا خارجیا غایة الامر بعد فرض العدم سببا ولو بحسب اعتبار المعتبر اجتماعهما بحسب الورود بعض افرادهما فی الخارج کالصلوة مع النظر الی الاجنبیة وابن هذا من اتحادهما بحسب المصداق والجواب عنه حینئذ الفصل ثانیا بما اجاب به عن ان ترک الحرام فی حد ذاته شیء باعتبار کونه فی ضمن الاضداد شیء آخر وفعل الواجب هو الاول وهو غیر مضاد فی مع الضد غیر متحد مع الواجب بل متحد مع شیء آخر وفیه بعد الاغماض عما فی کلامه هذا من المقدمات المنظورة المسلمة کما الف لا ما تحفها ان ترک الحرام فی حد ذاته مضاد فی مع ترکه فی ضمن ضده فالترکان وان کانا شیئین بعد التسلیم لکنهما متحدان بحسب الفرد الخارجی اذ المفروض اتصاف الشیء بکلا نصفی ذلک الشیء باعتبار فیکون ترک الحرام فی حد ذاته متصفا بالترک الموجود فی ضمن المباح فالاصح الاقتصار فی الجواب علی ما قدمناه کما لا یخفی علی الناظرین فی کلامه بعد التامل والتدبر لانتفاء المباح وجدانا وهو ان الترک امر انتزاعی عرفا بل المتوجه التکلیف به فلا بد من تعلق التکلیف بما هو منشأ الانتزاع وهو الفعل المقارن معه لا الترک المنتزع منه فینتفی المباح وجوابه مما قررناها فی کلام المحقق السبزواری ردا علی القائلین بان ضد المامور به منهی عنه لکون عدمه مقدمة لفعله وتحصل الجواب بعد المساعدة علی ان ترک الحرام لا یتعلق به الطلب انه لا یسع المقصود وهو وجوب المباح لامکان ارجاع المنهی الی الکف والی استمرار العدم وغیر ذلک مما ذکروه فی باب النهی وانقله الهادی **المقدمة الثالثة** فی بیان اقوال المسئلة اما الضد العام فقد اختلفوا فیه علی اقوال **احدها** نفی الاقتضاء رأسا وعزی الی المشهور المعتزلة وکثیر من الاشاعرة والفاضل البهائی فی حاشیة الزبدة علی ما حکی عنه البعض ویلوح من کلام العلامة فی النهایة ایضا واستظهره غیر واحد من کلام علم الهدی فی الذریعة حیث قال ان الذی یقتضیه الامر کون فاعله مریدا للما یریده لیس من الواجب ان یکون ذلک الترک کما فی التواصل وفی کلامه هذا نحو انظر بل ظاهره القول بوضع الامر للقدر المشترک بین الوجوب والندب کیف کان فانی العالم والواجب وشرحها للسید الصدر من انکاره هذا القول واخفاء امر النزاع بکیفیة الاقتضاء لا فی اصل الاقتضاء عزیز **وثانیها** القول علی وجه العینیة ونسبه الفاضل الصالح المازندرانی الی جماعة من المحققین وفیه نظر **وثالثها** الاقتضاء علی سبیل التضمن وهو صریح المعالم ونسبه بعض الی غیره **ورابعها** الاقتضاء علی سبیل الالتزام وعلیه الجمهور وهم بین مطلق الاستلزام ومقترح بثبوت لفظا ومقید بثبوته معنا وهو جزء جماعة من المحققین منهم سید المحققین الحکماء وسلطان العلماء والمدققین الشیرازی والفاضل الصالح والمحقق القمی والمحقق ان القائلین بالاقتضاء ان اراد وا ان معنی الامر بالشیء ان یکون مستلزما لطلب شیء آخر فهو مما لا یرجع الی محصل مع المنکرین للاقتضاء رأسا لوضوح ان الامر لیس الا انشاء طلب فعل متعلق بالفعل والطلب

الاخير الذي يزعمون من سنخ الانشاء بدعوى الانشاء في مدلول الامر دون النهي الذي هو من سنخ الطلب بان اراد ان الامر بالشيء يدل على عدم الرضاء بالترك الذي هو مناط النهي فالحق مع المشهور لكن على وجه الالتزام دون التضمن لوضوح كون مدلوله هو الطلب الحتمي المؤكد وهو امر بسيط لا جزء ان جنس وفصل فعدم الرضاء بالترك يستفاد من حتمية الطلب وتأكده ثم الظاهر انه لا يلزم من ذلك ان يكون الطلب الحتمي المؤكد مما لا يحاج الى تعقل امر زائد عن مطلوبية الفعل والامر فيه سهل ثم ان تقسيم الدلالة الالتزامية الى اللفظية والعقلية مما لا اشكال فيه بعد ما عرفت سابقا من الفرق بين اقسام الالتزامات في مدخلية كل من الوضع واللفظ والعقل فيها فمنها ما يكون بعضها لفظيا وبعضها عقليا ومعنويا من غير فرق في معنوي مما الا وجه له وان كان هذا مجرد اصطلاح فلا مشاحة فيه وان كان ثبوت هذا الاصطلاح غير واضح واما الضد الخاص فمقتضى ما يستفاد من عنوان المسئلة والاقوال المذكورة في كلام كثير منهم والادلة التي اقاموها للقول بالاقتضاء في المقام جريانها في جميع الاقوال المذكورة في الضد العام هنا ايضا سوى التضمن اذ القول بوجوده مما يعتمد عليه معدوم ويدل على ذلك هنا قولان اخران **احدهما** ما حكي عن الشيخ المحقق صاحب المعالم بعد ما حكي عن والده قدس سره من التفصيل بين ما اذا كان ضد الضد واجبا فالضد منهي عنه لكونه من مقدمات الواجب اما عقلا كترك الشيء فانه مقدمة لفعل الضد او شرعا كالاشتغال بالصلوة المانع عن اداء الشهادة او اداء الدين او ازالة النجاسة عن المسجد بناء على حرمة قطعها في تلك الحالات بين ما اذا لم يكن كذلك كالاشتغال بقراءة القرآن المانعة عن اداء الشهادة فقال في الاول بالاقتضاء وفي الثاني بعدمه **وثانيهما** قول الشيخ البهائي ره وهو ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضد الخاص دون النهي عنه بمعنى ان الامر بالشيء يكون كالكلام فيهما وفي ليلهما نهارا وتكون **المقدمة الرابعة** في تمايز المسئلة **منها** حصول العصيان وعدمه **ومنها** حصول العقوبة وعدمه **ومنها** لزوم الاتمام في السفر لقوته الواجب **ومنها** الذم المعلول بعد المعصية وكل هذه فاسدة اما في مسئلة مقدمة الواجب فلما عرفتها واما في المهم فلان الثمرة المعروفة انما هي الغرض الباعث على تدوين هذه المسئلة بل والمسئلة الاصولية وهي بطلان العبادة الموسع في وقت الواجب المضيق والظاهر ان هذه الثمرة كانت مسلمة عند الاصحاب كما يظهر من تتبع كلماتهم في الفقه لا سيما مسئلة تقديم القضاء على الاداء فان عبارات الفريقين هنا ناطقة بتحقق هذه الثمرة وكانها مسلمة عندهم كما ان القائلين بالبطلان كالشيخين والسيدين والحلبيين والقاضي والحلي وكذا لي وجماعة من المتاخرين على ما حكي فرعوا بطلان العبادة على فورية القضاء ولا يصح التفريع الا على القول بالاقتضاء والقائلون بالتصحيح منعوا المبنى اي الفورية دون الاقتضاء او العكس ولم يعهد منهم اخبار الصحيح مع تسليم المقدمتين وابواب الفقه مشحونة من هذه الثمرة كما لا يخفى على الخبير وادعوا في الباب قول من قال بتضيق الاداء قبل القضاء وقت الصلوة قبل وقت الازالة واطن منهم العلامة حيث قال في محكي ذين القواعد بقضاء الصلوة مع المطالبة والحاصل ان ظاهر القوم قضاء العبادة عند المزاحم مع المضيق والاهم ومع ذلك كله ذهب ثلة من اجلاء الفقهاء والاصوليين الى صحتها منهم المحقق والشهيد الثانيان وهما اول من فتحا هذا الباب بما عرفت فتلاهم منهم سبط المحقق الكركي وصاحب الوافية وشارحها السيد الصدر وكاشف الغطاء وصاحب المناهج والفوائد والمعالم والجواهر والفصول وجملة من اخر منهم شريف العلماء وغيرهم من هذا الاصوليين الآن قول بعض هؤلاء بالصحة مبني على عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وهم الاكثر منهم صاحب المناهج قدس سره قال لا بد من ملاحظة النسبة بين دليلي الواجبين المضيق والموسع فان كانا بالعموم من وجه فالتخيير وان كانت بالعموم والخصوص فالتخصيص ومثل المحكي عن شريف العلماء قدس سره حيث سلك في المسئلة مسلكا اخر وهو اعمال قاعدة التعارض وتقديم القطعي على الظني ونحوه وقد سبق كلامه مع تزييفه وهذان الفاضلان ليسا ممكن في الثمرة في المقام بل هما ممكن للاقتضاء حتما لا بد لان منه بالصحة وكذا المحقق الثاني قدس سره فقد صرح في محكي جامع المقاصد بصحة العبادة بناء منه على عدم الاقتضاء منه وكذا المحقق الداماد وصاحب الوافية وشارحها فانهم ايضا ممكن للاقتضاء فهؤلاء انما صاروا الى الصحة لعدم ثبوت الثمرة اي الاقتضاء عندهم لا لانتفاء الثمرة فانحصر مدار الثمرة في كاشف الغطاء وتلامذته وبعض اتباعهم مع قولهم بالاقتضاء منعوا الثمرة وذهبوا الى صحة العبادة والمانعون انما حكموا بالصحة من طرق اخر منها منع الاقتضاء ومنها شيء اخر ستقف عليه ان شاء الله تعالى وكيف كان فالمتبع هو الدليل فعلى كل من الفريقين اقامة البرهان لان المسئلة عقلية والمثبت للثاني فيها سواء ان تضمنت القول بالاقتضاء في الوقت الموسع في الواجب الفوري سواء كان مضيقا مطلقا ام لا وكذا في غير الاهم عند المزاحمة مع الاهم او القول بالصحة لا جامعها اعرضنا بعضها من القواعد المقررة المسلمة ومخالفة جزء من الاصول المثبتة المتلقاة بالقبول عند اساطين الفنين **احدها** ما تقرر عندهم من ان النهي في العبادة يقتضي الفساد بخلاف المعاملة اما الثاني فبين الوجه لان الباعث للامر والمرجوحية الباعثة للنهي او لاستحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد في آن واحد **وثانيهما**

استحالة

في ان الامر بالشيء هل هو النهي عن ضده ام لا

استحالة الامر بفعلين في آن واحد مع الامر المضيق كيف بفعل الامر الموسع حتى يكون موجبا على فرض ترك المضيق عصيانا **وثالثها** ان الواجب اذا كان له مقدمة محرمة مضرة يقطع عنه الوجوب وترك المضيق مقدمة محرمة للموسع تكيف يكون باقيا على صفة الوجوب في زمان المضيق حتى يكون موجبا **ورابعها** انه يلزم اجتماع الامر والنهي في فعل الموسع لان تركه مقدمة للاشتغال بالمضيق فتركه واجب وفعله حراما مع كونه واجبا فعلا حراما **وخامسها** ذلك في ترك المضيق لان ترك الواجب حرام مع انه مقدمة للفعل واجب اخر وهو الموسع يكون واجبا فعلى القائل بالمقدمة التفصي عن جميع هذه القواعد التي يكفي بعضها في المنع فعلى القول بعد الاقتضاء يندفع جميع الاشكالات الا الاشكال الثاني وهو استحالة الامر بضدين في آن واحد لكنه لو اندفع اندفع ما عداه ايضا الا الاشكال الاخير كما عرفته فانه لا دافع له سواء سمينا الامر بالضدين والجمع بين النهي الغيري والامر النفسي امرا كما قلنا على فرض اندفاع الاشكالين من دفع الاشكال الاخير ايضا وقد التفت الى ذلك بعض المحققين وفصل في رده بما عرفت تذكرا لما ذكروه في توجيهها للامر بالضدين وتعلق الامر والنهي بشيء واحد في زمان واحد وحينئذ فتحصيل الكلام في هذا المقام في مقدمات مقدمة في الفرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط لا لانه لا باس بايرادها في امثال هذا المرام مع ان ايرادها استكمال التوضيح الحال في ما اضطربت فيه الاقوال وتغيرت فيه الاحوال **فنقول** مترجم العلامة في محكي بعض القواعد بان من كان عليه فجرا وخمسا وزكوة او شيء من الحقوق المالية لا يتجه صلوته في حد الوقت ان المحقق الثاني في شرحه بعد الغض مسلكا عليه بان سبب الغضاء ان كان هو النهي المتوجه اليها من الامر بالاداء فهو ممنوع لان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص واذا كان هو امتناع تعلق الامر بفعلين متضادين في آن واحد حيث كان الامر بالاداء مفروضا لم يكن بالصلوة مامورا فتفسد فيه **اولا** انه منوع من اساسه لما مر من ان الترتيب فيها واجبا كان او غيره فالترتيب مع وكذا الامر بالمضيق المضاد بين في الاهمية **وثانيا** بالحل وهو ان مآل المسئلة يرجع الى ان الامر بالشيء وجوبه هل هو وجوب عند او وجوب مقيد باحدهما على الاخر او مع ايقاعهما موردا لوجوب مقيد بالاخر عليه لا يقتضي استدعاء احدهما بالخاص وهو خروجه عن الطلوبية وهو ابطال دليل راى حتى يكون فاسدا وكما علينا مثل كلامه على طوله لانه النهر الاعظم الذي يمثل عنه العماد وبزدوي منه او يبذل الوشاء قال قدس سره في شرح قول العلامة في القواعد فلا يتجه صلوته في اول وقتها الخ لان الامر بالشيء على الفور يقتضي النهي عن ضده والنهي في العبادة يقتضي الفساد وكل من المقدمتين في الاصول وفي الاول كلام فان الذي يقتضيه الامر بالاداء النهي عنه هو في الضد العام الذي يتسبب اعمال الناظر المقتضي اما الضد الخاص كالصلوة مثلا فلا فان مثل الضد العام انما يقوم بالاضداد الخاصة فتكون الضد الخاص ليس منهيا عنه قلنا المطلوب في النهي هو الكف عن الشيء والكف عن الامر العام غير متوقف على شيء من الامور الخاصة بحيث يكون شيء منها متعلق النهي لامكان الكف عن الامر الكلي من حيث هو وليس الكف عن الامر بالكلي الا ايجاد الكلي بايجاد احد جزئياته ممنوع على ان التحقيق من ان الاصوليين انما الامر بالكلي ليس امرا بالشيء من حيث هو بل من حيث توقف عليها من باب المقدمة لان وجوبه نحو من وجوب المقدمة لا من نفس الامر فان قيل يمكن الاحتجاج بان اداء الدين مامور به على الفور فكل ما لم الا بترك العبادة الموسعة وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وما وجب تركه فعله منهي عنه فيثبت المطلوب قلنا في الاول وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بحث فانا نريد بذلك العموم ممنوع كان الواجب الموسع لم يدل دليل على ان تركه يكون مقدمة لواجب اخر مضيق وظاهر الاوامر الواردة بالاطلاق في جميع ذلك الا ما اخرجه دليل فانا نريد بما سميناه الواجب المطلق فهو حين الاتيان المشتغل فيه من قبيل ما كان فيه تراك الواجب هو المقدمة فان قيل وجوب القضاء على الفور بنا في وجوب الصلوة في اول الوقت الموسع لانه حين وجوب الصلوة اذا تحقق وجوب القضاء على الفور يلزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل وان لم يبق خروج الواجب عما يتسلط من صفة الوجوب الفوري قلنا لا نسلم لزوم تكليف ما لا يطاق اذ لا يمتنع ان يقول الشارع اوجبت عليك كل من الامرين اكن احدهما موسع والاخر مضيق فان خدمت المضيق فقد امتثلت وسقط عنك الاثم وان قدمت الموسع فقد امتثلت وامتثالك المخالفة في المقدم **والحاصل** ان الامر يرجع الى وجوب التقديم وكونه غير شرط في الصحة والامتثال مع اتفاقه في بعض الوقت فان بقي الوجوب بلزم ما سبق وان خرج لزم خروج الواجب عن صفة الوجوب مع انه لا دليل على الترجيح اذ هما واجبان مضيقان فقد تضاربا فلا بد من خروج احدهما عن صفة الوجوب لئلا يلزم الخلف ورد الدلائل الدال على خلافه مع تسليمه فلا دليل يقتضي خروج واحد بعينه من الصلوة في اخر الوقت وقضاء الحين المضيق فالحكم بصحة الصلوة في اخر الوقت ابدا باطل لانه يستلزم الترجيح بلا مرجح وكما تقدم ضربنا مثل بوم الخروج فان الترتيب فيها واجب ولو خالف لجزء من الواجب عن الواجب الذي في الذمة ربما يجزي لو كان واجبا مع ذلك الترتيب كما صناع اجزاء غير الواجب تماما بعمل الوجوب على المعذور

والثاني على تقدير واحد يخصص بناء على ما قدمناه فلو كان بوجوب شئ يقتضي ايجاب ما يتوقف عليه وان كان مقابلا واجبا لامتناع الاجزاء هنا وفي كل موضع شبهه وهذا من غوامض الحقيقة وهذا الاصل يبنى عليه كثير من المسائل فيجب التنبيه له ولا شك ان الحكم بعدم القضاء احوط وارجح للتقويض من الناهدين في اداء الحقوق الغوريه وان كان العفو هو القول بالقضاء انتهى وتوضيح ما افاده من الحمل ان الامر بضدين انما يحصل اذا كانا مطلقين اما اذا كانا مشروطين كل منهما بعدم الاتيان بالاخر فلا استحالة فيه بل الامر في الواجب المخير كذلك فان الامر بكل منهما مشروط بعدم الاخر فاذا جاز ذلك في الامرين جاز ايضا في احدهما خاصة ضرورة ارتفاع المنافاة بين الامرين بالاشراط اذا كان في كليهما او في احدهما **فان قلت** اذا كان احدهما مطلقا فاطلاقه مانع عن الامر بالاخر ولو مشروطا فيسقط المقام بالواجب المخير لسبق مخرج **قلت** نعم لو كان الامر بالشئ مقتضيا للنهي عن الضد فان مقتضاه اطلاق امر احدهما النهي عن الاخر فلا يجوز الامر به مطلقا ولو مشروطا اما لو قلنا بعدم الاقتضاء فاطلاق احدهما يمنع الامر بالاخر على تقدير عدم الاول لكن عدم الامر بالضدين كما يرتفع بالاشتراط منهما كذلك يرتفع بتشريط احدهما **فان قلت** ان الواجب المخير مشروط بارادة ترك الاخر فاذا اراد ترك احدهما لم يتوجه امر بل يتوجه امر الاخر فكان سبيل الى ذلك في المقام لان ارادة ترك المضيق لا يجب سببا لعدم امر حتى يتم الامر بالموسع **قلت** هذا خطأ بين كان المكلف لو اتى باحدهما فرضي المخير مع المعصية عن الاخر لكان مجزيا فلو كان الامر به مشروطا بارادة ترك الاخر لم يتحقق ضرورة انتفاء انتفاء الشرط وهو الارادة انتفاء المشروط الذي هو الامر بل الشرط في الحقيقة كل فرد من افراد الواجب هو عدم الاخر او ارادته **فان قلت** الواجب المشروط لا يجب قبل الشرط فاذا كان ترك احدهما شرطا لوجوب الاخر فكيف يتصف بالوجوب مقارنا للترك قبل تحققه **قلت** الشرط هو تقدير الترك لا نفس الترك وهو الفارق بين الواجب المشروط وبين ما نحن فيه فان الوجوب لكان مشروطا بوجود شئ فهذا هو الواجب المشروط الذي يتوقف وجوبه على وجود الشرط فكيف يتصف بالوجوب قبله وهو مقارنا اما لو كان مشروطا بتقديره لا بتحققه ووجوده فهذا يتصف بالوجوب قبل وجوده لان الشرط هو تقدير الوجود لا نفسه والتقدير يحقق قبل وجوده فلا مانع من تحقق الوجوب قبل تحققه وهذا يسمى بالواجب المعلق فيقسم الواجب الى المشروط والمطلق ويسمى بالواجب المعلق نظرا الى ترتب الوجوب على تقدير عدم الاخر وبعدم تقييده بالواجب المشروط بالشرط المتأخر والكل واحد ط ٠٠ نصحح الامر بالضدين بوجه من الوجوه فنقول ان واحد مع كون احدهما مضيقا اما هما وبعد صحة الوجه المصحح حاشت ونقول الكلام ان الامر بالضدين بحيث ان واحدا على بعض الوجوه امرا جائز ومجرد كون احدهما مضيقا او اهما غير فاض بالامتناع غاية الامر يترتب الاثم على تركه اما فمنشأ التوسع الناشي عن عدم الامر به فلان اطلاق الامر به لا يختص به بعد امكان الجمع بين الامر به والامر بالمضيق عقلا على الوجه المذكور وانت اذا احطت بحقيقة هذا التحقيق عرفت اندفاع جميع المحاذير العقلية المذكورة على القول بالاقتضاء ايضا **اما الاول** فلان النهي انما يقتضي فساد العبادة اذا كان ما اضافه من متعلق الامر بها والوجه الصحيح لتعلق الامر بالضدين ان واحد بنحو يتعلق الامر والنهي به على الوجه المذكور فاذا كان الامر بالشئ مشروطا بترك الاخر وعدم الاتيان به لم يجتمع النهي مع الامر بالمضيق لان الفرع لا يزيد على الاصل فكما يجتمع مع الامر بالضد فكذلك يجتمع مع النهي المتولد عنه وبهذا يندفع النهي الغيري عن المضيق كما يندفع النهي النفسي بتقدير صحة تعلق الامر بالعبادة اذ ليس هنا الا امر والنهي وهما من دون ملاحظة الترتيب بينهما لا يجتمعان وجها لا تقديرا ولا ترتيب فيه فلا بأس من ارتفاع الامر مع قرينة ثبوت النهي بخلاف النهي الغيري المتولد من الامر بالضد فانه امر وتلك امر بضده ونحن منه من باب المقدمة فاذا رفعنا المنافاة بين الامرين بملاحظة الترتيب في التعلق على النحو المذكور ارتفع التنافي بين النهي المتولد من الامر وبين الامر بالضد ايضا وهذا توضيح ما قال بعض المحققين من الفرق بين النهي الغيري والنفسي وقال هو في بيان ان عدم اجتماع الامر والنهي انما كان لتنافي الوجهين والمرجوحية فهذا لا يأتي في النهي الغيري لانه لا يكشف عن المرجوحية الذاتية بل الاضافية الملحوظة بالقياس الى الاخر والمرجوحية الاضافية ثابتة في كل واجب اذ ما من واجب تركه بالقياس الى واجب اخر راجح وافضل مرجوح والنهي الغيري يجامع المرجوحية الاضافية فالنهي المتعلق بالصلوة مثلا لاجل المزاحمة مع الازالة انما يكشف عن كونها مرجوحة بالاضافة الى الازالة وهي لا تنافي رجحانها في ذاتها بمعنى رجحان فعلها على تركها فالنهي المنبعث يكشف عن مرجوحية الفعل بالقياس الى الترك لا بالقياس الى الغير بخلاف النهي الغيري فان المستكشف منه انما هو المرجوحية بالقياس الى الغير لا الترك وما اشبه هذا بما قالوه من ان كراهة العبادة بالمرجوحية الاضافية اي بالقياس الى فرد اخر منها وان كان المنافاة بينهما انما هو بحسب الوجود لا يجتمعان في محل واحد فهو ايضا غير وارد لاختلافهما في الاطلاق بعد تقييد الامر بالاول لا بوجود النهي فيرد هو حال التقييد بالمعصية وترك الاهم اذ الامر لو سرح بذلك بان يقول ان عصيت شيئا بترك الاهم وائت بالاخر فان

لما کان مما ضاقت کما صرح ببعض العبارة فی الواجب وواقفه کاشف الغطاء الا اشار غیر العبارة فقال ای تمانع من ان یقول الآمر اطع اذا عزمت علی معصیتی فعل کذا فجعل شرط الامر بالموسع العزم علی معصیته المضیق لا نفس المعصیة ولو سالنا التغییر سالنا فی غیر المضیق المثانی وصاحب الواجب اذا کان احسن اذا العزم علی المعصیة لا یجدی فی تصحیح الامر المستدرک مساواة نقدیر العزم وتقدیره فی امتناع الامر بالموسع مع المضیق اذ مع العزم علی المعصیة مامور بها بالمضیق ومع لا یصح الامر بالموسع وانما یتعلق الامر به علی تقدیر لا یشتمل ضده الامر بالمضیق وهو تقدیر نفس المعصیة لا تقدیر عزمها فانی کشف الغطاء فاسدا وصولنا الی ما ذکرنا من اشتراط الامر بالموسع بمعصیة المضیق وهذا هو المراد والمرجع التفسیر بالعزم هو ان العازم للشیء محقق لمقدماته عند حاصل الامر بالموسع بزعمه منوعه واما الاشکال الثالث وهو ارتفاع الوجوب مع انحصار المقدمة فی الحرام فلان الحال انما هو الطلب المطلق لا الطلب المطلق ان سقوط الطلب عند الانحصار فی الحرام انما هو لکونه تکلیفا بما لا یطاق وانما یلزم التکلیف بما لا یطاق اذا کان مطلوبا علی تقدیر المعصیة وعزمها انما علی تقدیرها فلا ولذا قال بعض الافاضل من المؤمنین بهذا الاصل ای الوجوب المشروط بالمعصیة بعینها الوجوب مع انحصار الاتیان فی المعصیة او التخییر فی الفضیلة وفیما کل العلماء حیث یقولون بالفساد وهو منظور فیه لا یوجد بهذا الوجه الاشکال الذی نقلنا انفا عن مشایخ ونوضحه ان الامر بالموسع مع الانحصار علی تقدیر المعصیة بالاعم اذ من الاتیان منه مطلقا واطلاق الامر بالموسع لا یخصص فاذا العبرة التکلیف بهذا التقدیر بشیء اختیاری وعلم من حاله انه یعصی ونوضحه ایضا ان الاثر المترتب علی العلل العزم وعزم مقدمته وتقریب توضیحه ان ارتفاع الامر عند انحصار المقدمة فی الحرام انما هو لزوم التکلیف بما لا یطاق وهو علی الوجه المذکور غیر لازم اذ لا تنافی بین الامر بالشیء علی تقدیر شیء والنهی عن ذلک الشیء مطلقا او علی تقدیر فاذا لحق الثانی بعد تصحیح الصلوة مع الاشتغال بالدین امر من هو امین الخصمان وهو کذلک فلا یبقی لاهل البیت المساعدة الی الزمزمة دون نهوض وخوض فی حمله واما الاشکال الرابع فقد ظهر انه فاسد بما ذکر فی الاشکال الثالث واما الاشکال الخامس فهو غیر لازم ایضا کما صرح به بعض المحققین بان نرک المضیق مقدمة مطلقا وجوبیة حتی انه شرط لوجوب الموسع وان کان مقدمة لوجوده ایضا ومقدمة الوجوب غیر واجبة مطلقا بالاتفاق ولانها فی کونها شرط اللوجوب متاخرة عنه لان الشرط المتاخر جائز فی الشرع فاذا جاز ذلک وقلنا بما هو المقرر عندهم من عدم وجوب شرائط الوجوب وان کانت مقدمة للوجوب لزم القول بتعلق الامر الموسع قبل زمانه الا زمن وقوع شرائط الوجوب المقدمی المتاخر وانت تعلم ان هذا الکلام من مثلهم من الغرائب وفی شائبة المثل ان الجواد قد یکبو وقد کان شرائط الوجوب انما لا یتصف بالوجوب اذا کانت سابقة علیه وهو محط انظار القوم فی الحکم بعدم وجوب مقدمته الوجوب مطلقا ولو کانت مقدمة للوجود وهو الذی یقضی به بداهة العقل لاستحالة وجود المعلول قبل العلة والوجوب المقدمی معلول لوجوبه بها فتقبل وجوبه کیف یجب مقدمته واما اذا کانت متاخرة عن الوجوب فتخلف الشرط المتاخر باحد الوجوه المذکورة فی غیر لا یحصل من القول بوجوبها انفا وان کانت متاخرة فی العبرة بحیث ان الدلیل الدال بعد الوجوب وهو لزوم تقدم المعلول علی العلة وعدمه وهو کما تری کما بان فی الشرط المتاخر ضرورة فرض تحقق وجوب الواجب الذی هو مقدمة الوجوب المقدمة قبل وجوبها فکیف یتخلف المعلول عن العلة فکما ان الوجوب فی صورة التقدم یستلزم تقدم المعلول علی العلة فکذا عدم الوجوب فی صورة التاخر مع کونه مقدمة للوجود یستلزم تخلف المعلول عن العلة وکلاهما فی الاستحالة بمکان واحد فتحقق ما افاده السید المقدس قدس سره بعد الاستدلال علی صحة الموسع بما شاء الله من ان سنشعر علیا علیه بغرب من الاشکال الخامس وهو ان فعل الموسع موقوف علی الاذن من المضیق فیجتمع فیه الوجوب والحرمة فقال ان هذا الاشکال لا یاسلم الا بانکار وجوب المقدمة وبضرورة اجماع الامة والنص وهو فی غایة السداد والجودة فان قلت الاشکال الرابع والخامس متغایران بل متضادان وهو لزوم اجتماع الامر والنهی فی الموسع تارة وفی المضیق اخری فکیف ارتفع فی الموسع الوجه المفرد وکابر یرتفع فی طرف المضیق قلت الفرق بینهما واضح فان الاشکال وان کان واحدا بالذات الا ان الامر فی الموسع نفسی والنهی غیری ومآله الی وجوب ترک مقدمة للمضیق ووجوب فعل لکونه مبادیا مامورا بها وکما منافاة بین وجوب ترک الشیء مقدمة لشیء ووجوب فعله علی تقدیر عدم الاتیان بذی المقدمة واما المضیق فهو علی عکس الموسع لان وجوبه غیری وحرمته نفسی وحرمة الشیء نفسا لا یجامع وجوب فعله مطلقا ولو مقدمة لشیء اخر لیس هناک تقدیر معتبر للامر بحیث یرتفع المنافاة بینه وبین النهی فالوجه المصحح للاجتماع مختص بالنهی الغیری واما النفسی فلا یتصور فی العکس فافهم واغتنم واجعله من هذا ثم ان کلامنا مع المحقق المذکور ومبنی علی المامشار الیه فی جواب

الشرط

الشرط المتاخر والا فالبحث فيه عام ومعه ان الكلام هنا طويل واسع لان المسائل التي نحن فيها من الشرط المتاخر مثل وجوب الغسل
للمستحاضة الليل مع انه مشروط بالفجر ووجوب الزكوة في اول الشهر الثاني عشر مع انه مشروط ببقاء النصاب الى آخره وصحة صوم
المستحاضة نهار مع كونها مشروطا بغسل الليل لانه وجوب الصوم على المرئ مع كونه مشروطا بعدم حيضها في آخر النهار وصحة
الفضولي مع اشتراطه بلحوق الاجازة وغير ذلك مما ظاهر كون المتاخر شرطا لاكونه الشرط متاخرا بحيث يحصل له العقل كلما مثل
بما اشرنا الى شرحه منها في مقدمة الواجب حيث ما لا يتصور فيه قبل بكون الشرط ح هو نفس العقد براءة عن كون العقل
او التكليف بحيث يعقبه الشرط فيكون الشرط مقارنا ايضا فتلخص مما ذكرنا ان نحصل الوسع مع المزاحم مع للضيق احد امرين
اما نفي وجوب المقدمة او بجوز اجتماع الامر والنهي واحدهما يكفي في تصحيح العقد وانما الفرق بينهما في مسئلة الاعزاف
كالاول حيث يحتمل ايضا دون الثاني لان اجتماع الامر والنهي فيها امر محال غير مبني على مسئلة اجتماع الامر والنهي فائدة ما مر وري
ذلك قال بعضهم كما عن كاشف الغطاء بصحة العقد فساد الوضوء من الاباحة للضرر في اختاره بعض الاعاظم في تصحيح
شريكها على الوجوب المقدمي الترتبي بديهي الفساد كما سبق مفصلا في مقدمة الواجب ثم هنا كلام اخر اوردناه هناك
ايضا ان تم صغرى المسئلتين وهو ان المكلف لما كان عازما وبانيا على الاتيان بالمقدمة المفروضة لم يتعلق بها الوجوب المقدمي
وكذا كل مقدمة يكون الداعي الى فعلها موجودا في المكلف من قبل نفسه اذ الامر بهذه المقدمة لا فائدة فيه بل الامر كذلك في النوا
النفسية التي داعيها موجود قبل الامر فان الامر بها لغو لا فائدة التكليف لكنه غير تام اذ الوجوب الشبعي الاجمالي لازم عقلي
بوجوب ذي المقدمة فهو امر يحيث كا تبع للامر المتعلق نفسه والذي يلاحظ فيه فائدة التكليف هو البعث على الفعل هو الوجوب
الاصلي الناشئ من خطاب نفسي كقولنا صل وامثاله هذا هو الذي يمكن القول بعدم فائدة مع وجود الداعي قبل الامر واما
الوجوب الشبعي المعلول فلا يغني عن وجوب بها فكيف ينفي الوجوب المقدمي المقدمة المفروضة هنا مسئلة اخرى في الوجوب
المقدمي عن ذلك العقد سكوته صاحب المعالم بان الغرض له في الادلة وسبق الاشارة اليه في مقدمة الواجب هو ان نقع ح
الى بطلان الاصل عن الانقضاء دون الفرع هذا حال الجواب الحلي عن الاشكالات المذكورة واما النقض بالمضيقين فليس له وجه
ظاهر كما تراه اذا الامر بها على الخيرين فلم يقل بكلا بقول باحد واما اذا الامر بها على وجه التخيير فلا مسئلة بالمقام لان وجوب
الضدين على سبيل التخيير مما لا قائل به واما الكلام في اجتماع وجوب احدهما عينا مع الامر الاخر فهذا النقض بظاهره غير واضح
ولعل نظره الى التقريب الذي بيناه فراجع وقائل ان نقض النقض بمناسك المرة واحد وجوابه ان لا بدل على فساد المرة
بناء على الاقتضاء لانتزاعه منه ومن ثم النهي وهو الاقتضاء اذ على القول بعدمه قد عرفت انه لا اشكال في صحته الموسع مطلقا
حتى اشكال اجتماع الامر والنهي لان المضيق لا تزيد على كونه من اتم الضد مقدمة لفعل الاخر في بكره لا يرد عليه النقض اصلا
كما لا يخفى والحاصل ان النقض المذكور انما يتم لمن قال بصحة الموسع على القول بالاقتضاء لا نزاع فلان يدل على عدمها الاقتضاء
اولى من ان يدل عليها على القول بالاقتضاء والكلام في صحتها لا في صحة المبنى وهنا نقض اخر النقض به كاشف الغطاء وهو
ان العقلا حكموا بعذر الجاهل بالمسئلة في الجهر والاخفات والقصر والاتمام وهو كما يتم الاباء التزام صحتها الامر بالشاق على
فرض المعصية وهو اقوى من الاشكال في صحة الموسع لما عرفت ان الحكم المسئلة هناك يحمل الى ادلة شرط وجوب هذا وجوب هذا
وتقديم هذا على هذا وهنا ليس الا امر واحد فانكان متعلقا بالاخفات فكيف يعاقب على عدم الجهر مع القصر ومن ذلك يظهر ان
اجراء الجواب الحلي المذكور في كلام المحقق الثاني الذي اعترضنا بصحته في جاهل المسئلتين خطاء بين اذ كما ربطل بزاما كما لا يخفى على
متدرب بما تقدم فلا بد من توجيه اخر وقد ذكرنا في محله وجوه اقربها ما التزمنا منها مع العقاب على الجاهل ولو مع القصر ان
القليل القطعي عليه معفو والظني المستفاد من ظاهر العلماء غير معتبر وليس هذا من التصويب الباطل المحال عقلا اذ هو ان
يكون العلم والجهل مؤثرين في تغير الحكم الواقعي عما هو عليه في الواقع فانه محال لما فيه من الدور والبين والحكم بعذر الجاهل في المسئلتين
ونحوها وتكليفا غير مبني عليه بل على كونهما معذرين للحكم الواقعي بان يكون للواقع في نفسه مع قطع النظر عن العلم والجهل حكم واقعي
ويكون الجهل به معذرا له كما يقول السيد المرتضى قده في جواب بعض المسائل ان الحكم الشرعي يتغير بالصفات والجهل
والعلم والجهل من الصفات المغيرة ومنها منع كون الاخفات في حال الجهل بجزئيا بل مسقطا عن الواجب هو وان كان مخالفا للظاهر
الادلة الا ان الظاهر يترك اذا عارضه دليل العقل فقد تلخص من جميع ما ذكرنا ان صحة الموسع مع مزاحمه المضيق يجوز عقلا بامكان
احد امرين اما منع كون نهي الضد مقدمة منه واما تجويز اجتماع الامر والنهي والا فلا وان منع على الجاهل بالمسئلتين جبرا وكن عالما

فى ان الامر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده امر لا

على بلد من البشم بوجوه اخرى فانت من كاشف الغطاء من الاستدلال على بعضه الوسيع بورود مثلها فى الشرع كالجاهل بالجمعة والقصر والاتمام فيما لا يليق بما نحن فيه من المسائل بخلاف ما استدل به للضد الثانى من مسائل الغرة فانه رفع به عن قلبه تدبر جيدا فانه المقام من مزال الاقدام والعلم عند الملك العلام وانما مهدنا المقدمات فلنشرع فى ادلة الاقوال فنقول **حجة القول بعدم الاقتضاء** للضد العام وجوه **الاول** ما هو مبنى على اصول الاشاعرة من جواز التكليف بما لا يطاق فى بعض الامر بالفعل والنزك معا وح فلا بد لنا الامر بالفعل على عدم الامر بالنزك فضلا عن النهى عنه وهو منوع فساده يغنى عن التعرض لبيانه ونقده **الثانى** ما نسب الى الظاهر بعض العلامة فى التهذيب والنهاية وصرح به الحاجبى فى المختصر شرحه وحواشيه الطلب ايجابا او ندبا فرع الالتفات الى المطلوبية كما مناع تعلقه بالامر المعقول عنه الغير المشعور به والامر بالفعل لا يلزم الالتفات الى النزك بل الغالب الشاهد بالوجدان فى حال الامر بن عدم الالتفات الى ضد المامور به رعاما وخاصا فكيف يكون الامر بالشئ ناهيا عن نزك المامور به قال الحاجبى على ما حكى عنه انه لو كان الامر نهيا عن الضد او تضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب النهى ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنها انتهى وهو وان لم يكن ظاهرا فى الضد العام بمعنى النزك الا انه يجرى فيه ايضا كذلك واجيب عنه بوجوه احدها ما ذكره هو سيد كلامه المذكور وبنحو ما اعترض عليه بانا لو اردنا الضد العام وبتعقله حاصل الامر لو كان ذاهلا عنه لم يطلبه قلنا واجيب بان طلبه فى المستقبل ولو سلم فالكف داخل وقال المحشى فى توضيح الاعتراض والجواب عنه بانا نريد بالضد هو الضد العام كالاستدامة والجلوس بازاء هو القيام فنقول الاول لا نسلم تعقل حاصل ضرورة ان المامور لو كان على الفعل وغلبة الهوى بحيث لا يلتفت الى النهى اصلا فانه يطلبه اذا علم انه مطيع بفعله لا يريد تركه بل ربما يلزم تعقل هذا الجواب انه يطلب منه الفعل فى المستقبل فلا يمنع الالتباس به فى الحال فيطلب عنه ان يوجده فى ثانى الحال ولو سلم فالكف واضح يعلم بالشاهد فلا حاجة فى العلم به الى العلم بتعقل الضد دائما بل يلزم التهى عن الكف وذلك واضح ولا نزاع لنا فيه فلا يصلح مورد للنزاع والاخذ انتهى وحاصل الاعتراض على ما قرره الشارح ان لو جعلنا الامر بالمامور به مما يحسن اذا كان مطلبا بعد المامور به اذ لو كان مطلبا به كان طلبه محصلا للحاصل فلا يجوز بكون الامر مطلبا الى الضد بكون الغرض من الامر بالشئ ما كان مطلبا به وهو فعل الشئ والمامور به حاصل الجواب بجملة بوجهين **احدهما** اختيار سند الامر فى حال التلبس بالمامور به ومنع امتناع توجه الامر اليه ح لان المطلوب من الامر هو اتيان المامور به فى الحال لا فى الحال لكن الالتفات الى الضد غير حاصل فيتم الاستدلال المزبور **وثانيهما** اختيار سند الامر فى حال التلبس بالضد ولكن الالتفات اليه فى وقت الامر لا يستلزم الالتفات اليه فى وقت المامور به فالكلام فيما هو المامور به فعلا او فى ضد فعلا الاول ممنوع والثانى مسلم لكن لا نسلم ان الغرض من الامر بالشئ ما كان مطلبا به بعد المامور به بل الغرض منه ما كان مطلبا به بعد فعل الضد الذى هو المامور به حاصل الجواب بوجهين احدهما اختيار سند الامر فى حال التلبس بالمامور به ومنع امتناع توجه الامر اليه ح لان المطلوب من الامر هو اتيان المامور به فى الحال لا فى الحال لكن الالتفات الى الضد غير حاصل فيتم الاستدلال المزبور **وثانيهما** اختيار سند الامر فى حال التلبس بالضد ولكن الالتفات اليه فى وقت الامر لا يستلزم الالتفات اليه فى وقت المامور به فالكلام فيما هو المامور به فعلا او فى ضد فعلا الاول ممنوع والثانى مسلم لكن لا نسلم ان الغرض من الامر بالشئ ما كان مطلبا به بعد المامور به بل الغرض منه ما كان مطلبا به بعد فعل الضد الذى هو المامور به حاصل الجواب بوجهين **احدهما**

الامر والنفي الى الترك لكان كارها له وناهيا عنه وهو لا يحتاج الى الالتفات الفعلي على نحو وجوب المقدمة كما سبق وهو بديهي
بضرورة الوجدان وهو كالنهي الفعلي تجاه ارادة الضرب وسائر الاحكام وفيه اشارة الى بعض ادلة المستدل والتزام بما لا يضر وكما ينفي
ان قد عرفت ان النهي المتنازع فيه هو النهي الفعلي وهو طلب الترك المستكشف بالقول وقد اعترف بكذا النهي الفعلي وهو النهي الذي
ليس من النهي التي محل ضرورة ان النهي من سنخ الكلام وهو طلب الترك بالقول وليس هنا طلب فعلا ولو فلنا بعدم توقف مسمى النهي
على الفعل بل ويكفي مطلق القول الكاشف ولو كان المراد دعوى ان النهي الشائع بالمعنى المذكور هو حكم يترتب عليه ذاك الذم
والذم والثواب والعقاب كما يرشد اليه في محل نظر الى استحقاق العبد التارك للانقاذ ولمولاه المولى من الغرض بنفسه ولو لم يهتم به المولى
فمع بنائها على اصولنا العدلية واهل الطبيعي والتقبيح فلا يهضم مجه على الاشاعرة غير مجد بترق المقام اذ لا حكم لهذا النهي مع قطع
النظر عن الامر المتعلق بالواجب لو كان صريحا بان يقول الامر افعل فكما لا ترك المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب كذلك لا شيء آخر
من احكام النهي فليس هنا نهي حقيقي ولا ما هو في حكمه والذي يقتضيه المحقق انه على القول بمغايرة الطلب للارادة فالحق مع المشهور
فان الامر بالفعل لا يكشف الا عن انشاء واحد قائم بنفس الامر وليس انشاء ان مستقلان قائمان بنفسه احدهما متعلق بالفعل
بمعنى ايراده والاخر بالترك بمعنى بغيه وهذا واضح عند من راجع الوجدان واما على القول بالاتحاد فالحق مع المشهور فان مبغوضية
الترك على القول المذكور هي المبغوضية المستكشفة بالقول كما ان معنى الامر هي المحبوبية المستكشفة به اذ ليس وراء اللفظ على
القول المذكور الا محبوبية والمبغوضية ومن الواضح ان الامر الدال على محبوبية الفعل دال على مبغوضية الترك ايضا فالامر بشيء
يكون نهيا عن ضده ايضا ثم قد يقال انه يعتبر في صدق فرعية استكشاف بصيغة لا تفعل ونحوها من صيغ النهي وحينئذ لم يستكشف
المبغوضية بصيغة فلا يبقى عندنا ما يدل على ترتب المذكور على المشهور خارجه عن المسئلة العقلية التي نازع القوم فيها
فان قلت على القول بان الطلب غير الارادة لا يعقل النهي الفعلي لان الارادة الفعلية منتفية البتة مع ذهول الامر
وغفلته عن الترك فلا وجود لها البتة فضلا عن كيف يكون اللفظ الاعلى بالالتزام فما لها حال الطلب بناء على المغايرة قلت
اولا ان السؤال مبني على الفرق بين الارادة والحب والبغض وفيه بحث بل المحقق الذي عليه المتكلمون ان مآلها الى شيء واحد
هو العلم والاعتقاد بالنفع والمصلحة فاذا يكون لفظ الامر الاعلى بشبهين محبوبية الفعل ومبغوضية الترك وثانيا ان الفرق
بين الارادة والطلب التقتضا المغايرة لهما واضح فان المدار في تحقق الارادة وسائر الكيفيات النفسانية كالعلم والعزم والحب والبغض
والشوق على تقرر حقايقها في خزانة القلب فقد تكون موجودة في ضمير الانسان ولا يشعر بها الا بعد الالتفات فكون الالتفات
شرطا للعلم بجملتها لا شرطا لاصل التحقق وكذلك الطلب على مقالة الاشاعرة فانه انشاء نفساني يفعل بالقلب فلا يتصور
صدورها الا بعد الالتفات الى المطلوب هذا فيمكن تقريب الدليل المذكور بوجه آخر من غير حاجة الى توسيط مقدمة الفعل
وتوقف النهي على الالتفات بناء على مغايرة الطلب للارادة كما هو مذهب المستدل اذ لا يلزم من الالتفات الى ترك المامور به وجود
انشاء آخر متعلق به كما هو واضح فالدليل المذكور على ذلك المبنى تام لا اجواب له الثالث انه على تقدير عدم الاقتضاء لما ما
بيناه يستفاد من كلام علم الهدى في الذريعة حيث قال على ما حكي عنه ان الذي يقتضيه الامر كون فاعله مريدا للمامور به دون
ليس من الواجبات بكون الترك كما في النوافل وقد استفيد من كلامه ان عزمه من العبادة مقتضاه الواجب بالمستدل على عدم
الدلالة للنهي عن الترك وتقريب الاستدلال بوجهين احدهما ان ترك الواجب لو كان حراما لكان ترك المندوب بانه مكروها
والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم والثاني انا نجد بالشيء لو كان مقتضيا للنهي عن تركه لكان واجبا بانه مقتضيا للنهي
عن تركه ثم بها والتالي باطل فالمقدم مثله ولا يخفى ما فيهما من الوهن اما الاول فلان بطلان التالي وان كان مسلما الان
الملازمة ممنوعة فان وجوب الشيء يكشف عن مقتضى الذات به في الترك كما يكشفه عن مصلحة الفعل والاستحباب لا يكشف عن ذلك
فيه والمكروه ما اشتمل على المفسدة فالامر الوجوبي يدل على حزازة الترك كما يدل الامر الندبي على كراهته واما الثاني فلان
مسلمة الان بطلان التالي ممنوع كان الامر بشيء ندبا يقتضي بانه النهي عن الترك نشرحها الان ذلك ليس من الكراهة الشرعية
المصطلح حجة القول بالعينية ان النهي بانه عن طلب ترك متعلقه فاذا تعلق بالترك يكون المطلوب ترك الترك وهو عين
الفعل لكون الفعل والترك نقيضين وكل منهما رفع الاخر فطلب كل منهما طلب لترك الاخر وانت ذهبت الى القول بالعينية غير
واحد من افاضل المتاخرين وقد تردد بعض اعاظم العلامة ومنهم الشهيد الثاني فهما فالا بان طلب الترك كنفس النهي عن الشيء
وبالعكس مع انهما مستلزمان لانتفاء شيء واضح ان اراد وجود شيء منهما متعلقا بالضد وان اراد وان متعلق الامر هو الضد في

في بيان حجة القائلين بالعينية

فی ان الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضدّه ام لا

علیه عنوان احدهما الحرکة مثلا والاخر عدم عدم السکون وعدم الحرکة فهو مسلم لکن لا یصیر ذلک سببا لکون الامر بالشیء عین النهی عن الترک او غیر النهی عن الضد علی انه لو سلمنا وجود هذی فعلا من الترک او عدم الحرکة کان القول بالعینیه ایضا باطلا لانا نعقل مفهوما ان متغایران فکیف یکون احدهما عین الاخر وقصارا ما فی الباب ان یکون متعلق الامر مصداقا لمفهوم من متغایرین احدهما الفعل والاخر ترکه کالوامر بکتابة زید مصداقا لها والمضاحک الا ان الامر بالکتابة لیس عین الامر بالضاحک لا مفهوما ولا مصداقا وانما هو امر بشیء یصدق علیه المضاحک وبینهما بون بعید کما لا یخفی والحاصل انا ان اردنا بالعینیه اتحادهما فی المفهوم فهو واضح الفساد فان مفهوم کل من الفعل وترک الترک مغایر للاخر والظاهر ان القائل بالعینیه ایضا لا یقول بذلک وان اردنا بها اتحادهما بحسب المصداق فیرد علیه اولا ان الترک امر عدمی لا مصداق له فی الخارج فکیف یتحد مع الشیء الموجود فی الوجود وثانیا ان مجرد الاتحاد لا یکفی فی ان یکون الامر بالشیء عین النهی عن ضده بل لا بد فیه اذا من اثبات طلبین احدهما بالفعل والاخر بالترک والا فغایة الامر انه لو کان هناک نهی عن الترک بعد الامر صح ان یقال ان متعلق الطلبین متحد فان فی شیء واحد فهذا لا یدل علی ان نفس ما هو متعلق احدهما عین الاخر وقد نا فی الاقتضاء وذکرنا ادلة ان یعرف بذلک ولکن یرد علی ان مفاد الامر لیس الا طلب احد متعلق بالفعل فانه الطلب الاخر المتعلق بترک الترک حتی یکونان عینین تحقیق المقام فی ان الطلب المتعلق بالشیء هل هو عین الطلب المتعلق بترک الترک او غیره

لا یخفی ان ما هو الوجوب مرکب من امرین احدهما طلب الفعل الثانی المنع من الترک فالدال علی الوجوب دال علی النهی عن الترک بالتضمن وذلک واضح وادلة علیه فی نحو اشیاء ان المنع من الترک لیس داخلا فی حقیقة الوجوب لان حقیقة الوجوب هو الطلب الجازم والمنع من الترک لازم لذلک الوجود وما یظهر ان من ظاهر یفهم للوجوب بطلب الفعل مع المنع من الترک نفهم بفطرته بالرغم ودونا الحد واجاب عنه بعض المحققین بان الوجوب وان کان امرا بسیطا وهو بنفسه خاصة من الطلب الا انه عند الاخطار العقل یحلل الی امرین احدهما طلب الفعل المشترک بین الوجوب والندب والثانی المنع من الترک الذی هو المایز بین الوجوب والندب فدلالة الامر بالشیء علی المنع من الترک الذی هو احد جزئی الوجوب لا لانه تضمنیه عند التحلیل وهو لا ینافی البساطة قبل الاخطار اذ لا یعتبر فی الدلیل التضمنی الترکب الخارجی بل یکفی فیها الترکب الذهنی عند التحلیل وذلک کما یقال لفظ الانسان یدل علی کل من الحیوان الناطق بالتضمن مع انه بسیط مفهوما فلیس ذلک الا لانحلاله عند العقل الیهما ودلالة الامر علی المنع من الترک من هذا القبیل فلا بأس بکونه معناه مرکبا خاصة من الطلب بوجه ما قبل من ان البساطة فیها لجنس وفصل غیر معقول وانما هو فی المدلیل الذی لیس لها فصل خارجی کالوجود وما شابهه مما لا ینقسم الی نوعین مختلفین فی الماهیة کان ما یدل علیها ان هنا عین ما یدل علی الاشتراک فلیس تمیز الوجوب عن الاستحباب ونحوهما امرا خارجا عن حقیقة الطلب بل الطلب مرتبتین بل مراتب واولی مرتبة هی ارادة الفعل ومحبوبیته من دون ان یکون ملزما ولا مذمما فاذا بلغ مرتبة الحتم والالزام تسمی وجوبا ویلزم الذم والمنع من الترک فالمنع منه لیس جزء لمعناه بل هو لازم خارجی له وهذا مطرد فی کل مشکک یکون التمایز بین افراده بالشدة والضعف کالبیاض المنقسم الی شدید مقرون للبصر وضعیف غیر مقرون له فکما ان تقرن البصر لیس جزء لفرد الشدید بل هو لازم له فکذلک المنع عن الترک وما زعمه الغیر من ان البسیط قبل التحلیل مرکب بعده فهو مرکب ذهنی خارجی حتی یدل الامر علیه تفصیلا کالدال مثلا فهو بعید عن التحقیق اما اولا فلما عرفت من ان تمیز الوجوب عن الاستحباب لیس بامر خارج عن حقیقة الطلب والمنع من الترک خارج عنه ولو زعم انه ینتزع من سنخ الطلب فنقول ثبتا اخر فقد انه الطلب متعلق بالترک ومدلولا الامر هو الطلب المتعلق بالفعل والکلام فی ان الطلب المتعلق بالفعل هو مرکب من المنع عن الترک ام لا ومعلوم ان طلب الفعل ولو بلغ مرتبة الحتم لیس مرکبا من المنع عن الترک کیف ولو کان مرکبا منه لکان اللفظ الموضوع فی معناه طلبان مستقلان متعلق کل منهما شیء وهذه الدعوی غیر ما یتوهمه من مذهبها الا ان سبق فسادها بما لا مزید علیه ضرورة ان الامر بالشیء لیس الا انشاء بالنسبة الی الترک ولذا استدل القائل بعد الاقتضاء علی عدمه بعدم الالتفات الی الترک فلو کان المنع من الترک هو عین مرتبة الحتم الذی یدل علیه الامر لکان دعوی عدم الالتفات غلطا مع انهم مثلنا بین ذلک وان اجابوا عنه بوجه اخر سیأتی واما ثالثا فلانا لا نسلم ان التضمن ولا یخالف الالتزام باختلاف الترکب الخارجی والذهنی اذ الکل اجزاء بعد التحلیل لا محالة فان الدلائل کلها بسائط وان کان بعضها منتزعا عن مرکب خارجی کما حققناه فی باب الاوضاع اذ التعدد الخارجی لا یصلح ان یکون معنی واحدا للفظ واحد ما لم ینتزع من الحتم معنی وحدانیا والا لکان اللفظ مشترکا لفظیا بینهما اذ لیس الاشتراک سوی وضع اللفظ لمتعدد حال التعدد من غیر ملاحظة الوحدة فیها وتمام الکلام خارج عما یقتضیه المقام ثم لا یذهب علیک ان ما سبق منا فی دلیل الثانی من التضمن ان هنا وفی سابر ما سیتدعی

المقصد الاول المقالة الخامسة

العموم من الاستدلال والجواب في الضد العام والخاص اذ على القول بان الطلب هو الارادة يمكن اثبات حكم النهي في المقامين اما على القول بالمغايرة فالنهي عن الضد واضح الانتفاء مطلقا كما يظهر بادنى تامل هذا هو الكلام في الضد العام واما الضد الخاص **فقد احتج** صاحب المعالم على عدم الاقتضاء فيه لفظا بانه لو دل لكان بواحدة من الثلاثة كلها منتفية وهو حسن لو تم عدا عتبار الوضع للنهي عن الضد الخاص في مفهوم الوجوب الذي هو مدلول الامر لا شرطا ولا شطرا فدعوى الدلالة اللفظية بالمعنى المذكور واضحة الفساد ثم قد يورد عليه بان الالتزام بالمعنى البين داخل عند القوم في الدلالة اللفظية فاندراجها في الدلالة اللفظية بلا ملاحم اصطلاحهم وعلى عدا الاقتضاء فيه معنا فمنع ما تمسك به وعدا فيام دليل صالح عليه سواء اورد عليه بمنع الحصر بان عدم وجدان الدليل على الشيء ليس دليلا على عدمه اللهم الا ان ينضم اليه اصالة البراءة ويضعف بان عدم وجدان الدليل في المسائل العقلية دليل على العدم لانا دلنا ها اما راجعة الى الوجدان او الى البرهان وحينئذ يبقى منها الاول لا محالة لشيوعه واما ضم اصالة البراءة في المقام ونحوه مما ليس فيه عقاب فخصوص المسائل العقلية فهو اما لا وجه له كما تحقق في محله ولو كان اعتبارها من باب الظن لان الظن اذا لم يعتد به شرعا ولا عبرة به لا يعقل التمسك فاذكره حينئذ المعالم فسلم عن الايراد المذكور **واحتج القائل بالعينية** بوجهين **الاول** انه لو لم يكن عينه لكان اما مثلا او ضده او خلافه والثاني باقسامه باطل وانما بطلان بكون المراد بالضد ما يشمل النقيض مراعاة للحصر اجاب عنه في المعالم بمنع بطلان كونها خلافين وضمنا ما استدل به عليه من انتفائهما جوازا اجتماع كل منهما مع ضد الاخر كالسواد والحلاوة لانهما قد يكونان معلولي علة واحدة وقد يكونان ضدين كما مر والاجتماع ولو بالعرض كالا يخفى والتحقيق في الجواب هو ان اثبات العينية انما يجدي بعد اثبات اصل الاقتضاء الذي هو النزاع فيه وهذا الدليل على فرض صحته لا يثبت بر اصل الاقتضاء مضافا الى ما في نحو العينية من الوهن والفساد **الثاني** ان الحركة هو عين ترك السكون فيكون طلب احدهما عين طلب الاخر حقيقة هو الجواب عن دليل العينية مضافا الى كونه اخص من المدعى لانه لم يقم الا في الضدين اللذين لا ثالث لهما ولعل هذا هو منشأ ما نقل عن بعض من التفصيل بينهما وبين ما كان الاضداد متعددة **واحتج القائل بالتضمن** بان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه فالمنع من الاعلى فعل لازم المفقود وما هو هيهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما مندرج للفعل والذم بالمعنى الاول عين المنع عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لا بمعناه وهذا الدليل مركب من مقدمات ثلاث احداها ان الوجوب طلب فعل يذم على تركه والثانية ان الذم الاعلى فعل والثالثة ان الذم لا يكون الا مع المنع والدليل على المقدمة **الاولى** هو الانتفاء وعلى **الثانية** ان العدم غير موجود اذ غير مقدور اذ ان المنتفي الحسن والقبح انما هو الوجود دون العدم لبس هما بمثل المدح والذم وهذا هو المستفاد من كلام السيد وبعض آخر اما المقدمة **الثالثة** فلم اعثر على من ناقش فيها وكانهم تلقوها بالقبول مع ان المناقشة فيه اجلى كما يأتي وقد علل **الاولى** بان مدلول الامر هو الطلب الحتمي الذي لا يرضى بتركه اما الذم على الترك فهو مترتب على خصوص اوامر الموالي فلعل الذم على الترك ماخوذ في مدلول الامر حتى يدل عليه بالتضمن ويدفعه ان الدليل المذكور مبني على ما هو المشهور من كون الامر موضوعا للطلب الصادر من العالي خاصة وان الطلب الصادر من غيره ليس بامر حقيقة فالذم على الترك ماخوذ في مدلول الامر حقا ثم فكونه خارجا من مدلوله او خارجا عنه كلام وهو شيء آخر وعلى **الثانية** بمنع الوجوه المذكورة كلا لان العدم وان لم يكن موجودا الا ان عدم استحقاق الذم والمدح الا بالموجود غير مسلم ودعوى كونه غير معتد به ومابة مكابرة وكذا ما قيل من ان المدح والذم **قلت** لا سبيل الى منع شيء مما ذكر كيف والعدم ليس بشيء وكل من المدح والذم والحسن والقبح شيء يمتنع الحمل عليه حقيقة والاولان يجابان بان التكليف المتعلق بالاعدام راجعة الى الامر بالايجاد ان لم يكن المامور به مستلزما للمنهي عنه والى الامر بالاعدام ان كان مستلزما به وكلاهما امران وجوديان ينبعثان من العزم والارادة ولو كانا انبعاث النفس الى احدهما لا يجدي فان المطلوب هو الكف وليس هذا برجوع الى القول المذكور كما يظهر بالتامل مع انه لزم ما الزما من كونه في باب النواهي والحاصل ان العدم البحت لا يحكم عليه بالمدح والذم حكما يعتد به الى شيء ما يتوهمان به لا يمكن شيوعها بين الاشياء **واما المقدمة الاخيرة** فيها بحث لان المدح والذم لا يعتد بهما العرف شرعيين عندنا معاشر العدلية بالحسن والقبح العقليين وانما يتوقفان عليهما على اصل الاشعري من حضرهما على الشرعيين ولعل المستند لما شرعا دسا ان الدليل على مذاق الاشاعرة فظهر بهذا الجواب عن الدليل المذكور في منع المقدمة الاخيرة فتدبر جيدا ثم لو سلم جميع المقدمات والتزمنا بالكلام فكونها متضمنة او التزامية كلام سيجيء في الضد العام فراجع وتامل **وحجة القول** بالاستلزام المنفي بوجوه **الاول** ان ذا الضد مقدمة لواجب فيجب

الواجب واجبة فيكون تركه واجبا وفعله حراما منهيا عنه وحينئذ كان ذلك الامر بالشئ مقتضيا لوجوب المقدمة والالتزام بالتالى باطل
ما عرفت فى المسئلة السابقة فكان ذلك الامر على النحو المفروض مقتضيا لكون ذلك الواجب عنه تاركا لمنع وجوب المقدمة اما مطلقا او فى غير السبب
كما فى المعالم او فى صورة منع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده وهذا هو المختار كما مر تفصيل الكلام فيه فى المقدمة الثانية من مقدمات
المسئلة فراجع فى المعالم اجوبة ثلاثة اخر بعد اختيار مقدمية ترك الضد والاغماض عن منع وجوب غير السبب **احدها**
ان المقدمة انما تجب لاجل التوصل الى الواجب فتختص وجوبها بالزمان الممكن التوصل فيه مع وجود القدرة من الواجب لا يمكن التوصل اليه
فلا يعقل وجوبها **وثانيها** ان دليل القول بوجوب المقدمة انما يقتضى وجوبها حال كون المكلف مريدا للفعل الموقوف عليها
اما حال وجود الصارف عن الواجب عدا ارادته فهى غير واجبة والفرق بين الوجهين ظاهر فان المراد من الاول نفى وجوب ترك الضد
لعدم امكان التوصل به الى الواجب حال وجود الصارف والثانى مبنى على الاغماض عن ذلك وانا لو سلمنا امكان التوصل به الى الواجب مع وجود
الصارف معنا وجوبها انه نظرا الى عدم ارادة الاتيان بالواجب لان دليل وجوب المقدمة لا تفى بوجوبها حال عدم الارادة واورد
على الاول سلطان العلماء ما حاصله ان الصارف عن الفعل المامور به ان كان خارجا عن الاختيار فمع ما ذكره من عدم امكان التوصل
الا انه لا يكون الواجب حينئذ باقيا على صفة الوجوب فيخرج عن محل النزاع وان كان باقيا تحت الاختيار وجودا وعدما فالتوصل الى
الواجب ممكن وازالة الصارف مقدور لا معنى لوجوبها حينئذ مما لا معنى لوجوبه هذا ما اورده المدقق الشيروانى فى حاشيته ووافقها بعض المحققين
مع زيادة توضيح ثم قال الشيروانى وفرق ظاهر بين التوصل فى زمان وجود الصارف وبشرط وجوده والمسقط للتكليف هو الثانى
دون الاول وانت خبير بان الافعال المنبعثة عن الارادة المنبعثة عن الدواعى هى من حيث الاختيار والاضطرار على نسق واحد فكما ان
الصارف لا ينقسم الى الاختيارى والاضطرارى فكذا الافعال الصادرة عنها تنقسم على الوجهين اختيارية واضطرارية كما تختص بهذا التقسيم
الجبر والتفويض لان كون الفعل اختياريا عبارة عن صدوره عن الاختيار المنبعث عن الداعى سواء فرضنا بان حصول الداعى امر قهرى
او فرضنا انه باختيارى وكيفكان فالفعل المستند اليه وجودا وعدما اختيارى فكان عليهم ان يجيبوا بالمنع وان التوصل الى
الواجب ممكن حال وجوده لامكان ازالته بالمجاهدة او بان عدم امكان التوصل انما نشأ من الصارف امتناع بالاختيار وهو لا
ينافى الاختيار المصحح للتكليف الكاشف الاتى فى الوجوب المقدمى الذى يقتضى بالعقل كما لا يخفى وجوه ذى المقدمة وان كان
التوصل ممتنعا بسوء الاختيار كيف ولو كان التكليف مشروطا بعدم الصارف انسد باب الامر والنهى باسره وهو مما لا يقول به احد فتحصل مما ذكرنا
فانهم يفرقون بين الامتناع الناشى عن الطيران الى الهواء والامتناع العرضى الناشى عن الدواعى النفسية فيجوزون التكليف فى الثانى
لا يجوزون فى الاول وتمام الكلام فى ذلك خروج عن مقتضى المقام **والحاصل** ان التزويد بالصارف بين المقدمة وذى المقدمة
الخارج عن الاختيار ليس على ما ينبغى نظر اهل التحقيق وقياس الصارف بالفعل الخارجى المنقسم الى الاضطرارى والاختيارى
او هو شئ فى الاضطرار وتوضيح المرام ان تقسيم الصارف الى ما هو خارج عن اختيار المكلف وما هو باق تحت اختياره وقد ذكرنا فى
غير محله ان الصارف لا يتصور فيه قهرى فى جميع الاحوال لان المكلف قادر على ازالته بالمجاهدة وليس هو كالافعال الخارجية التى
يطرق اليها الاجباء والاضطرار فهو دائما باق تحت القدرة والاختيار بالمعنى المذكور فان لوحظ حيث حصوله فهو اضطرارى
حينئذ وان لوحظ حيث القدرة على ازالته فهو اختيارى لكن تقسيمه الى الاضطرارى والاختيارى بعيد عن نظر المحققين والمدقق
فانكره المدقق المذكور من ان الصارف اختيارى ان اراد بحيث القصد فقد عرفت وان اراد به حيث القدرة على ازالته فهو
حق على اى حال فالتقسيم باطل ثم ان ما ذكره المدقق الشيروانى من الفرق بين حال وجود الصارف وبشرط وجوده بعيد عن كلتا
من الدقة لان الشرطية والجهتية من فنون الكلام واقسام او صفات من صفات فنون الكلام وهذه الامور باسرها بشرط الكلام
فجهتية شرطية ضرورية فى حال الكلام فجهتية حينية ممكنة واما الامور الواقعية على ما فيها من جبر ان بلاحظه
فى الالفاظ الحاكية عنها كما فى المقام فلا يطرق اليها القسمان ولا يتصور فيها الوجهان اذ العبرة هنا الضرورية واسطة
ثبوت المحمول للموضوع وعدم ضرورتها فان كانت الواسطة ضرورية كان ثبوت المحمول للموضوع ضروريا والا فلا فحركة
اصابع الكاتب حيث كانت مستندة الى الكاتب الغير الضرورية فلا جرم يكون امرها كذا داخلا تحت الاختيار ولا يتصور كونها
من الامور الضرورية الغير الاختيارية سواء عبر عنها بلسان الشرطية او بلسان الحينية وان كان ثبوتها على الاول ضروريا
الا ان كونه ضروريا اذا كان المقدور والمفروض غير ضرورى ولعله اراد بكلامه هذا توضيح الايراد الذى اورده من ان القول
بحال وجود الصارف الذى هو التسبب فى العصيان ممكن فلا يكون التوصل ممتنعا وكيفكان فهذا الجواب من صاحب المعالم فقد

غير واضح الوجه ولعل اثر من الغرائب ان فرقة من اعيان المحققين وكبار صاحبنا عنه ما يبادر على رده عقول الصبيان فضلا عن الفضلاء الاعيان واغرب منه الدليل الذي كانت عليه بينة سلطان العلماء لان انا نظر وجوب المقدمة بارادة الواجب ان يبنى على ذلك في نفس الواجب ليتم من مضمكات التكليف والتكاليف غنية بينة بثونا وسقوطا لارادة المكلفين بالا يحقق عصيان فظ وان ختمه بوجوب المقدمة فهذا فتجك بين الفتق والرتق حيث ان وجوبها عند القائلين به من لوازم وجوبها كيف يختلف عنه حال ارادة عند الامتثال ولعظم فضاحة الجوابين وبعدهما عن ساحة جلالة نفس الوجيهين بعض المحققين وابتنا هذا على القول بوجوب المقدمة الموصلة خاصة كما هو مذهب بعض الافاضل وترقينا بها نظرا الى ان ترك المقدمة غير منفك الا بعض وجود العصيان اما لعدم الامكان كما هو مفتضى الجواب الاول او لعدم الوقوع كما يقتضيه الجواب الثاني ثم زيفنا بمقتضى المبين على التحقيق الماضي تحقيقه مقدمة الواجب فبينا ان القول بالمقدمة الموصلة لا يبتني القول بالانتفاء الامر بالشيء النهي عن ضده انما بناء على الاستناد فيه الى قاعدة التلازم واضح وانا بنا على الاستناد الى كون ترك الضد مقدمة للواجب فان صاحب هذا القول ان قال بالانتفاء مستدلا عليه بان ترك الضد مقدمة لواجب فالموجبة المذكورة غير وجيهة **فان قلت** كيف يحال في الدليل وكيف يقول بالانتفاء من لا يقول بوجوب المقدمة مطلقا بل يخصه بخصوص الموصلة **قلت** الجمع بين الامرين بامور جمة **احدها** ان يخص القول بالانتفاء بحال انتفاء التصارف سواء كان مع وجود الارادة ام لا لان الاحوال ثلث وجود التصارف مع انتفاء الارادة اي ارادة الامتثال وابقاء شرع الارادة او بدونها والذي يقتضيه الاستدلال بالمقدمة عند القائل بالمقدمة الموصلة هو وجودها في الصور بين الاخيرتين خاصة دون الاولى وبهذا يرتفع التنافي بين القول بالانتفاء والقول بالموصلة ويجتمع منع حرمة المقدمة في حال وجود التصارف كما هو محل صاحب المعالم ره في هذين الجوابين اعترف بجري هذه الصلة حال علة وجود التصارف ولا يخفى بعد هذا الوجيه عن مقالة الفريقين كان القائل بالانتفاء يقول به مطلقا لا في حال دون حال وكذا النافي مثل صاحب المعالم **وثانيهما** ان من يقول بالموصلة لا يجوز لها بترك المقدمة ولو كان المكلف عازما على المعصية لانه مكلف بالمقدمة مندوبا بها فلا يسلم ترك المقدمة في حال التصارف وهذا هو الذي يدل عليه القائل بالانتفاء وانما يظهر الفرق بين هذا القول والقول بوجوب المقدمة مطلقا بعد العصيان الاول كما سبق في مقدمة الواجب عند بيان الفرق بينه وبين المشهور فان المنع عن ترك المقدمة مشترك بين هذا القائل وبين غيره فالقول بوجوب خصوص الموصل لا غير ها غير مجد في منع الانتفاء قبل المعصية حال وجود التصارف ثم هذا المنع المشترك منع عقلي ارشادي راجع الى وجوب الاطاعة وليس بمحاشرعيا على القولين كما لا يخفى على المتدرب في المنع الشرعي الناشئ عن الوجوب المقدمي في الواقع هو المتنازع فيه الذي يظهر فيه ثمرة القولين بعد المعصية فالقائل بوجوب المقدمة مطلقا يقول انا نرى ذوي العقول مذمة تارك المقدمة ذما يدل على كونها واجبة غيرية معاقبا عليها والقائل بوجوب خصوص الموصل يقول انا اذا تركنا فلم يترك الا واجبا واحدا اما المقدمات المتروكة فقد تركت من غير التفات الى الوجوب وهذا من بقايا التعلقات في المقام وانحن على خلاف ذلك في مقدمة الواجب فاحفظه واغتنم كما ان من بقايا ما خطر بالبال توجيه ما في العالم من احتمال وجوب المقدمة بما اذا كان مريدا للامتثال وهو ان الغرض من الامر ايقاع المامور به على ما امر به فيجب عليه كل ما يتوقف عليه الغرض بالوجوب المقدمي لان مرجع مطلوبية الشيء ومطلوبية مقدماته الى كون الغرض صرف الطبيعي كما في كل الصلاة والعشاء فلا وجوب لمقدماتها غير التطهر ومثل الامر الامتحاني العادي عن مصلحة الطلب المتسبب الى غير المقدمة التي يحصل بها الامتحان لان الملازمة انما هي بين وجوب تحصيل غرض المولى وتحصيل مقدماته الشرعية دون وجوب المقدمة مرادا بالغرض فانه كان الغرض من الامر تحصيل المامور به من المامور به على ما يتوقف عليه بالوجوب المقدمي لم يكن الغرض ذلك بل كان صرف التعجيز او الامتحان فلا داعي لوجوب مقدمات الفعل والحاصل ان الواجب انما هو مقدمات غرض المولى فاذا كان الغرض مما يحصل بمجرد الامر فيها لا مقتضي لوجوب مقدمات الفعل المامور به ومن البين ان الامر المتوجه الى صاحب التصارف ليس الغرض منه تحصيل المامور به اذا كان محالا بالحال فليس الا تحصيل العجز واتمام الحجة في الذم والعقاب هذه نصوص ما يوجه به كلام صاحب المعالم وتوضيحه ان المكلف اذا كان مدة من الواجب كان الامر المتوجه اليه من الآمر المطلع على السرائر تعجيزيا لان الغرض من التكليف حينئذ ليس هو بعث المكلف وحمله على ايجاد المامور به بل حصوله في الخارج بل الغرض منه صرف التعجيز واتمام الحجة لتصحيح العقاب في مثل المقام بخصوص وجوب مقدمات المامور به لان المقدمة انما يجب للتوصل الى الواجب اذا كان الغرض من الامر تحصيله في الخارج اذ اللازم بحكم العقل اتيان ما يرتفع عنده في حصول غرض الآمر واما اذا لم يكن غرضه حصول المامور به كما

فى ان الامر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده ام لا

فى الاوامر التعجيزية كان فعل المقدمة اجنبيا عن الغرض فلا يلزم من الامر بالامر به فعلها نفس الفعل هذا غاية التوجيه لما ذكرنا
العالم وبه يندفع ان الوجوب الذى هو مدلول الامر موجود فى الامر التعجيزى ايضا وان لم يكن موجودا فى الامر الاضطرارى سواء فلنا بان
متعلق الاول اخص مطلقا من متعلق الثانى بمعنى ان الفعل من العاصى الا تعجيزى لا بالنسبة الى الموالى فالامر متوجه نحو نفس الفعل المتصف بحيثية
الوجوب فى الامر التعجيزى ايضا غاية الامر ان الغرض من الخطاب هو التعجيز لا التحصيل فاذا اتصف الفعل الواجب اتصف مقدمته ايضا
المذكورة بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته اذا تم لو اعتبرنا الوجوب كون الغرض من الامر تحصيل الواجب تم نفى وجوب الفعل
المطلوب فى الاوامر التعجيزية لكنه كما ترى مما لا سبيل الى دعواه اذ الوجوب بمعنى الطلب انما هو الارادة بمعنى العلم بالمصلحة او انشاء
ذاتها النفس كلاهما موجودان فى الامر التعجيزى كغيره وانما الفرق بينه وبين غيره فى الغرض الباعث على الامر وهو خارج عن حقيقة
فلا وجه لنفى وجوب مقدمات الواجبات التعجيزية **والحاصل** ان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها كالارتباط بينه وبين
الغرض الباعث على التكليف وان توقم عدم تحقق معنى الوجوب فى الخطاب التعجيزى فهو واضح الفساد لان الوجوب ليس الا الارادة
او طلب الفعل وهما موجودان فيه كما فى غيره وان قيل انه يعتبر فى حقيقة الوجوب مضافا الى الطلب او الارادة ان يكون الامر
من الكاشف عند بعث المخاطب على الفعل وهو لا يكون مع القطع بعدم الامتثال فمضافا لذلك وكيف نضع هذه الدعوى
ولم يدعها احد لا يشهد بر شاهد لا بساعده عين ولا اثر فتدبر **الثانى** من ادلة الاقتضاء المنسوبة فى عدة الملازم لعين
اتحاد الملازمين فى الحكم نظرا الى الملازمة الواضحة بين فعل الضد وترك الواجب فحرم كما حرم ترك الواجب فاجيب عنه بمنع الملازمة
بدعوى التقارن دون اللزوم بعد تسليم اشتراكهما كما مر مفصلا وانت خبير بما فيه فى تحقيق تلك القاعدة فى
فى الجوابين **اما الاول** فلان فعل الضد لو لم يكن مقدمة لترك الضد كما هو المشهور فلا اقل من اشتراكهما فى الصلاحية فى
سببية المشتوى اى الملازم القوى من الاشتراك فى العلة **واما الثانى** فلما عرفت بعضه هناك من ان لزوم اتحاد الملازمين وان كان
ممنوعا الا ان اختلافهما فيه غير جائز خلافا لمن زعم امكانه مع الاختلاف حتى برهن بامكانه فى كثير من صور
الاختلاف مثل وجوب احدهما واستحباب الاخر بل عدة فوائد فى حمل الحكم المخالف لما ذكر اذا كان احدهما واجبا مثلا فلا فائدة
فى حمل الاستحباب الا خر بل يمنع عقلا لما فيه من الشاق فضلا عن حرمة لو كان دليلاهما ظنيتين لو وقع التعارض بينهما وكذا الاباحة فضلا
عما عداه وقد اوضحنا ذلك فى بعض مقدمات المسئلة فراجع وتامل وح لابد من التزام انتفاء الامر عن الضد لو كان عبادة كما
هو مذهب الفاضل البهائى قدس سره وهو كاف فى ثمرة المسئلة اى الفساد فالدليل دليل على المذهب المذكورة وستعرف حقيقة
عدم الغرض له والجواب عنه بجواز اختلاف الملازمين فى الحكم غير مرضى عندنا بل الجواب هو ان فساد الملازم ان لا يتصف
الضد بالوجوب لا بحكم اخر الا ان يتصف بالحرمة **واعلم** انا اجبنا عن قاعدة الملازم فى الجواب عن شبهة الكعبى ان وجوب
ترك الحرام الملازم لاحد الاضداد لا ينافى اباحته وهذا الجواب لا يتاتى فى المقام اذ المقام ان نهيا كان ان ترك الواجب
حراما كان واجبا وعلى جواز اختلاف الملازمين على ما اعترفنا به يمنع الرخصة فى فعل ضده ولهذا قلنا ان القاعدة تنافى قاعدة
البهائى قدس سره لا مذهب الشيخ فلا وجه للاستدلال بها على مذهبهم **الثالث** انه لو لم يحرم ولم يتلبس كالصلوة بالنسبة الى الازالة
مثلا فان بقى الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه هكذا قرر الدليل وهو عجيب لوضوح انفكاك
على المستدل بانه لو صح الضد ولم يتلبس بالخ فان الضد وبعد التلبس مشتركان الورود بين القولين بناء على صحة الضد مع الحرمة كما هو
مذهب ثلة من الاعيان حيث عرف مفصلا وكان الفرق نظرا الى طائفة خاصة من القائلين بالاقتضاء فان الدليل على تقولوا
بالفساد لعلهم الاكثر خاصة وان كان فيه تامل تم هذا دليل على صحة الضد وهى فساد الضد اذ على فرض صحته لزم المحذور
فلا ينبغى ذكره فى عداد الادلة لصلى القائلين بالصحة الجواب عن ذلك وان شئت قلت نقرر الاستدلال على وجه يرتبط
باصل الاقتضاء الذى هو المبحوث عنه **قلنا** لو لم يقتض كون الضد منهيا عنه لجاز الدخول فيه فاذا دخل فى مثل الصلوة
فاما الازالة فان بقى خطابها لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الخ وهذا يحتاج الى مقدمة اخرى وهى وجوب اتمام
الصلوة بعد الشروع والا لم يصح بعد لوضوح عدم الملازمة المذكورة بناء على جواز ابطالها وهى غير مسلمة **والحاصل** ان الدليل
المذكور مغلوب على المستدل عند القائلين بصحة الضد مع القول بالاقتضاء ثم هنا سؤال على القول المذكور وهو ان المصلى
بعد الشروع فى الصلوة هل يجب عليه الاتمام لحرمة ابطالها او يحرم مطلقا وان كان العمل صحيحا لو لم يبطلها وعصى لو ترك الا
كما فى الابتداء وهو مخير بين الابطال وبين الاتمام او غير ذلك مما يرجع الى نفس المسئلة فهذه مسئلة اخرى غامضة

لا يلائم تخفيفها وكشف القناع من وجهها وهي على كلتيهما غير محرمة في كلامهم ثم اختلفوا فيها والاشتغال بها وارتفع الغير بالصلوة باذنها كما تقدم ثم المراد بالخروج فعل يجب عليه الخروج منه مصليا او غير مصل بان سعه الوقت او قدر ضيقه او لا يجب عليه لتحقق احترام المالك بعد التلبس بها ومع ضيق الوقت وجوه واقوال وهذه نظير ما نحن فيه ومنه يعرف حكمها ولم يكن هنا دليل اخر **فنقول** يظهر من المحقق الخوئي وغيره ممن اجاب عن الدليل المذكور ان الواجب بعد الدخول في الصلوة وقت الازالة مثلا اتمامها وانما خير لا زالة التزاحم اجاب بعض بان المسلم بعد الدخول نرجع الى باب تزاحم الواجبين الموسعين فاما ان نقول بالاتمام باهم كما يقتضيه ظاهر اكثر في الصلوة في ملك الغير باذنه حيث قالوا بعدم جواز الاتمام ولزم بطلانها وفي الازالة الاتمام فيثبت التخيير بعاصلة الالتزام بخروج الواجب المضيق من وجوبه وبعضهم اجاب بان ما دل على وجوب الازالة الغير شامل حال الاشتغال بالصلوة ومرجعه ايضا الى الالتزام بوجوب الاتمام لكن الاول مبني على عموم الدليل ورفع اليد عن الوجوب بالعجز الفوري بسبب الزامه والثاني منع لعموم دليل الازالة راسا فلم يخرج واجب مضيق عن كونه واجبا حتى يلزم المحذور المذكور وان شئت قلت ان الاول تسليم للدليل الا انه المقررة في الدليل المذكور ومنع بطلان الثاني والثاني انكر حيث منع وجوبها اصلا في تلك الحالة لا بل خروج الواجب المضيق عن الوجوب واجاب عنه في الوجهين باختيار الشق الاول اعني بقاء الامر بالازالة ومنع بطلان الثاني وهو المتكلف بما لا يطاق بان المنع بالاختيار كما بينا فيما مضى ولم يظهر لنا معنى صحيحا لهذا الجواب بكلا شقيه اذ الامر بالازالة بقاء خطابا وعدما بمعنى مطلوبيتها ايضا في حال الاشتغال بالصلوة فهذا ليس تكليفا بالمنع لان مقتضاه مطلوبيتها عند وجوب الاتمام بل وجوبه كما يطاق واختيار الازالة فان المنع بالاختيار وان اريد بقاء الامر بها عدما بان يكون الواجب بعد الاشتغال بالصلوة هو الاتمام دون الازالة وان عوقب على تركها بشرط اختيار ه حيث اشتغل بما هو اهم منها وهو الاتمام فهذا ليس اختيار الشق الاول وهو بقاء الامر بالازالة لوضوح ان المراد بالبقاء المأخوذ في الاستدلال هو البقاء خطابا بمعنى بقاء مطلوبية الازالة بعد الدخول في الصلوة دون العقاب المتفرع بالدخول واما الجواب **الاول** فهو بعيد عن الصواب كان المقام ليس من تزاحم الواجبين بل من تعارض دليلهما على التضيق اذ التزاحم لا يكون الا بعد القطع بعدم التفريق بين المتزاحمين في الواقع عند الله كما في تزاحم الواجبين المطلقين كتزاحم الغريقين والدائنين والمتساويين ونحوها مما علم بشأنهما عند الله في المطلوبية مع عدم امكان امتثالهما معا فعند ذلك يحكم العقل بالتخيير مع عدم الترجيح والامر في المقام ليس كذلك لاحتمال عدم وجوب الازالة واقعا في حال الاشتغال بالصلوة وبالعكس الا ان مقتضى عموم دليل كل منهما ذلك فالاجود ما يجري عليهما حكم تعارض الدليلين واما الجواب **الثاني** فهو اجود من الاول والثالث الا انه معارض بالمثل اذ كما يمكن ان يقال ان عموم دليل الازالة لا يشمل حال الاشتغال بالصلوة فكذلك يمكن ان يقال ان عموم دليل حرمة الابطال لا يشمل ما لو كان في ضد الازالة فتحقق في المسئلة اجزاء حكم تعارض الدليلين وحيث لا ترجيح يحكم بالتساقط والرجوع الى الاصل وهو التخيير العقلي الظاهري لدوران الامر بين محذورين فهو من حيث التخيير كحكم تزاحم الواجبين كما قال المجيب قد يقال بعدم من حيث الظاهر والواقع انه التخيير في التزاحم تخيير عقلي واقعي في التزاحم ظاهري وبقاء دعان في بعض الاحكام مثل الترجيح بالظن او بالعلة المنصوص على التفصيل المحرر في محله وقد مضى الاشارة الى شطر منها في بعض المباحث السابقة ومما ذكرنا اتضح حكم الصلوة في دار الغير الامر بالخروج في الاثناء بعد الاذن في الابتداء فان قلت انه ليس من باب التزاحم بل من تعارض الدليلين دليل حرمة الغصب دليل وجوب اتمام الصلوة وكلاهما فوريتان وحيث ان النسبة بينهما عموم من وجه يحكم بالتساقط ويثبت التخيير لكن قد يقال برجحان الاتمام للاستصحاب بعد التساقط كما عن الوحيد البهبهاني وللصلوة على ما افتضى عليه وبضعف الاول بان الشك هنا شك في المقتضي للتغير الفاحش بين الحالتين حال الشروع المقرون بالاذن وحال الامر بالخروج والثاني بان كون الصلوة على ما افتضى عليه انما هو بعد بقاء الشرائط بحالها وليس معناه وجوب المضي في الصلوة بعد الدخول فيها على الوجه الصحيح ولو بعض الشرائط كالطهارة مثلا كيف وكما يطول بها متعمدا فضلا عن الغصب بل معناه عدم تاثيره خلافا لمن زعم انه كالسهو او نسيانا او اختيارا بقصد الفعل او نحو ذلك مما لا يربط لها بالمقام واضعف من ذلك الاستدلال لوجوب الاتمام بان الاذن في الشئ اذن في لوازمه فاذا اذن المالك في الكون المطلق او في خصوص الصلوة فقد التزم على نفسه عدم الرجوع عن الاذن ولهذا قالوا بلزوم عارية الارض لمدة للبناء والغرس فلا سلطنة له على الرجوع بعد الاذن في الشئ الذي لا زمه الشرعي الاتمام وقد جبر الضعف بان الاذن في الملزوم ما كان اذنا في اللازم لكن الكلام في لزوم هذا الاذن وان هو الا كالوعد الذي لا يجب الوفاء به ولو اذن في اللازم صريحا بان قال افعل وانتم

قان قاعدة السلطنة وحرمة الغصب تخرج لها والحکم فی النظیر الاول مستند الی عموم دلیل حرمة التصرف علی المالک
فضلا عن غیره والنظیر الثانی غیر مسلم بل الظاهر وفاقا للاکثر جواز الرجوع بالزام الراهن المستعیر للفک **والحاصل** ان تخیین
القول بلزوم الاتمام علی القاعدة مشکل واما القول بلزوم الخروج فی مستثنی الوقت کما عن المدارک وجماعة فقد یقال انه بادنی
النظر لیس فی القاعدة لان ما هو شرط لصحة الصلوة شرط لها ابتداء واستدامة کما یبطل الصلوة بالحدث فی الاثناء
ولا یجوز الاتمام مع الحدث تکلیفا بطل بامر المالک بالخروج لانتفاء شرط اباحة المکان فی الاثناء فیکون کما لو وقعت بعض اجزاء
مثل الطهارة والستر فی مواضع المستثنی ونحوها فان امر الشرط حاکم علی دلیل وجوب الاتمام وحرمة القطع لان موضوعه
هو العمل الصحیح فاذا فقد الشرط فی الاثناء لم یبق عمل صحیح حتی یجب اتمامه لکنه یقال بعد الشامل غیر وجیه لان اباحة المکان شرط
منتزع من التکلیف ولیست کسائر الشرائط التی انتزع التکلیف منها فانها تغایرها ابتداء واستدامة لعموم الدلیل اما اباحة المکان
ونحوها من الشروط الثابتة من التکلیف وحرمة الغصب ونحو ذلک فقد وردا لحرمة الفصل فلو اختص الحرام فی الابتداء
ولم تکن فی الاثناء فلا مانع من صحة الصلوة ووجوب الاتمام ومن المعلوم ان القائل بالاتمام لا یقول بوجوب الخروج وحرمة
الغصب فی تلک الحالة لزم بدوا ارتفاع الحرام لتقدیم حق الله تعالی فقیاسه علی الحدث فی الاثناء مما لا وجه له ظهر ان طرف القاعدة
هنا انما هو الظهور الظاهر بعد تعارض دلیل حرمة الغصب ودلیل وجوب الاتمام کما فی الصلوة وقت الازالة من غیر فرق بینه وبین
بعض بینهما باختیار وجوب الاتمام فی الصلوة فی دار الغیر والتخییر وقت الازالة **واما الثانی** فلما عرفت من تعارض الدلیلین
وثبوت التخییر بعد التساقط **فان قلت** لا اشکال فی ان الصلوة وقت الازالة فی الابتداء کانت من باب المزاحم لوضوح کونها
متشلمة الضد ومسئلة اجتماع الامر والنهی کما بانی ثم من مسائل المزاحم التی لا یعمل فیها باحکام تعارض الدلیلین
فکیف صار الابتداء مورد باب المزاحم والاثناء من باب التعارض **قلت** الفرق هو ان اجتماع الضدین فی الابتداء مما لم
جائز من اختیار المکلف والا فلا شک فی بین المضیق والموسع فی الحکم الشرعی اذا لا تعارض بین ازلة النجاسة فورا وبین مسلمة
لاختلاف الموضوع ولا تکلیف بما لا یطاق فی امکان الجمع بین هذا الخطابین الا ان المکلف بسوء اختیاره بدء الازالة
بانیة الصلوة التی لا یمضی بوقت دون وقت واما فی الاثناء فهو امر یمکن بجوزانفا فی فلا بد من اخراج محل التعارض عن
احد الدلیلین وهذا هو ملاک تعارض الدلیلین فافهم **واما الاول** وهو وجوب الاتمام فی دار الغیر مع الامر بالخروج
فلانه دلیل حرمة القطع دون وجوب الاتمام الذی هو مدلول علی وجوب الخروج اذ لا دلیل علیه سوی کون البقاء تصرفا وغصبا
لمال الغیر وهو حرام والمنع من ذلک مجال واسع لا یقال الدلیل علیه انما العقل وهو قبح الظلم او التذلل وقاعدة السلطنة
والعقل لا یستقل بقبح هذا التصرف الذی حصل الابتداء به من جانب المالک الآذن والرجوع الی حکم العقلاء والوجدان
السلیم فوی شاهد علیه مطلقا فان هذا التصرف لیس بظلم علی المالک بل الامر بالعکس حیث امره بالصلوة وانما مها
ثم امره بالخروج وقطعها فان العقلاء یعیبون علی هذا الشخص ویذمونه **فان قلت** ثم لکن بعد اختیار التضییع والامر
بالخروج بتذلیل الامر بتضییع المتاع ظلما **قلت** الکلام فی الشان لوجدان السلیم لا مهنا عده والعقلاء لا یحکمون بکونه ظلما حتی
یکون منهیا عنه والظلم هو الخروج عن القاعدة وارتکابه لا ینبغی وهذه الصغری ممنوعة فی المقام جدا فکاثر بنظرا فی ذلک
قول من استدل لوجوب الاتمام بانا لا اذن فی الشی الزام بلزومه بعد اثر بعد الالتزام بکلا قبح فی العمل علی حسب الالتزام عند
العقلاء ولو عدل عدل عنه فراجع واما التذلیل المتقدم فهو مطابق لحکم العقل وعقلاء وعصبه فلا یستفاد منه ازید مما
یقتضیه العقل مع ان حرمة التصرف فی مال الغیر لیس علیه دلیل نقلی الا بعض ما لا یعتد به مثل قوله حرمة ماله کحرمة
نفوسکم او دمائکم سوی قاعدة السلطنة وفی عموم المنع من التصرف نظر وتامل والحاصل ان دلیل حرمة القطع یعارض
دلیل حرمة التصرف فی مال الغیر بلا اذن ولا بعد ان یکون الترجیح للاول لان المعارض حرمة التصرف هو عدم الاذن فی
الجملة وابتداء اما استدامة فالمنع عنه مسرح ومحل وجیه وکیف کان فلا بد ان لا یکون الاتمام مستلزما للتصرف والا
لم یجز وفاقا للمحقق الثانی فی حاشیة الارشاد فرق بین التصرف وعدمه بایجاب الخروج فی الاول والاتمام فی الثانی ولعله
لان قاعدة نفی الضرر حاکمة علی ادلة الاحکام التی منها وجوب الاتمام وحرمة القطع بل الظاهر رجوع المسئلة الی مسئلة
اجتماع الامر والنهی کالصلوة بلا اذن علی تقدیر کون ضرر منهیا عنه وان لم یکن محرما فافهم فهذا التفصیل لا یخلو
من قوة ثم لو ثبت الشرط فی جانب الاتمام امکن ابقاء القول بزلزله من باب الاحتیاط بناء علی عدم بحث التخییر العقلی الظاهر

مع الظن بل ومع الاحتمال الى احتمال التبيين كما شرحناه في المجمل في بعض مقدمات المسئلة واما ما ذهب اليه الفاضل البهائي من ان الامر المشتمل بمقتضى عدم الامر بضده الخاص حيث قال بعد نقل دليل الطرفين وترجيحهما ولو ابدل النهي بعدم الامر لكان اقرب عليه بوجوه عدها ما في حاشية الفاضل الجواد على ما حكي عنه وهو امتناع كون الموسع ما موبه فقد الواجب المضيق لوضوح عدم جواز الامر بالضدين في آن واحد فان الغرض من الامر هو الاشتغال به بتحصيل الاتيان بفردين مطلقين في آن واحد فيمتنع الامر بهما في آن واحد وفيه ثبوت الامر بالمضيق بسقوط الامر بالموسع في وقت المضيق وهو يكفي في فساده لان بعض العبادة ما بعد الامر فلا جزء في الفرد المفسودة الى يختم اتيانها بابداء الوجوه العقلية ورفع ما يرد عليها من الشبهات والنقوض بالاجوبة المذكورة ولاجل ذلك قال ولو ابدل النهي في العنوان بعدم الامر لكان اقرب واجيب عنه بوجوه احدها ما ذكره بعض المحققين من ان المسلم من امتناع الامر بضدين في آن واحد هو ما اذا كان الامران في مرتبة واحدة واما اذا كانا مرتبين بان كان الامر باحدهما على فرض العصيان بالاخر فلا مانع فيه وما نحن فيه من هذا القبيل فان الامر بالموسع مشروط بالعصيان بالمضيق فصل سابقا فلا يستصحب الامر بهما في آن واحد حتى يقتضي الامر بالشيء عدم الامر بضده وفيه مع فساده من اصله اذ مبنى على توقف صحة العبادة على الامر بخصوص بها الفرد وعدم كفاية الامر بالطبيعة في الصحة وستعرف ما فيه وان كان قد سامحنا في الكلام مما شاء مع المستدل لابتناء الاستدلال عليه فان كان عليه الجواب اما ان الموسع لا يحتاج الى الامر بخصوص الفرد المزاحم للواجب ثانيا بعد المسافات الى اخر الجواب وثانيها ان اراد من الضد الذي يقتضي الامر بالشيء عدم الامر بطبيعة الضد بان يكون الامر بالازالة مثلا مقتضيا لعدم الامر بطبيعة الصلوة فهو بين الفساد لوضوح عدم التنافي بين الامر بالازالة في وقت معين والامر بطبيعة الصلوة مثلا من غير ملاحظة خصوصية الزمان اذ بمجرد تحقق المضادة والتنافي لوجدان الثمانية فلا يكاد يحصل الامن الفردين دون الطبيعتين وبعد تعدد الطبيعة والفرد فلا تنافي بين الامر بالازالة والامر بطبيعة الصلوة في آن واحد وان اراد منه خصوص الفرد المزاحم للازالة فتوقف الصحة عليه الامر ممنوع لان الامر بالطبيعة يكفي في الصحة ولا يفتقر الى تعلق الامر بخصوص الفرد وهو واضح واما المانع عن الصحة هو النهي عنه لا ترتب مقتضى الفساد في العبادات لا مجرد عدم الامر وهذا الجواب هو الحق الذي لا يسع للمنصف العدل انكاره لان خصوصية الافراد زمانا ومكانا وحالا ليس لها مدخلية في الطلب فاذا فرضنا الطبيعة وعدمها فيها مع الشرط به عليه فلا مانع من حصول الامتثال بها بل مقتضاه الامر الاجزاء بسقوط التكليف بحصول الامتثال مع ضد الفرد الذي حصل في الخارج فان قلت ان الفرد وان لم يجب عينا لكنه واجب بالوجوب التخييري فمعنى عدم احتياج الفرد الى الامر عدم افتقاره الى الامر النفسي لا فالامر التخييري ولو من جانب العقل المستلزم لحكم الشرع مما لم يخالف فيه اثنان ولم يشك فيه انسان كيف والطبيعة والفرد موجودان بوجود واحد بل الفرد عين الطبيعة في الخارج فكيف يكفي بسقوط الفرد الخارجي الذي هو عين الطبيعة بالوجوب عن الامر الموجود بالوجوب التخييري المتعلق بها وهو واضح يكفي في اسقاط الجمع بين الامرين قلت الاشياء انما تشاء من قبل حيث لم يعرض بين الامرين في الامتثال وبين الامر التخييري انما الذي يحكم به العقل هو الرخصة في الامتثال في ضمن اي فرد شاء وابن هذا من الامر التخييري حتى يتبعه الامر الشرعي بالملازمة هذا وقد يرد بان العقل لا يرخص الامتثال في ضمن هذا الفرد الذي يستلزم فوات الواجب لابد في الصحة ان يكون الفرد الذي يوجد الطبيعة في ضمنه مرخصا فيه من جانب العقل وان لم يكن مأمورا به على الامر فان ضمنا عبادة كذلك ايضا في الصحة واذ ثبت ان الامر بالطبيعة مع عدم المخصص الشرعي يكون في الصحة ولو اتى بها في الفرد المحرم فيه فلما امكان الامر كذلك اطرد المقال الى القول بالاقتضاء لان النهي الذي يولد من الامر بالشيء ليس مخصصا للخطاب الامر بالموسع ظهورا بالاقتضاء ولا يترتب عليه سوى الاثم الذي كلامنا سئل له بالحكم الوضعي وهو الصحة والحاصل ان الفرد المزاحم للواجب ليس مرخصا فيه من جانب العقل فانكان الصحة لا يحتاج الى الرخصة الجهة الصحة على القولين اي قول المشتهي بالاقتضاء وقول البهائي بعكس الامر والا لزم الغاء عليهما ضرورة عدم اقتضاء النهي سوى الاثم وعدم الرخصة في الامتثال والاثم لا سئل له بالحكم الوضعي فانكان الرخصة ابتداء كذلك لزم الحكم بالصحة على القولين في الفرض بالغاء جميع النهي ودون عدم الامر بحكم مفترق جدا وثالثها ما ذكره المحقق القمي بقوله بعد الدليل المذكور وفيه اولا ان ذلك على تسليم متحضر انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضاء عدم الامر مطلقا الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد انكان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا كما سبق في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في

في اجتماع الامر والنهي هل يقتضي النهي عن ضده

بعموم ذلك الوقت بحيث لو فعله اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الامتثال في آن معين من آناء هذا الظرف ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما انه اختار المكلف اجتماع الصلوة الحضور مع الدار الغصبي انتهى وهذا الكلام خبير ما قبل ادبها الى المقام وملخصه انه اذا اجتمع في الضد الملازم للواجب جهتان احداهما الاشتمال على الطبيعة الواجبة الحسنة والاخرى الاشتمال على الجهة المنهي عنها من حيث كون ترك الواجب وامعارضا معه فان قلنا بان تعدد الجهة يجدي في حصول الامتثال كما يقول الجوزون لاجتماع الامر والنهي فلا محيص هنا من القول بصحة الموسع في بعض الافراد الملازم لترك الواجب الا فالمتجه هو الفساد والحاصل ان هذا الفرد ليس كسائر الافراد السليم عن الملازمة للمنهي عنه وان اشترك معها في عدم الامر الا انه يتميز عنها بالجهة المنهي عنها من حيث العقل والشرع في اركبا بر سواء قلنا بانها حرام او لا بحكم النهي الملازم للمنهي عنه وكما يذهب عليك ان هذا التخيير مبني على عدم تحاكم الواجب الموسع الى الاوامر المتعددة بتعدد الزمان الذي يسع الامتثال على وجه التخيير والا كما نقل عنه في الواجب الموسع وقد ذهب جميع المعالم وغيره واحد من الفقهاء منهم الشهيد الثاني في مواضع من كلامه الاعذار بهم حيث يجوزون للمسافر ان يقولون بوجوب الاتمام والاخر الوقت وجاز لنا والعذر معللين بان المكلف في كل آن من اواخر الوقت مامور بالصلوة والوضوء اما بوصف الاداء او بوصف القضاء ولا عذار وكذا المتيمم اذا عجز عن استعمال الماء فالمتجه هو الفساد اذ لبس ترجيح متعلق الامر على هذا القول جهة مسوغة جديرة بان يجري به الجواب الذي اخترناه من عدم المعارضة بين الامرين نظرا الى ان متعلق الامر جانب الموسع هو الطبيعة دون الفرد الثاني وانما جاء من سوء اختيار المكلف وهو غير قادح الى آخر ما عرفت ملخصا من جميع ما ذكرنا اولا واخرا ان متعلق الموسع موقوف على امرين احدهما ان يكون متعلق الامر هو الطبيعة دون الفرد والثاني ان يكون تعدد الجهة مجديا في الحكم بالصحة فان قلنا بان كل فرد فرد من افراد متعلق للامر الشرعي كان ذلك سببا لتعلق الامر بالطبيعة كما هو المفروض من استحالة الامر بضدين في آن واحد ولو كان احدهما تخييريا لكنه لا يجوز الاباحة والتخيير ايضا كما مر وبان لك عند التعرض لكلام الفاضل النراقي حيث قال بصحة فاقد الزائد في وقت الكسوف ولو كان مشتغلا بالفرائض الصلوة وكذا لا يصح لو قلنا باستكشاف فضلا الجهة مجديا بل لا بد ان يكون الفرد الذي يحصل الماموربه في ضمنه سليما عن الجهة المنهي عنها فافهم فانما حكي عن المدقق الشيرواني من التفصيل بين ما اذا كان الضد رافعا للتمكن عن اداء الواجب بحيث يكون الاشتغال به موجبا لان يفوت الواجب خروجه عن قدرة المكلف فيما بعد ايضا كالفرار عن الغريم باخذها وسفر ونحوه مما لا يتمكن معه على اداء حقه لو شاء بعد ذلك فيحرم اما اذا لم يكن كذلك بل يمكن مع الاشتغال بالضد به والاتيان بالواجب في كل آن كالاشتغال بالصلوة المنافية للاداء الحق او تلاوة القرآن عند وجوب اداء الشهادة فان الضد فيه على الواجب لا يزيد بالضدين المذكورين بل لا يجري فيه استدلاله عليه بان وجوب الشيء قاض بوجوب المقدمة والاستعداد لها فيحرم اعدام المقدمة الموجودة فكان فعله اناطة الاحكام بالمصالح والمفاسد بحساب ما يلزم من وجوده وجود الواجب تحريم ما يلزم منه عدمه ولما وجد من المنهي عن تركيب البحر بعد دخول وقت الصلوة وهذه الوجوه ناهضة بحرمة الضد الرافع للمقدمة والمنهيا واما غير الرافع فلا يجري فيه شيء منها فكان غيرها من عطل وقتل هذه خلاصة ما افاده مع التوضيح ويرد عليها اولا انها كما يقتضي حرمة الضد الرافع كذلك يقتضي حرمة غيره كما تقدم بعضه للمنهيا والضد على الاتيان بالواجب الفوري في الآن والاول لا سقاط اجتماع الضدين وهو باطل اذ المفروض في الباب مزاحمة الموسع للواجب المضيق فلا فرق في التحريم بين فعلية الفوري وتوقف اصل الواجب وثانيا ان المنهيا والضد انما يجب الحافظة عليها ابتداء او استدامة من وجوب مقدمة الواجب الا الدليل على وجوبه ومقتضاه عدم الفرق بين الضدين بعد امكان ترك الضد مقدمة لفعل ضده هذا فهذه الوجوه ناهضة بحرمة الضد مطلقا وصل القول بالاقتضاء مستندا الى وجوب المقدمة واما ما قال من اقتضاء اناطة الاحكام بالمصالح فهو ايضا مشترك الورود بين الضدين كما تقدم غير الرافع ايضا مما يلزم منه ترك الواجب كذا النواهي الواردة في تحريم تركيب البحر بعد دخول الوقت انما ايضا مبنية على وجوب المقدمة لان عدم المانع من جملة المقدمات وتركيب البحر انما كان المانع مع ان الضد بالدليل الشرعي المستقل المعلل كما مر في الآن يلتزم بالوجوب النفسي التهيائي وظاهر عدم الالتزام به وقد يقال في بيان ان الفضيل حقه بناء على عدم كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد كما هو مذهب جماعة نظرا الى استناد ترك الواجب الآن المباشرة الى فعل الضد الرافع فهو من باب المقدمة بخلاف غيره فان ترك الواجب فيه مستند الى العصيان

ان البناء على ما ذكر يمنع استناد ترك الواجب الا من جهة المباشرة الى فعل الضد الرافع به لاستناده اليه الى المصادف الباعث على ارتكاب الرافع ودعوى الترتب بينهما بان بقال ان التصادف منا دستيا الارتكاب الضد الرافع وصوصا رشبا الزيادة الفائقة على الواجب فيما بعد فضاء ترك الضد مقدمة للمقدمة مدفوعة بان الترتب هنا ترتب زمانى وشرط المدار ان يكون شئ مقدمة لشئ هو الترتب على نحو ما ان المقام يحتاج الى مزيد امعان وانظر وقد بقال ان المرتب على غير الرافع مقتضيه واحد وهو نون الفور تبرد اما الرافع فيترتب عليه العصيانان نون الفور ونون اصل الواجب فيه ان المترتب على الرافع مقتضيه واحد وهو ترك الواجب الفورى وتوضيح ان ما ذكر فى الآن الاول بارتكاب الفعل الرافع لم يخالف امرين بل امر واحد لكيف يترتب عليه مقتضيان مع انه غير مجد لان العصيان الواحد يكفى فى التحريم وهو موجود بعد فى غير الرافع من حيث فوات الفور تبرد من هنا ينفع بالعلم المنشأ للوهم المفصل المذكور وهو مقابه المقام بالواجب الموسع الغير الفورى اذ لا فرق فى عدم حرمة ضده فى حال الشغل ولو قلنا بان ترك الضد مقدمة مالم يترتب عليه فوات اصل الواجب لكما لا يحرم غير الرافع هنا كذلك فكان لا يحرم هنا وجه لا اندفاع ما عرفت من الفرق بين الموسع والمضيق فان تاخير المضيق الفورى حرام بخلاف الموسع فان ارتكاب الضد حرام مطلقا وان كان ارتكاب الرافع اشد اثما واكثر معصية بحسب امور يتبعض المنتهى عليها **الاول** ان بعض المحققين بعد ان اختار حرمة الواجب الموسع ان دفع الواجب المضيق وجوز الامر معلقا على ترك المضيق على التفصيل الذى سبق قال ان ذلك انما يتم اذا كان التصادف هو من الواجب امرا خارجا عن الضد اما اذا كان التصادف هو فعل الضد فيشكل للزوم اجتماع الامر المنهى عن ارادة الضد انها محرم من جهة كونها سببا لترك الواجب واجبة من جهة كونها مقدمة لفعل الضد الواجب فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى الارادة وقد سبق ان شارح الوافية استبعد الضد اقتفاء بذلك على ما انها فان هذا احد المحاذير المعضلة التى يلزم على القول بالمقدمة لكن القائلين بها تفصوا عنه بما سبق فى هذه الترتب بين الامرين المبنا فضيلة بين الامرين المتضادين كالازالة والصلوة وهذه الفائدة بزعمهم لا تجرى فى خصوص هذه الصورة اذ المفروض منها ان الداعى الى ترك المضيق ليس الا فعل الموسع بحيث لو كان ارادته لا تأتى بها المضيق فيكون ارادة الموسع هو السبب فى ترك المضيق فيكون حراما فلو كان الامر بالموسع معلقا على تلك الارادة المحرمة ومشروطا بها لزم ايجاب الشئ على تقدير وجوبه وهو قبح ولذا قال السيد ان الواجب بالقياس الى اسبابها لا يجوز ان تكون مشروطة كما تقدم فى مقدمة الواجب فلا يطرد الاشكال كما فى الفصول نعم لو اخر المسافر واخضر وهو ان ارادة الضد فى الفرض المذكور محرمة لاحد معلولها وهو ترك الواجب فيمتنع ان يكون معلولها الاخر واجبا لان ايجاب الشئ حال تحريم علته قبح قال فلا يمكن الاعتذار عنه بما ذكرنا من ترتب الامر بالضد على ترك الواجب كما من قبيل تطبيق الايجاب على الوجوب وهو ممتنع ثم اخذ فى دفع الاشكال وانى بما لا اجد وجها لنقله سوى الملالة الى ان ينتهى الى ان قال ان وجوب الضد لا يتوقف على التصادف حتى يلزم المحذور المذكور بل على نفس ترك الاهم لانه المناقض ثم استشكل سؤالا وجوابا ان التعليق على المسبب يطبق على السبب فيكون موقوفا على التصادف فيعود المحذور المذكور واجاب عنه بان الموقوف عليه هو ترك الواجب سواء اراد الضد ام لا وهذا لبس تطبيقا على السبب ثم ذكر بعض الاشباه والنظائر ثم قال وانت خبير بانه لا ضرر ان يكون التعليق على المسبب الذى يحصل بعض افراد المعلق عليه راجعا الى ايجاب الشئ بعد وجوبه وحصول سبب وجوده فلا محذور بحال واما بعض المحققين فاجاب عنه بان ترك الواجب مسبب عن الشوق والميل الى الضد لا عن ارادته وهذا شرط للارادة المذكورة لا سببها ثم اورد بانا نمنع كون الميل والشوق هما السبب للارادة فالميل اليه قد يكف كما يكون سببا بل شرطا والحاصل ان اجتماع الوجوب والتحريم فى ترك الواجب ضدا من ارادة الضد مما لا مناص عليه فلم سواء فيه الغرض المذكور وغيره حتما برهن عليه مفصلا فى محله وان كان هو فى ذلك واضح

الثانى شرح الفاضل النراقى قده فى الوافية بعضه ناظر الظهور فى الكشف لو فات بها صلوة بناء منه على امكان الامر بضدين على وجه الترتب والتعليق على المعصية حتما مرة مفصلا وهو خطاء بل لو قلنا بما عدا الترتب لم نقل بها فى محله لان الاجتماع اجتماع الامرين اذا كان الاجتماع آمرا ولو على وجه الترتب اذا كان متضادين اذ كان احدهما مضيقا واجبا كانا او مستحبين او مختلفين لانه اذا كان احدهما مضيقا مما لا بد له كان ضد الاهم بنفسه من لا مرا بضا للغرض وسعها بل تكليف بما لا يطاق فى بعض الصور والترتب ولا يجدى فى رفع هذه المحاذير الترتب على الامر بضدين ضرورة ان الامر بالاهم لا يسقط بمجرد ارادة تركه وفعل غير الاهم فلا بالاشتغال به بل هو باق فى كل

حال حتى في اثناء الاشتغال به مع بقاء الامر بحيث يجوز الامر بضده تخييرا او تعيينا كما ارتضيناه في مختار شيخنا البهائي قده

والحاصل ان قاعدة الترتب لا ينفع في الاجتماع الآمري ونفي به مسلك الامر به بخصوصه من كل من الضدين من حيث العنوان الخاص ومن هنا يظهر ان مسئلة الجهر والاخفات في حق الجاهل المقصر لا يصح بتلك القاعدة وان صرح بركاشف الغطاء وانما تنفع في مزاحمة الموسع للمضيق او غير الاهم للاهم بناء على كون متعلق الامر الموسع هو الطبيعة دون الافراد وعدم الازمنة الغابرة على وجه التخيير الشرعي الآمري وعلى هذا فلا مجرى فيها للقاعدة المذكورة وانما استاذنا عدناهم فيما سبق في معقولها حيث ظنا في الموسع بان الامر متعلق بالطبيعة دون الافراد والمدار في جريان قاعدة الترتب على الاجتماع المأموري وعدمه ان يكون في امتثال احد الضدين مندوحة وذلك يتوقف على كون متعلق الامر الموسع هو الطبيعة فان بابه امتثال الامر الموسع بخلافه لو جعلنا متعلق الامر به متعلقه خصوص الافراد دفعة واحدة فان امتثال الامر كذلك آن بحصر في ذلك الآن فاذا امر الآمر بالازالة مثلا فوقع قبل ازمنة الامكان لا يجوز للامر الرخصة في ضده بان يقول ان رخص في ذلك الآن في صلوة لو صببت الامر بالازالة فاخر عن ذلك ان فضل وان عصيت فضل وهو من البداهة بمكان يستغني عن اطالة الكلام فيه وقد شرحنا عنه من مخففه في كلام شيخنا البهائي فراجع ثم انه مع ذلك كله منظور فيه لا يرى فيه فتيلا كما لا يخفى الا بعد الاحول وناقل الظهر ذو لكنه بل مطلق الناقل فلا بناء على عموم ما سيجيء بها للآتي على نحو الاستغراق من هذا القبيل ثم لا بد هب عليك ما سبق ان مرجع تلك القاعدة لا يجدي في صحة الموسع بعد الامر بالمضيق بظن عدم الجهر وبجواز اجتماع الامر والنهي بتلك الملاحظة سواء قلنا بان مرجع القيد مقدمة للاخر وهو الموسع او نفيها المطلقة كما مر

الثالث فالكاشف الغطاء قده بعد القول بانقضاء الامر الشخصي المتعلق باضداده الخاصة على وجه لا يستلزم الفعلي والحكم بصحة العبادي لا مكان الامر به على وجه الترتب حيث صح منه ما فعله قال بها الانقضاء وعدم الفساد اما بالنسبة الى الصور والسداد ومن تتبع الآثار وامعن النظر في السير المستمرة من زمن الصحابة الاخيار والائمة الاطهار بل من زمن آدم الى هذا الايام علم ان القول بالفساد كيف لا ولو بني على ذلك لفسق اكثر العباد بل لعله خلو هم من حيث خرج منه طالب من ذمة او دين او حق ما بيده او عبادة محل الدواجبة لبعض الاسباب الاهم الى غير ذلك ولزم الاتمام على اكثر المسافرين لعدم خلوهم عن بعض ما يقدم او وجوب التعلم او نحو ذلك مع الخلو من التعرض لشيء من ذلك في الكتاب كلام النبوي والائمة ده واكثر الاصحاب مع انه مما يتوفر الدواعي على نقله فضلا عن حصول التواتر فيه مع خلو المواعظ والخطب بين شاهد على ثبوت هذا المطلب انتهى وفيه مضافا الى ما في تلك العامة بحيث السير من حيث كونها شاهدا لما ذكر ما مر بالتنبيه **اولا** ان العلم بان دأبة اغلب الناس مشغولة بحق واجب فوري لا يضر منع من يصلي فاول الوقت مثلا مع احتمال عدم توجه التكليف اليه فضلا عن ظن ان شرطا او وجود مانع ولو بزعمه ان المتبع هنا هي سيرة المتشرعة في افعال الناس ودون الحمل على وجه الغفلة المستند الى الرجوع وان هو كما مر الطهارة مع العلم بالغلبة الناس الا ما شذ وندر لا يحفظون من حيث ان الغالب **وثانيا** ان حجية السيرة انما هي من باب التقرير ورضاء المعصوم المستكشف من عدم ردعه عليها وهو موقوف على امور لا يمكن اثباتها في المقام احدها علمه بالاسباب الظاهرية التي هي مناط تبليغ الاحكام لا بعلم الامام الذي من صفاته الامام ثانيها ارتداع المسلمين بردعه ثالثها تمكنه من الردع بحيث لا يخاف على نفسه واهله وشيعته رابعها عدم مزاحمة مصلحة الخوف اقوى واحرز بعضها فضلا عن كلها وعدم خوف الفساد **وثالثا** ان وجوب الردع على الامام عما انما من باب النهي عن المنكر او من باب تبليغ الاحكام وشيء منهما لا يأتي في المقام

اما الاول فلان الاوامر والنواهي العامة المتعلقة بالاطاعة والمعصية كافية في الردع لو اريد هو الا الغرض تقصير هم في اداء الحق الواجب واشتغالهم بالصلوة وهو كاف في وجوب الردع سواء قلنا بصحتها او بفسادها والوجه المسوغ لعدم الردع من التقصير في الاداء بعض وجها لعدم الردع عنها الان فسادها انما نشأ عن ذلك التقصير فالردع لازم سواء كانت صحيحة او فاسدة **فان قلت** اوامر الاطاعة كافية في الردع عن التقصير **قلنا** نعم لكن بالنسبة الى ما يلزمه لان الردع من اللازم ردع عن الملزوم وان منعت الملازمة العقلية بين حرمة التقصير وفساد الصلوة فقد خرجت عما هو مفروض المستدل من التسليم وبذلك يظهر الجواب عن الردع من باب تبليغ الاحكام لان التبليغ العقلي كاف فيها امام الحجة ولا يلزمه التبليغ الشخصي فلو قيل قام معنى قولهم ان الخطابات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية قلنا ان هذه خطابات من الله بالخصوص والتقبيح العقليين وادراك الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع محتاج انما الوجوب بالحرمة الشرعيين

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

بسم الله الرحمن الرحيم

لما فرغ القوم عن بيان الادلة موضوعا وحكما شرعوا في بيان تعارضها كذلك وجعلوا في التهذيب هذا المبحث من مقاصد الفن ولكن جعله غير واحد قلم صاحب المعالم فقد بناه عثرانا سنا نمد له نظرا الى انه نختم به مباحث الاصول التي هي البحث عن احوال الادلة الاحكام الشرعية وصدارتها ومن هنا يظهر انه من مسائل العلم لا من مبادئه ولا من مسائل علم اخر كالتعارض من العوارض الذاتية للدليل الموضوع لعلم الاصول وسائل كل علم مما يبحث فيه عن عوارض موضوعه الذاتية وكذا التعادل والتراجيح فانهما ايضا من العوارض الذاتية للدليل ولو بالواسطة لان التعادل حال من احوال الادلة المتعارضة فهو عارض لها هو عارض للدليل والبحث عن عوارض الموضوع بلا واسطة او مع الواسطة داخل في مسائل العلم ومن هنا ظهر ان الاخرى والاولى جعل خاتمة هذا العلم في تعارض الادلة كما فعله غير واحد لا في التعادل والتراجيح كما فعله صاحب المعالم ولقد احسن في القوانين حيث جعلها في التعارض لا في التعادل والتراجيح لا في الاخبار بن خاصة وان كان ما ذكرنا احسن نظرا الى المغايرة بينهما وبين التعارض فهو من قبيل جعل قسم الشيء قسيما له ويرد على المعالم ايضا انه لا وجه لافراد التعادل والتراجيح لان نظرها ان كان الى افراد الادلة المتعارضة كان على التعبير بالجمع في الموضعين وان كان الى كل الدليلين المتعارضين فينبغي ان يأتي في المفرد فيهما ويمكن الذب عن الاول بما ترى ذكر الاول ثمة بقرينة المقام لان الترجيح بدل بالالتزام على التعارض وان لم يدل عليه التعادل وفيها ان التعارض مقصد مستقل في هذا الباب كما ستعرف وان فائدة في التنبيه عليه بالالتزام والذب عن التالي بان ترجيح التعادل الى ارجعدمي وحيث لا مانع من الاعدام كان التعبير عنه بالجمع خطاء ولو بلحاظ الجزئيات بخلاف التراجيح فان ترجيح الى وجودي فيه الخلاف وتعدد باختلاف الموارد وتعددها فلا بد من التعبير عنه بالجمع بذلك الملاحظة وهو جيد وكيف كان فنفتح هذا المبحث موقوف على الكلام في المقاصد الثلثة المذكورة

المقصد الاول في بيان الموضوع عن وجوه التعارض وبيان ما هو

غرة محل الكلام وتاسيس الاصل وبيان حكمه فلا بد من رسم امور

الاول التعارض التفاعل من العرض وهو مشترك بين المعنى

الاسمي وهو احد الاعداد الثلثة وبين الوصف وهو الاظهار ومنه قولهم عرضت الناقة على الحوض من باب الضرب اي عرضت الحوض على الناقة والمراد به هنا هو المعنى الثاني لان المتعارضين بظهور كل منهما يفسر على ما يجيء فليس اطلاق التعارض على مدلول الدليلين مبنيا على اصطلاح منهم في المقام بل على ثبوت معنى عرفي فان التعارض بحسب العرف العام اسم لكل منازعة ومخاصمة بين اثنين دليلين كانا او غيرهما فتعريف تعارض الدليلين بنائي في مدلولهما كما عن البيضة او في المقتضي كما عرف بعض من تاخر مبني على ذلك المعنى العرفي وكيف كان فقد يورد على طرد التعريفين بشمولهما الاصل والدليل المتعارضين مع خروجهما عن مقاصد الباب قطعا ويندفع بعدم دلالة الدليل على الاصل في مصطلحهم فلا وجه لتوهم اختلال التعريف طردا وفيه ان الاصول الشرعية التعبدية وان كانت خارجة عن الدليل الا ان الاصول العقلية كاصالة البراءة والاستصحاب العقليين محسوبة عندهم من الادلة العقلية والمؤاخذة عليه

المقصد الاول من المقاصد الثلثة في بيان معنى التعارض

فى بيان معنى التعارض

مبنيّ على مذاقهم فانهم يجعلونها كالجنس من الادلة الاجتهادية الفعلية ويعدّونها من الامارات الظنية كما هو مصرّح بذلك كلامهم جدّا لو كلا تكلف لا يندجان فى اطلاق الدليل بحسب اصطلاحهم والبسط فى بيانه على ما هو الحق عندى بينهم من الخصام وجه اعتبارها فى القيد الشرعى فى تعريفهما فى مقامين **اما الاول** وهو تعريف المشبه فمن جهة واحدة وهو النقض باصل البراءة واصل العدم بل اطلاق الاستصحاب الظنى **والثانى** من جهتين لانهما ضد الاصول الشرعية ايضا اللهم الا ان يدعى انصراف الدليل عند الاطلاق الى غير الاصول دون مجرد اطلاقه عليها لان صحة الاطلاق لا تأبى الانصراف وهو جيد وقد يجاب عن الاول بخروج معارض الاصل والدليل عن التعريف بعد الشائى اذ يعتبر فيه اتحاد الموضوع ضرورة عدم التنافى بين وجوب اكرام عمرو وحرمة اكرام عمرو وحينئذ يعلم ان معاد الاصل ثبوت الحكم للفعل بوصف كونه مشكوك الحكم ومعاد الامارة والدليل ثبوت الحكم لذاته من دون ملاحظة الوصف المذكور والجهل والعلم بالموضوع فان تخالفا فان كان الحكمان المستفادان منهما متنافيين بينا فى الاثبات والنفى او بينا فى الاضداد وفيه **اولا** ان هذا الجواب انما يجدى فى النقض على الاصل الشرعى المعارض بالدليل واما الاصل الذى اعتباره عندهم من باب الظن فلا **وثانيا** ان المغايرة بين الموضوعين انما هو بالاطلاق والتقييد لا بالمباينة وهو غير مجد فى دفع التنافى عندهم من لا يجوز اجتماع الامر والنهى بتعلقهما الجهة اذا قامت الامارة على حرمة شرب التتن فقد دلت على ثبوتها مطلقا الا ان دليل الاصل الاباحة مقيد بغير معلوم الحرمة او مجهولها فى ثبوت الحرمة مطلقا لا يجتمع مع اباحته مقيدة بغير المعلوم او بغير المجهول (نعم يمكن الجواب فى الاول بوجه اخر وهو ان معاد الدليل هو الحكم الثابت وهو معاد الاصول هو الحكم الفعلى ولا تنافى بينهما ولا تضاد وان كان بينهما التغاير والاثبات لان الظاهر من الاستصحاب كما بيانا سابقا ان الاصل فيه مرتفع باختلاف الجهول لا الموضوع **وتوضيحه** ان معنى قولهم الحرمة اذا كونت مبغوضة فى الواقع بحيث لو علم المكلف لكان معاقبا عليه ومعنى قولهم الناس فى سعة ما لا يعلمون انه لا عقاب على الجاهل بالنهى المستفاد من الاول ليس فى الاباحة المستفادة من الثانى اذ ليس مقتضى الاول هو المنع الفعلى حتى يأبى التخصيص بالعالم والحاكم على العالم والمحكوم بوجوبها او جعل الاحتياط فيه بعد مساعدة اصطلاح القوم عليه لا ضرورة الى اخراجهما عن موضوع المتعارضين فى الاول فى دفع الاشكال التفكيك بين الاصل الشرعى والظنى فيندفع فى الاول بعدم التنافى لاختلاف المحمول وفى الثانى بالتزام دخوله فى الحدود **الثانى** ان التعارض بين القطعيين غير ممكن وكذا بين القطعى والظنى وانما يتحقق بين الظنيين كذا قاله العضدى وغيره واوردوه عليهم بانه ان اريد بالظنى الثانى فالتعارض بين القطعى والظنى ايضا جائز وان اريد به الفعلى فبين الظنيين ايضا غير ممكن ويمكن دفع اخيرا الاول ومنع جواز تعارض الظنى مع القطعى لان الظنى انما يكون دليلا شرعا ما لم يعلم او يحتمل الجاهل لا مع العالم بالخلاف فالتعارض انما هو بين القطعى وما هو ليس بدليل واما بين الدليل القطعى والدليل الظنى **الثالث** ان التعارض كما يتحقق بين الاخبار الظنية كذلك يتحقق بينها وبين غيرها من الكتاب والاجماع والعقل والقياس والاستحسان وغيرها من الادلة العقلية فالاقسام بملاحظة وقوع التعارض بين الخبرين كالكتاب مع الكتاب والسنة مع السنة وهكذا والمختلفين كالكتاب مع السنة او الاجماع وهكذا والخبرين فى النوع كالخبر الظنى مثلا وسندا مع مثله والمختلفين كالظنى باحد الوجهين مع القطعى كذلك نعم يبقى الكلام انه هل يجوز التعارض بين الادلة العقلية ام لا فان كان مختصا عندنا فى الاخبار لاجوبة كانت وجوه كلها راجعة اليها لبس على ما ينبغى وقد جمهر سلطان العلماء فذهب الى تعميمه على ارادة الظنى من جميع الوجوه من الادلة الظنية لخروج الكتاب لكونه قطعيا من جهة الصدور وان كان ظنيا من جهة المتن وعلى ارادة تعارض المبحوث عنه فى الخاتمة لان غرض القوم عنا البحث عن حكم الاخبار المتعارضة خاصة لان حكم تعارض الكتاب مع الاخبار قد تقدم او على كون المراد بالاخبار ما يعم كتابا وان تعسف فيه والكل من التعسف والتصنع نعم قد يقال ان اخفى من المرجح المذكورة بالاخبار بعض فيرجع على الترجيح الثانى وهو لا يخلو عن وجه هذا تمام القول فى الموضوع وما يتعلق به **واعلم** انه لما اشتهر فى لسان القوم ان الجمع بها امكن اولى من الطرح فلا بأس بالتكلم فى هذه القضية المشهورة ولا بد قبل الخوض فى الاستدلال عليها من تشخيص ان مرادهم بالجمع هل هو الجمع حسب الدلالة او الجمع بحسب التبعيض والعمل ولما كان العبارة فى تشخيص المراد من كل شق الرجوع الى عنوان المضمون لدى عرضه على الادلة

الخاتمة عليك والتمرين المشرب عليك وبما نحن فيه كان العنوان سنا كاشفا عن بيان المراد فلا بد من الرجوع الى الادلة وبعد ما رجعنا الى الادلة وجدناها مختلفة حيث ان بعضها يدل على ان المراد بالجمع هو الجمع بحسب الدلالة وهو دليل العلامة حيث استدل عليه بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية الى اخر ما سنذكره ان شاء الله تعالى وبعضها يدل على ان المراد هو الجمع بحسب التبعيض والعمل وهو دليل الشهيد قده وبعضها يدل على ان المراد هو الجمع بحسب التبعيض والعمل وهو دليل الشهيد قده وبعضها القواعد حيث استدل عليه بان الاصل في الدليل الاعمال نعم بعد التامل يعلم ان المراد بالجمع هو الجمع بحسب الدلالة لا الجمع بحسب العمل كما يشهد عليه الاجماع على بطلان الجمع في المتضادين مع ان كان مرادهم بالجمع هو الجمع بحسب العمل لكان التبعيض فيهما ممكنا مع ان القول بان المراد بالجمع هو الجمع العملي مستلزم للزوم الهرج والمرج في الفقه ولا يبقى موردا لاخبار التخيير والترجيح ولا يخفى ان الجمع في الدلالة قد يتصادق مع الجمع في العمل وقد يتفارقان فيكون جمعا بلا عمل كما لو حمل احد الدليلين على ما لا يترتب عليه حكم شرعي مثل حمل اخبار التوقف على الشبهة في اصول الدين او حمل اخبار الاحتياط على مورد الاحتياط الواجب عقلا كالشبهة المحصورة على اخبار البراءة فان الحملين المذكورين وان كان يحصل الجمع بهما بين اخبار التوقف والاحتياط وبين اخبار البراءة الا انه لا يترتب عليهما حكم شرعي فلا عبرة بهذا الجمع حسب المصداق واما بحسب الورود فالجمع بحسب الدلالة اخص واقل موردا من الجمع العملي اذ الجمع العملي متحقق في كل مقام يخالف الجمع بحسب الدلالة لانه لا تنافي مع تساوي المتعارضين في جهات التاويل ويخ فمقتضى القاعدة بعد اجمال مراد المجمعين على قاعدة الجمع الاخذ بالقدر المتيقن وهو الافضار على الجمع الذي يكون جامعا للامرين بان يكون جمعا من حيث الدلالة ومن حيث العمل ايضا بحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد ونحوهما لكن النظر الدقيق قاض بالتباين الكلي بين الجمعين لان مقتضى الجمع العملي التبعيض في العمل بكل منهما ومقتضى الجمع بحسب الدلالة فيكون سنخ الطرح احدهما كالتخصيص مثلا في الصحيحة راجح للخاص وطرح لاستلزام التخصيص في مورد التعارض ولو لوحظ الجمع في مجموع مفاد الدليلين فالتخصيص لا بد وان يكون بنحو يقتضي التخصيص جميع بينهما على وجه معين وكان الجمع العملي يستلزم التبعيض في كل منهما وفي التخصيص كذلك تبعيض في طرف الخاص وكان الجمع في الدلالة لا يكون بالتبعيض اصلا كما لا يخفى على المتامل في الامثلة وبهذا ظهر ان ما ذكره بعض الاعاظم من ان الجمع العملي على سبيل الاولوية موضوعا وحكما ممنوع جدا فتدبر.

الثالثة

النشافط وعلى السببية التخيير والجمع بذا مخالف للاصل على الوجهين يحتاج الى الدليل ولا فرق في ذلك بين ان يشا مر فلا نعم واحد
زعموا ان الجمع بين العام والخاص او المطلق والمقيد اشباههما من انواع التعارض الظاهر والاظهر الذي بناء العرف موافقا
للقاعدة ولا يحتاج الى الدليل لان التعارض امر عرفي فاذا كان بناء العرف على عدم المنافاة بينهما لم يكونا من المتعارضين وبالجملة
يخفى ان الثاني يقتضي الجمود على مدلول الفاظ الدليلين ارواضح ولو قيل ان مساعدة العرف تفسير من الدليل ويجعله مطابقا
للاصل **قلنا** هذا اعتراف بالتعارض غاية الامر ثبوت الجمع هنا بتقديم الاظهر بنياء العرف وابن هذا من عدم التعارض
رأسا وقد يقال ان احتياج الجمع الى الدليل انما هو على الطريقية واما على السببية فقد عرفت ان العمل بكل من الدليلين هو الموافق
للقاعدة وفيه ما مر من ان الجمع العرفي والجمع الدلالي من حيث المناط لان الملحوظ في الاول هو صرف العمل والملحوظ في الثاني صرف
رفع التنافي بين الدليلين وقد يتنافيان دون مقتضى كل منهما مع مقتضى الاخر كما في الجمع الدلالي العام على المطالب العقلية
او العلمية التي لا يترتب عليها العمل فان مراعاة الجمع العرفي بمقتضى نحو الخبر يحصل بالعمل بكل من العام والخاص في الجملة وايضا
قد عرفت ان مقتضى السببية هو التخيير بين التخيير والتبعيض اذ بكل منهما يحصل الامتثال بوجوب العمل بهما فكما ان ترتيب التبعيض
الذي يحصل بالجمع الدلالي ايضا على التخيير في العمل بهما الذي يقتضيه السببية فظهر ان الجمع الدلالي العام على احدهما او على كليهما
يحتاج الى دليل مطلقا سواء كان اعتبار الدليل من باب الطريقية او السببية فلا بد من اقامة البرهان عليه **الثاني** ان المراد
بالامكان المعتبر في الجمع المذكور في قوله الثاني وغيره من كلمات الاصحاب هو الامكان العقلي ويفسر بالامكان العرفي كما ضل غير واحد
الباحثين من مصنفي قاعدة الجمع مبني على الخلط والاشتباه في معنى الجمع او في مجرى القاعدة حتى قيل ان البناء على الامكان العقلي
في الباب خروج لما هو المعلوم بالضرورة من وجوه الفقه نظرا الى استلزام نفيها عدم انكار الحاشية في الاخبار المتعارضة من التخيير
والترجيح واول من سلك هذا المسلك الاستاذ البهبهاني في فوائده ولعل الاركان قوله بعد البناء على كون المراد من الجمع هو الجمع بحسب الدلالة
على وجه ينكشف عن المراد من المتعارضين ويرتفع التنافي دون الجمع العملي المبني على التبعيض حسبما عرفت تفصيلا والواجد نا بظاهره
وقلنا ان المراد هو الامكان العقلي لم يلزم شيء من المحذورين لان الجمع بالمعنى المذكور وغيره معقول فيهما والوكان المتعارضان متساويان في
الظهور ولم يكن احدهما اقوى من الاخر ولم يكن على التاويل وارادة خلاف الظاهر شاهد كما فرض جاريا او مفاريا وهذا اكثر واكثر
مع ان الكتاب وظواهر السنة القطعية والاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية مضافا الى اخبار الاحاد المستند اليها
الفقه كلا او جلا والمدار بناء على ما ذكر ليس على الافراد والتشهي في تاويلهما او تاويل احدهما لان المفروض من التاويل دفع التنافي
واستكشاف المراد فيهما دون العمل الراجع الى الجمع العملي والتاويل العام وبغير هذا المقام يكف بكشف عن مراد المتكلم ولا فرق في ذلك
بين هذا النحو من المتعارضين وبين قطعي الدلالة في اسقاط الجمع بالمعنى المذكور لعدم الفرق بينهما ايضا في امكان الجمع العملي بالتبعيض
حسبما يتصور في البينين المتعارضين فيختص مورد الامكان بما اذا كان على الجمع المذكور شاهد داخلي او خارجي وبعد ذلك كله
من الجهة نقتصر على الطرح والتخيير في اخبار الاحاد وعلى التوقف والتساقط في قطعي الصدور فان ثلث بعد قيام الدليل والشاهد
على المراد فلا خلاف ولا اشكال في الجمع فاين انكار الكليني في لسان جماعة من اساطين الفن واين موضع الثمرة في اختلافهم في
ذلك الاختلاف المعلوم **قلت** مشترك الله تعالى بعد بيانا فساد المعارض موضع الثمرة وموضع الاشكال لو مع عدم
الدليل **الثالث** ان الجمع كما بالتاويل في اخبار الاحاد الظنية كذلك بالتاويل في قطعي الصدور بل في اباء الكتاب بعضا من غير قرينة
وفي الموضعين يحتاج الى الدليل لان الاصل في المتعارضين التساقط فالخروج عن هذا الاصل لا يتاتى الا عن وجه لا
ارفع ذلك معارض في الثاني باخبار التعادل والتراجيح ومن هنا يظهر ان الاجماع لا يتحقق دليلا على ان المحقق منه في المواضع
المخالفة غير مجدية المنقول منه معارض باخبار التخيير والترجيح والتسالم بينهما عموما من وجه كاختصاص الاخبار باخبار الاحاد وكلا
في قطعي الصدور كلا وبعضا واختصاص معقد الاجماع بصورة امكان الجمع تلا باتي في المتعارضين من الاخبار اللذين لا يمكن
الجمع بينهما بتعارضان وبتساقطان ويرجع في المتعارضين الى الاصل الاصيل في الطرق المتعارضة عن التساقط واما غير الاجماع
فهو اعم مطلقا من اخبار التخيير والترجيح ومقتضاه اختصاص موارد قاعدة الجمع بغير الاخبار الظنية فلم تتم في المقام رفع هذا الاشكال الى اختصاص
اخبار التخيير والترجيح والاخير مفاد المنكرين لها في اخبار الاحاد ولكن ما في انشاء الله تعالى الوجه الذي ذكروه في الجواب عن الاخبار
وما فيه من المناقشة والجواب عن اصل الاشكال **الرابع** ذكر غير واحد بان العام والخاص المطلقين لا جدال من المتعارضين
عرفا والمرجع في صدق التعارض هو العرف فبعد ثبوت الحجية الشرعية لهذا الكلام وان صدق منها على التفصيل الا انه مورد

غير معتبر وكلامه غير منقح وما قالوه في وجه ارادة العرف واهل اللسان من العام هو ما عدى الخاص لا ينافي قول اكثر العلماء وكلام زيد الفلاني لا يشك احد ممن يسمع الكلامين ان غيره بد من افراد العلماء يجب اكرامه وزيد لا يجب اكرامه وعدم التنافي بينهما بين وقد صرح به في القوانين وادعى جماعة ممن تأخر عنه وفيه ان العبرة في تحقق التعارض انما هو نافي مدلولي الدليلين دون منافي مدلولي العام والخاص بين كما سترف فيرد عليه ان مدلول المدلول مدلول في التعارض كما ياتي فعدم منافاة مدلولي الدليلين مجرد عن الشرط المذكور ومع انه مستلزم للمحال لان اعتقاد كون المراد بالعام هو ما عدا الخاص مستلزم لتعارضهما اذ لو لم يكن العام معارضا لم يحصل هذا الاعتقاد فعدم الاعتقاد المذكور هو التعارض فكيف يتحقق هذا المعلول بدون العلة **والحاصل** ان التعارض بين العام الظني والخاص القطعي موجود فضلا عن الخاص الظني غاية الامر بناء العرف على الجمع بحمل العام على الخاص نظرا الى العلم بعدم ارادة الخاص في العام بسبب التعارض وهكذا الحال في كل اصل حقيقة مفروض التعارض بينه وبين قرينة التعارض بينهما متحقق الا ان اصل الحقيقة اذا كان في عدة حمل اللفظ على الحقيقة لا يجري فيه وابن هذا من دعوى عدم التعارض وظهور القرينة في الخاص الظني او القطعي الثابت بطريق ظني اذ بعد صحة التعارض لا بد من اقامة الدليل على التخصيص في الموضعين والا فالتوقف ان كانا قطعيين سندا والتجيير والترجيح لو كانا ظنيين وما ذكرنا من العام والخاص مثال عن كل نص وظاهر **الخامس** ان الجمع في الدلالة انما يحصل بالنسبة الى احدهما المعين وقد يحصل بالنسبة الى احدهما الغير المعين وقد يحصل بالنسبة اليهما معا **وتشريح المقام** ان التعارض على اقسام (الاول) تعارض النص والظاهر مطلقا (والثاني) تعارض الظاهر والاظهر مطلقا (والثالث) تعارض الظاهرين كذلك (الرابع والخامس) الاولان بالاضافة بان كان كل منهما نصا او اظهر من وجه دون وجه كما لو قال اكرم العلماء ولا تكرم العلماء فان الاول نص في العدول وظاهر في الفساق والثاني بالعكس وعلى جميع التقادير اما ان يكونا قطعي الصدور والجهة او مختلفين او على الاخبار القطعية اما في جانب النص والاظهر او في جانب الخبر فهذه ستة عشر قسما والجمع في بعض هذه الاقسام غير ممكن وهو تعارض الظاهرين المتساويين في الظهور من جميع الجهات وفي بعضها الثاني وفي بعضها خلاف **فلنذكر اولا** ما يدل على قاعدة الجمع ثم ناخذ مقتضاها في مواضع الخلاف **فنقول** ذكر الشيخ علي بن عبد العالي قدس سره في التهذيب في محكي التهاية بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزء منه تبعية وعلى تقدير الجمع بترك دلالة التبعية وهو اولى من ترك دلالة الاصلية كما على تقدير الطرح دردته في محكي التهاية بان في الجمع عملا بدلالة التبعية واهمالا لدلالة الاصلية في كل من الدليلين وفي الطرح عمل بدلالة اصلية وتبعية والعمل باصلي وتبعي اولى من العمل بالتبعيين واهمال الاصليين وهذا لا يتوجه على الدليل المذكور الا في بعض الصور وهو تعارض الظاهرين وفي مثله لا يجري قاعدة الجمع في بعض الصور اي لا يمكن في بعضها الاخر عند اكثر المحققين واما غيرها من صور امكان الجمع فالدليل المذكور جار فيه وكذا يتوجه على الرد المذكور من العام والخاص ونحوه من سائر تعارض النص والظاهر او الاظهر والظاهر لان الجمع هنا لا يستلزم اهمال الدلالة الاصلية في كل من المتعارضين بل في خصوص الظاهر ردده في القوانين بانه لا دليل على اعتبار هذه الاولوية وبيان ظاهرهم في تعارض الاحوال البناء على الاخذ بالاولى عند الدوران في صورة التعارض فعلى اصله واصلهم كما يتم هذا الرد ايضا وزاد بعض من تاخر عنه على منع الصغرى ايضا ومنع الاولوية وبانه على ما فيه ايضا من ثبوت الاولوية عند دوران الامر بين رفع اليد عن ظاهر الدليل بالكلية اصلا وتبعا اعني الطرح وبين رفع اليد عن خصوص الدلالة الاصلية تحمل على الجواز بعد الفحص عن المعارض ولم اعثر على دليل اخر للقاعدة غير هذا الدليل الا ما نقل عن شيخنا البهائي من ان الاصل في الدليلين الاعمال فيجب الاخذ بهما الا مع الترجيح بلا مرجح وقد عرفت ان هذا الاصل معارض بالجمع المبحوث عنه وهو الجمع في الدلالة على وجه يرتفع التنافي بينهما فتذكره في المقام مما لا وجه له على التحقيق وربما استدل ايضا بالاجماع وبناء العقلاء وفيه انهما لا يجديان في مثل الخلاف والتحقيق في المقام ان يفصل بين الاقسام ويذكر ما يقتضيه القاعدة في كل واحدة منها **فنقول** قد عرفت ان قاعدة الجمع كما يجري في طرق الصدور كذلك يجري في طرق الصدور فاذا كان المتعارضان مقطوعي الصدور والجهة فالتعارض يحصر في الدلالة فلا بد من اعمال ما يقتضيه القاعدة عند تعارض الاصول اللفظية وقد عرفت ايضا ان الصور كثيرة **الاولى** ان يكون احدهما نصا مطلقا والاخر ظاهرا كذلك مثال العام والخاص المطلق وما يجري مجراه كالمطلق والمقيد وقد عرفت ايضا ما يدل على التحريم مع ما هو صريح في الرخصة ولا اشكال في وجوب العمل بالنص ورفع اليد عن الظاهر في مورد التعارض بل قد عرفت ان التعارض بينهما كما مر لم يتم بعد لان ذلك الظاهر يصير مجازيا ظاهرا حمل عليه وبذلك يحصل العمل بالدليلين

معا طولة الجملة والا فکان مجملا غیر مورد النص وهذا ایضا مسلم من الجمع کان للنصوص مدفع الثانی ویطلق ذلک بمجرد العلم بخروج النص عن تحت الظاهر وکایتر تب العمل بکل منهما فهو موکول الی مساعدة المقام فتقلیل قاعدة الجمع یاتی علی الدلیلین اقامتهم بناء علی الجمع العرفی وعلی بعض موارد الجمع الدلالی وکیف کان فتقدیم النص علی الظاهر تما لا اشکال فیه انما لیس بعد القطع بالمراد شئ بنظر الیه وانما الاشکال فی کون تقدیمه علی وجه الورود او علی وجه الحکومة او الترجیح او علی وجه رابع قد یقال بالاول لان اصالة الحقیقة او العموم انما یعتبر اذا لم تکن هناک قرینة قطعیة علی الخلاف فاذا کانت قرینة قطعیة کانت واردة علی اصل الحقیقة فتظهر الدلیل العلمی فی مقابل الاصل العملی وقد یقال بان مفاد الاصل العملی وحدة لا یشمل بحری الدلیل العلمی فیکون الدلیل العلمی واردا علیه بملاک المخالفة فی الورود ان یکون الوارد مخرجا بحراه عن موضوع المورد ومعنی اصل الاباحة مثلا علی کل شئ بحهول الحکم فمع قیام النص او الاجماع علی حرمة شئ یخرج عن موضوع الاصل وهو مجهول الحرمة بخلاف النص والظاهر مثل العام والخاص فان الخاص لا یخرج مورده عن مدلول العام بل عن حکمه مثلا اذا قال اکرم العلماء فهو مدلوله یشمل زیدا فطعا سواء قال بعدا لا تکرم زیدا او لم یقل ولیس کذلک الحال فی الاصل والدلیل لانه اذا قال کل مجهول الحرمة حلال فهو یشمل شرب التتن فی حاله وزمانه فان لم یقم حرمة بالدلیل کان داخلا فی موضوعه واما اذا قام فهو خارج عن موضوعه لا عن حکمه اذ وجود النص مثلا کالخاص یمنع عن انعقاد اصالة العموم کالعلم بدخول العموم موضوعا فانه یدخل فیه قطعا وان کان المراد بالعموم غیره کانت العبرة فی الورود لیس علی المراد بل علی صلاحیة عنوان الدلیل والا لم یکن فرق بین الوارد والحاکم اذ الحاکم ایضا کاشف عن خروج مورده عن مراد المتکلم من الحکم فالنص القطعی وارد علی دلیل اعتبار الظاهر لا علی نفس الظاهر بوجه حمل اللفظ شرعا وعرفا معلق علی عدم مجی القرینة الصارفة فمع وجودها یعد مجراه وابن هذا من ورود النص علی الظاهر ومن تقدیم الحکومة من باب الحکومة من ان اعتبار الحکوم موقوف علی عدم مجی الحاکم فاذا کان اعتبار اصالة العموم موقوفا علی عدم مجی المخصص فلا جرم یکون حاکما علیه واما وجه کونه من باب الترجیح فهو ان الحاکم وان کان مفسرا للمحکوم وهذا هو المایز بین الحاکم وغیره من انواع المعارض ولیس الخاص مفسرا للعام وکذلک غیره من النص فیجب ان یکون من باب الترجیح واما الوجه الرابع فهو ان الترجیح فرع ان یکون الدلیل المجهز شاملا له بدلا لان یکون معتبرا واجب العمل فقد تری اول الباب ان الظن النوعی غیر ناهض بل الظن الشخصی مع القطع بالخلاف فبعد القطع بخروج زید مثلا عن مراد المتکلم بقوله اکرم العلماء لا یبقی الا ان هناک دلیلین متعارضا ولعدهما اقوی من الاخر لان اصالة العموم انما تعتبر فی حق الجاهل لا فی حق العالم وهذا هو الراجح فما فی رسالة الاستاذ العلامة قدس سره من رد بعض الاصولیین اللفظیة علی بعض کالخاص القطعی فی مقابل العام غیر واضح وکیف کان فالبحث فی هذه المسئلة موافق للقاعدة ولا یحتاج الی التدلیل لان شرط الاحتیاج الی البحث ما عرفت احد الامرین اما کونه معارضا باصالة الظاهر فی تعارض الادلة او معارضا باخبار الغیر والترجیح دائر منهما کما فی المقام واما الاخبار فلا اختصاص لها بغیر الاخبار واما الظاهر فتعارضها هو بین الظنین لا بین الظن والقطع **والصورة الثانیة** ان یکون النص ظنی السند وفی مقابل الظاهر القطعی ایضا ومن جزئیاته مسئلة تخصیص الکتاب بخبر الواحد وغیره فان الاکثرین والفاضل بالجواز نظرا الی ان بناء العام علی الظهور فیکون الاکثر علی عدم التخصیص والقائلون بالمنع استدلوا بان یرجعا بین الدلیلین فیجب حینئذ ما ذکره صاحب المعالم رحمه الله وارتضاه والقائلون بالعدم مطلقا او علی بعض الوجوه نظرهم الی ترجیح الکتاب لکونه قطعی السند والقائل بالتوقف کالمحقق علی ما عزی الیه الی انهما دلیلان متعارضان لکل منهما جهة ضعف دون الاخر فیجب التوقف والقائل بترجیح الخبر کالفاضل التونی رحمه الله اعتمد علی الاخبار الواردة فی حصر العلم بالقرآن فی الائمة ولا یخفی ان وجوه الاقوال کلها مبنیة علی تخصیص کل عام مقطوع السند والدلالة بخاص ظنی السند وقضیة عموم الادلة اطراد الخلاف فی الستر ایضا ولا یقدح اختصاص العنوان بتخصیص الکتاب بالخبر لهذا العنوان فرعه علی غیره بناء علی القول بالجواز لامکان منعه ایضا نظرا الی ما ورد من بطلان ما خالف الکتاب کما اشار الیه السلطان قدس سره وسیجی الکلام فیه فی ضمن بیان المرجحات المنصوصة لکن کلام المانعین غیر ناظر الی هذا الوجه کما ذکرنا فلا یستدل علی ابطالها محل خلاف عظیم یشترط فیه القلیل علی قاعدة الجمع هنا لانها مستند القائلین بالجواز ولما کان غیر واضح ولا موضح له متنی من ترکه الاصول کلا بد لبیان محض من تتبعها ترشیحا العلامة قدس سره فی تخصیص العام بما یدفع الاکثار ویحصل ان اعتبار اصالة الحقیقة واصالة العموم ان کان من حیث التعبد باصالة الزعة العرفیة واصالة عدم التخصیص فالدلیل الدال علی التعبد بعد الخاص یکون حاکما علیه کالحکومة علی الاصول العملیة کالاستصحاب والبراءة وان کان من باب الظهور النوعی فهو وارد علیه لان اعتبار الظواهر عند العقلاء معلق علی عدم قیام دلیل معتبر علی الخلاف التخصیص بعد ما یرتفع موضوع

الاسل **قلت** وهذا التحقيق من نفيس فوائده ولعمري انه يتبين به الانفجار على كافة العمل ذوي الافكار لكن انظارنا قاصرة عن ادراك هو بشر وانشاء فانزه عن الاحاطة بحقيقة ذلك اما لاعلة الغريزة طريق عقلاني الى الواضع كسائر الطرق العقلانية وليس مثل الاصول المفيدة بالمجعولة بها يكون ما دل على اعتبار الدليل الظني حاكما عليه فكل منهما طريق الى الواضع معتبر شرعا اما اعتماء لبناء العقلاء وتابعا من قبل الشارع وكاحكومة احد الطرق المتعارضة الا ان يكون احدهما معتبرا بالموضوع الاخر فحكومة ادلة نفي الضرر على ادلة الاحكام وليس الامر في المقام كذلك كما لا يخفى واما ما ذكره على تقدير كون اعتبارا اما لانه الخصوص من باب الظهور النوعي من ورود الدليل الدال على التعبد بسند والنص عليه فان تم فهو الجواب على التقديرين لكنه لا يتم لان التعليق ثابت من الجانبين حيث ان اعتبار الدليل الظني بناء على الطريقية موقوف على عدم المعارض فكما ان الظهور التعليقي معلق على عدم الدليل على الخلاف كذلك اعتبار سند الخاص ايضا معلق على عدم المعارض وقد عرفت ان ظاهر العام معارض للخاص الدال على وجوب اكرام زيد العالم مثلا والخاص يدل على عدم وجوبه فيكون وجوب اكرامه متعارضا فيه الدليلان ولا حكومة ولا ورود بينهما بل كل منهما في عرض الاخر فيتعارضان في حكم الخاص الشك في كل منهما مسببا عما هو المجعول شرعا في حقه وهذا نظير تعارض العامين في كون الشك في كل منهما مسببا عن امر ثالث وهو الشك في حكم الشرع **والحاصل** ان ظاهر العام دليل اجتهادي على ثبوت حكمه في الخاص وليس مثل اصل البراءة ونحوه من الاصول العملية والخاص ايضا دليل اجتهادي على عدم ثبوته فيه وثبوت حكم اخر مضاد لحكم العام واعتبار كل منهما معلق على عدم الاخر بناء على ما حققناه وما قاله لذلك من كون الاصل في تعارض ادلة الشاطئ فان كان الخاص قطعيا من جميع الجهات تقدم على العام قطعا وان كان ظنيا كذلك او سندا او وضع المعارضة بينه وبين ظاهر العام فمقتضى ذلك الاصل المقرر التوقف والتساقط وتقديم الخاص الظني من احدى الجهتين على العام معتبا بدعوى الحكومة غير واضحة وكما موضحا بعد ما عرفت من كون التعليق في الاعتبار ثابتا من الجانبين والذي خلج بالخاطر القاصر في تقديم الخاص الظني على العام هو ان خبر الخاص ان كان في الدلالة ظنيا فهو وان كان في السند كما هو المفروض في المقام نعين العمل بالخاص ايضا لان دليل اعتبار سنده سليم عن المعارضة وبعد وجوب التعبد بمفهوم الخاص ليس للتعبد به سوى الالتزام بانه صادر منه ولوازمه وقد عرفت ان من لوازم صدور الخاص بعد العام رفع اليد عن حكم العام وهذا الاثر وان لم يكن حكما شرعيا بل حكما عقليا نظرا الى ان صدور الخاص بعد العام بقيد القطع بخروجه عن مراد المتكلم عقلا لا شرعا لكن الطرق الشرعية انما هي منزلة باثبات الاحكام الشرعية ولو كانت بوسائط عقلية كالامور الملازمة مثلا بجواز كونها مثبتة واما سلامته عن المعارضة فلعدم الدليل على اعتباره اما لان العموم هنا واما لان دليل المعتبر هو الاجماع ولا اجماع هنا على اعتبارها لو لم يكن الاجماع على عدم **فان قلت** كما لا اجماع على اصالة العموم هنا كذلك لا اجماع على اعتبار الخبر المخصص الظني ايضا **قلت** ان اعتبار الخبر ثابت بالادلة اللفظية فيتمسك بعمومها في المقام نعم لو كان دليل الاجماع ايضا منحصرا بالقول بالتوقف والتقديم العام قلنا انكم المرتضى ونواله عن تخصيص الكتاب بخبر الواحد مسندا بان القدر الثابت من حجية خبر الواحد لو قلنا به هو ما اذا لم يكن معارضا لعموم الكتاب **والحاصل** ان حجية الخبر المخصص ثابتة بالادلة الشرعية ويمكن دعوى عموم بعضها هنا بخلاف حجية ظواهر الالفاظ فانها انما تثبت بالاجماع العملي فحيث حصل الريب في اختلاف الانظار يسقط عن الاعتبار ودعوى اعتبار ظواهر الالفاظ ببناء العقلاء مدفوعة بان الاعتماد على بناء العقلاء في طريق الاحكام الشرعية من غير ان ينتهي الى الاجماع عندنا مشكل بل ممنوع اذ لا دليل عليه ولا اثر في كلام العلماء قديما وحديثا الى هذه الاعصار وما بقاريها واول من اشاع حجية بناء العقلاء بما اعثر انا عليه هو بعض مشايخنا المتقدمين وتصوى ما استدل او يستدل على اعتباره ان استقرار طريقة العقلاء في معرفة المراد من كل شئ من الظنون مع عدم ردع الشارع عنه يكشف عن رضاه بالاعتماد عليه في معرفة اغراضه وطريق الايصال بالحكم ايضا لان الانسان مجبول على المشي بمقتضى طبايعهم خصوصا مع اطباق كافة العقلاء عليه في مثله لابد من البيان الرادع والا لزم الاغراء بالجهل وانه قبيح بل الحاجة وقبحه واضح وقبله ان حسن لولا التزاحم الواقع من العمل بالظن فمع الكلام في الردع كثيرا وسنتكلم وجه للاعتماد عليه مع كونه ظنا لا يغني من الحق شيئا نعم لو قام الاجماع على عدم او قلنا بطلان حكم التزاحم وتعين خروج ذلك الظن عنها لكونها بمرئى منهم ومسمع بحيث لا يحتمل خفاؤها عليهم فلو كان ثمة ردع عن العمل به لذكروه كلا او بعضا ولم يطبقوا على العمل به وقد انا ليس عند العقلاء دليل يعتد به حتى يقول ان العمل

باصل الحنفیة عندهم مشروط بعدم الدلیل علی الغیر فلو سلمنا حجیة بناء العقلاء لا یجدی ههنا ایضا لان بناءهم انما هو علی توقف اصل الحنفیة بعد العلم بالغیر واما توقفه علی عدم الدلیل علیها مع الشک فیها فهو مبنی علی وجود دلیل یفید ذلک عندهم ونحن لم نحرز الی الآن علمهم علی ما لا یفید العلم تفیدا انهم قد یعملون بالظن عند الضرورة لکن لا مساس له بالمقام اذ الکلام فیما لا یحرز فیه صفة الظن بل یکون معتبرا مطلقا افاد الظن ام لا ومع عدم احراز الموضوع اعنی الدلیل الغیر کیف یمکن الحکم بناءهم علی شیء وهل الشک الا بعد المقصود **والحاصل** ان توجیه تقدیم النص الظنی علی الظاهر بان اعتبار اصالة الحنفیة عند العقلاء مشروط بعدم الدلیل علی الغیر سواء کان علیا ام لا ممنوع صغری وکبری کان الحری بناءهم علی ذلک مع عدم وجود الدلیل الغیر عندهم فی غایة الانکار والمنع ثم بعد تسلیم وجوده عندهم وتسلیم بناءهم علی طبق اصل الحنفیة علی عدمه مطلقا ولو لم یفد العلم او الظن فمنع الکبری اعنی تحجیر بناءهم نظرا الی النواهی الناهضة من العمل بغیر العلم مطلقا ثم لو سلمنا الصغری والکبری لم یجد فی المطلوب بکان الحنفی ثابت من الجانبین فلا وجه لرفع الید عن العام الا لما ذکرنا من تقدیم الدلیل علی اصل الحنفیة فافهم واغتنم هذا ✕ وقد یجاب عن المعارضة المذکورة بان تعلیق الشافعی مشروط ببناءه علی التعارض فی دلیل الاعتبار اطلاقا وتقییدا حتی یمنع العمل بهما کلا او بعضا فلو کان دلیل اعتبار احدهما قطعا زال الشک بعدمه فی مقام العمل فلا یبقی مجال للعمل بالدلیل الآخر لیتأتی التعارض بینهما وما نحن فیه کذلک لان اعتبار النص الظنی مستند الی الادلة الشرعیة وفیها ما یمکن الالتزام بالخلاف فیه وهو ما اعتبار الظواهر بدلیل منفصل فی الکتاب کالاجماع وبناء العقلاء فلو فلنا بتقدم النص حاکم علیه نظرا الی کونه مشروطا عرفا بعدم مجیء الدلیل علی خلافه لم یمکن الغلبة فی المعارضة لان اعتبار الدلیل الظنی وان کان معلقا علی عدم المعارض الا ان المعلق علیه انما هو عدم المعارض المکافئ المماثل له فی الاطلاق المفروض وهو مفقود فی المقام بحکم الفرض **فان قلت** لا نجد فرقا بین ما ذکرت وبین الحکومة التی انکرتها فانک التزمت بانه لا اعتبار بالظاهر مع النص الظنی ومرجعه الی ما لازمه دعوی الحکومة او حکومة الدلیل المستند علی دلیل اعتبار الظاهر **قلت** الفرق ان شرط الحکومة ان یکون دلیل المحکوم عاما یکون الحاکم بمنزلة المخصص وعلی طرح ما لیس کذلک کما لا یخفی لان دلیل اعتبار الظواهر لیس من العمومات حتی یطرح بها التخصیص وانما هو امر تعبدی قاصر عند المخصص بالصلی والظنی **الصورة الثالثة** تعارض الظاهر والاظهر مع کون قطعی الصدور وهذا یحتاج الی الدلیل لان الاصل التساقط لا التخییر والدلیل علی الجمع ههنا بتقدیم الاظهر لو کان فانما هو الاجماع وسیرة العقلاء فی الاحکام دون الطرق الموضوعیة اذ لا اجماع فیها وتظهر الثمرة فی مثل الومنا باء والاوفاء اذا اجتمعا فی کلام متکلم واحد بلوا وصوبشوئم او وصوبابنا فبرفاء فان الظاهر البداءة کان الحکم الثانی بالرجوع عن الاولی وان علم انه لیس بداء ورجوعا فان تشاوبا فی الظهور حکم بالاجمال ویرجع الی الاصول مع مراعاة العلم الاجمالی فان اختلفا فی الظهور وکان احدهما اظهر فمقتضی القاعدة ایضا الاجمال فلا دلیل علی ذلک الظاهر والبناء علی ما یقتضیه الاظهر انما یتم لو کان بنی بناء العقلاء وقد عرفت ما فیه من المنع مضافا الی منع الصغری لان بناءهم علی العمل بالاظهر عند التعارض غیر معلوم ولعلنا نتکلم فیه فی باب الترجیح حیث یقدم الدلیل علی وجوب العمل بالنوی من الدلیلین **والحاصل** انه لا حکومة ولا ورود ههنا بل هما ظاهران تعارضا احدهما النوی من الاخر ثم ان الحکم بتخصیص الاظهر عن الظاهر هو ما قررناه فی تعارض الاحوال فانتظر وان کان مختصا بدوران الحالین فی لفظ واحد او لفظین فی کلام واحد لان المناط مطرد اذ الاظهریة لا بد لها من مستند ولا یتفاوت فیه بین ان یکون سبب الاظهریة موجودا فی لفظ واحد او لفظین متعارضین فی دلیل او دلیلین وهو المعروف بین الاصولیین انما منشأ ثبت رجحان احد الحالین وجب البناء علیه وانکره بعض المتأخرین کصاحب الوافیة وبعض شراحه وکیف کان فمحل تحقیق ذلک وتشخیص ان ای الاحوال الاربعة اعنی النقل والتخصیص والمجاز والاضمار اظهر وافاد الدلیل علی الاظهریة مطلقا او فی خصوص ادلة الاحکام راجع شروط القضاء وقد بسطنا الکلام فی تحقیق المقام فی بدایع الافکار فی اوائل الامر وعلی اراد الخوض فی الفحص والابرام علینا افاده العلماء الاعلام هناک فعلیه بالرجوع الی ما حققناه **الصورة الرابعة** کالثالثة مع کون الاظهر ظنی المستند بعد ملاحظة دلیل اعتبار المستند یکون حکمها حکم الثانیة لا بقال کیف یکون حکمها کذلک مع ان الامر ههنا دائر بین طرح الظاهر وطرح مستند الاظهر ولیس هذا الدوران موجودا فی الصورة الثانیة للقطع بسند الاظهر ایضا وکاولویة الاحد الطرفین علی الاخر **قلت** لا دوران بین الاخذ بالظاهر والاخذ بسند الاظهر بعد التأمل فی بینهما وانما الدوران والتأمل فی بین اخذ الظاهر واخذ کلا الاظهر وبعد فرض ثبوت الترجیح الاظهر ووجوب الاخذ به دون الظاهر کما تقرر مع القطع بسند والاظهریة بین الاخذ ههنا بسند الاظهر وتقدیمه علی الظاهر بالدلیل وان شئت قلت انا نعلم

الظاهر موقوف على عدم معارضة مع الاظهر فان كان الاظهر قطعيا انهدم الاساس بالكلية واعتبار سنده مقام القطع حسبما مر تحقيقه وهذا ظاهر الحكومة وان لم يكن منها حقيقة كما بيناه ثم ان المفروض في الصور الاربعة كون الظاهر قطعي السند ودلالة والعكس الامر بان كان النص قطعيا والظاهر ظنيا ثم حكم الاصل غير بطريقنا وانما هو ظاهر لمن تامل الخامسة تعارض النص والظاهر مع ظنية سندهما فوجوب الجمع صناعة مطلقا والعمل بالخبر والترجيح كذلك والفرق بينهما بالاثبات في الثاني دون الاول وجوه بالاتوال المعروفة بين محققي المتاخرين هو الاول والثالث عبارة الشيخ قدس سره في محكي العدة والاستبصار فعمل بالترجيحات قبل اعمال قاعدة الجمع مطلقا حتى فيما يشمل المقام اعني تعارض النص والظاهر والعام والخاص وعمل بالتخيير بعده وهو ظاهر صاحب الوافية حيث اختار بطلان الصلوة بزيادة الركعة على النفل اما منها سع الاخبار المصلين بين الجلوس قبل الركعة فيتجه وهو ضعيف جدا وكذا ظاهر المحقق القمي قدس سره في مسئلة بناء العام على الخاص حيث استشكل على ذلك بالاخبار المتواترة والمتراجعة واجاب عنه بانها بناء على التخيير انما هو مع قطع النظر عن الترجيح وكذا بعض الاخباريين فانه رجح بها حكي عنه بان الامر المتعارض الوارد على الاستحباب محمول على الاستحباب خلافا للمشهور لانها اثبات حكم شرعي بلا دليل بل بمعتمد على الترجيح واما الوجه الثاني وهو تقديم التخيير على قاعدة الجمع فلم اعثر بمصرح به الا ما يقتضيه كلام هؤلاء الافاضل اذ لا فرق بين اخبار التخيير بين الراجح والمرجوح فان كان للجمع دليل حاكم على هذه الاخبار وجب العمل به مطلقا ثم ان الاولين اجابوا عنها بانها لا تعارض بين الدليلين اذا كان احدهما نصا مطلقا او كان نصا او اظهر بالقياس الى الاخر واقول من صرح به الشيخ قدس سره في محكي العدة حيث علل تقديم بناء العام على الخاص تقديم الخاص على العام بان الترجيح والتخيير فرع التعارض الذي هو كما بان في العام والخاص ثم تبعه من تبعه ممن تاخر وانت خبير بما فيه لان مع التعارض يدخل الفقيه اذا المدار في التعارض على النظر الى مفاد الدليلين مع قطع النظر عن الصدور والاخفاء في شان مدلول العام والخاص يقتضي ما يدل عليه ظاهر اللفظ وترجيح الخاص عليه عرفا لما بينا فيما شرحناه وفصلناه وربما استدل عليه بالاجماع نسبه في الرسالة الى بعض مشايخه ولعله الفاضل النراقي واجاب عنه في الرسالة الذبان اخبار التخيير والترجيح مسوقة لبيان حكم المتعارضين على فرض صدقهما ولا تخيير بين العام والخاص القطعيين وكذا بين النص والظاهر او الاظهر والظاهر لما عرفت من بناء العرف فيه على الجمع بترجيح النص او الاظهر على الظاهر وهو حسن في التخيير واما الترجيح فان كان مستنده ابتناء الاخبار بعد الكل وامثالها عند هذا الاجماع وبناء العقلاء على وجوب العمل باقوى الدليلين بعد المعارضة بين رجحان الدلالة ورجحان السند وكما دليل على تقديم ترجيح الدلالة على ترجيح السند وكما جل ذلك توقف جماعة في تخصيص الكتاب بخبر الواحد حيث وقفوا المعارضة بين سند العام ودلالة الخاص فقالوا بان لكل منهما جهة قوة وجهة ضعف ومن هنا يحتمل عكس التفصيل المذكور عن الشيخ قدس سره بان نقدم الجمع على التخيير دون الترجيح والاظهر في المسئلة ما عليه الاكثر لما ذكرنا من سوق الاخبار لبيان حكم المتخير فلا باس بالعمل بما اخترناه عرفا من المتعارضين اذا فرضناهما اظهر في القصد وقد عرفت ثبوت الترجيح ببناء العقلاء واجماع العلماء على العمل باقوى الدليلين غير مرة بقي لو سلمناه كان مقتضى القاعدة التوقف

الصورة السادسة

تعارض الظاهرين وهو على قسمين (احدهما) ان تكون النسبة بينهما التباين الكلي (والثاني) ان تكون النسبة بينهما عموما من وجه على التقديرين فاما ان يكونا قطعيين او ظنيين او مختلفين اما القسم الاول فما سمر فقد استدل على عدم الجمع هنا مضافا الى الاصل بوجوه كثيرة اكثرها ما خوذة من الاستبعاد التي بعضها قدح احدها الاجماع بل الضرورة فانا واجدون البغداديين وكل من له نكوص البغداديين ولم نكن هناك قرينة يرتفع بها التنافي علموا بينهما بحكم التعارض من الترجيح والتخيير ولم يكونوا يجمعوا بينهما بحمل كل منهما على طائفة من اهل البغداد وذلك امر واضح لمن خالط الاخبار وانس بطريقة العلماء الابرار ورابعها ان مال الجمع الى مراعاة التعبد بسند والمتعارضين ودفع البعد عن ظهورهما بالتاويل وكلا الوجهين لا يصلح للدليلية على طرح احدهما والعمل باحد الظاهرين من غير تاويل بل قد يمنع العكس لما في الجمع من مخالفة الاصلين اي اصالة الحقيقة في كل منهما بخلاف التخيير فانه ليس فيه الا مخالفة اصل واحد وهو طرح احد السندين لان عدم العمل بظاهر المطروح ليس مخالفا للاصل اذ مخالفة الظاهر المفروض جعزيته صار فيه ايضا ليس مخالفا للاصل والقاعدة فاصالة الحقيقة في احدهما اما غير ثابتة بالطرح سنده او معارضة بالقرينة الصارفة وهي الظاهر المتعبد بسنده فليس في المقام مخالفة اصل وقاعدة الا من جهة واحدة وهي اصالة عدم التعبد بسند احدهما مراعاة للعمل بسند الاخر وظاهره وعدم التعبد بظاهرها هو مفروض البحث والقصد ومراعاة السندين وعدم التقديد بين بلزوم خلاف اصل واحد فلا اولوية للجمع بل دعوى انه لا اولوية للطرح ايضا غير ضائرة اذ نحن بصدد اقامة الدليل

فى ذكر اقسام التعارض وبيان حكمها

على الجمع لا على الطرح هذا والمثال الذى عرضنا مثلا عرفت فى محله وهو غير جار بعينه فى المقام كما ستعرف والتحقيق هو انه اذا اريد بطلان الجمع فى المتباينين المتكاذبين الذين لم يكن كل منهما بالنسبة الى الآخر من باب تعارض النص والظاهر او الظاهر والاظهر يجب الحكم بصدورهما لا بسند آخر الا الحكم بالتوقف والاجمال فيهما فى البداهة كالنار على المنار فلا يحتاج الى اقامة الدليل ولا ينفعه هذا البحث الطويل بل الاخرى اجراء النزاع على الوجدان والعيان لا على البينة والبرهان ضرورة استحالة الجمع هنا ومجرد الحكم بصدورهما ثم الحكم باجمالهما بسببه لا معنى له بفرض الاصولى نعم لو بنينا على السببية فى الاخبار امكن الجمع بينهما فى العمل كتعارض البينتين من باب السببية حسبما تشير اليه فى اسبوعك ان شاء الله سبحانه وتعالى واما على المختار من الطريقية فلا بد من التوقف وعدم الاخذ بشئ منهما سواء تعبدنا بصدورهما وحكمنا باجمالهما او لم نتعبد بالصدور اصلا من غير فرق بينهما عملا او عملا وان اريد بطلان الجمع مطلقا حتى فيما لو كان كل منهما بالنسبة الى الآخر من قبيل بعض النص والظاهر وهو الذى عبرنا عنه بالنص والظاهر الامتباينين فى صدد الافهام فمن جميع الادلة المذكورة نظر واضح اذ لو سلكنا هنا مسلك الجمع لم يلزم خلو اخبار التخيير والترجيح من الفائدة وبيانها بلا مزيد ولا مخالفة لطريقية الامخاة فى الاخبار المتعارضة واجماعهم بالظاهر ان عملهم وطريقتهم عليه كما هو ظاهر عند الفاحص بطريقتهم والعالم بشئ قليل من المسائل المختلفة فى العبادات والمعاملات فضلا عن كثيرها واما الدليل الثالث وهو عدم الاولوية فغير مما لا يخفى لان دليل الجمع الذى قررناه فى النص والظاهر المختلفين بان [illegible] ناظر لو ورد كما عرفت بجرف عن ظاهره وتأويله لو ورد كما هو الغالب فى كلمات العلماء وورد ايضا الانكار والعلماء ورد بانهما فى الكتاب العزيز وفى السنة المتواترة كان نص كل منهما قرينة صارفة للخصص عن الاخر لا مستحكم التناقض فلا بد من صرف ظاهر كل منهما بصريح الاخر فى ما كان انكار العلماء صريحا فى الابتداء او العدول وظاهرا فى غيرها وكان قولهم لا انكر والعلماء صريحا ونصا فى الكفار والفساق مثلا كان كل منهما قرينة على ما قبل الا خر من قبيل الخاص فى مقابل العام وقد عرفت فى دليل الجمع سابقا انه لا يتوهم المعارضة بين اصالة العموم واصالة السند الخاص نظرا الى كون اعتبار اصالة العموم معلقا على عدم القطع بالتخصيص ودليل التعبد بسند الخاص بمنزلة القطع بكون دليل اعتبار سنده مانعا كما على دليل اعتبار اصالة العموم وهكذا فى كل ظاهر معارض للنص والاظهر **والحاصل** الذى لا يعتريه ريب بعد ما عرفت ان احد الدليلين اذا كان نوعى دلالة من الاخر يجب الاخذ به اذا كان قطعيا عرفت ايضا انه يجب الاخذ به اذا كان ظنيا الان دليل اعتباره يجعل بمنزلة القطع نعم ترتيب جميع ما يترتب من الاثار الشرعية عليه ولو كان بوسائط الف مقدمات غير شرعية فالفرق بين النص والظاهر القطعيين والظنيين والفرق بين الخصوص كاكرام العلماء ولا تكرم بعدول والاضافيين كالمثال المذكور شطط من الكلام وفضول او تقصير فى تحقيق المقام ومن هنا ظهر ان ما عن الشيخ قده من الجمع بين قوله عليه السلام ثمن العذرة سحت وقوله عليه السلام لا باس بثمن العذرة بحمل الاول على عذرة الانسان ونحوه وحمل الثانى على عذرة الطاهرة فى غاية الاستقامة والجودة من غير حاجة الى ما ذكره خارج عليه لان الاول نص فى المخصص والثانى فى الطاهرة فمقتضى القاعدة الجمع بينهما ولو كانا من اخبار الاحاد وكما لو كانا قطعيى الصدور هذا كله فى المتباينين واما القسم الثانى وهو ما لو كان النسبة بين الظاهرين المتعارضين عموما من وجه فغير مفصل لانهما ان كانا متباينين وتناقضين بان يكون احدهما مثبتا والاخر نافيا وبالجملة يكون تعارضهما بالذات من حيث تنافى النفى والاثبات فالتحقيق فيهما ما عرفت فى المتباينين وقد قدمنا ان الفرق بينهما فى الادلة الثلثة المذكورة اما الاجماع وخلو الاخبار عن الفائدة فلانا لو بنينا هنا على الجمع لم يلزم شئ من المحذورين اما الاجماع فلان كثيرا من العلماء يحكمون بهما بالاجمال وكما يجوز الرجوع الى اخبار التخيير والترجيح يجوز العمل بهما فى غيرها موردا لهما كما لا يخفى واما الدليل الثالث وهو عدم الاولوية فلان الطرح غير منشأ للتفكيك فى سند المطروح ضرورة انه قد يكون الطرح لمعارضة الاجماع واما غيرها فلا بد فيه من العمل بالمطروح ومن هنا امكن ان يقال ان التعبد بالسندين والحكم باجمالهما دون التخيير والترجيح اولى من طرح احدهما وانكار التفكيك المذكور لا يعبأ به بعد الاعتراف بنظائره من الاخبار كما لا يخفى الا انه مردود ايضا بان التفكيك فى التعبد فى الشرعيات اكثر من ان يحصى وكاد غير عديم بل المعدوم المتنع هو التفكيك فى الاعتقاد والظن وهو غير ملحوظ فى الادلة الشرعية وان كانا متضادين بان كان منشأ التعارض تضاد الحكمين مع كونهما مثبتين او منفيين فهذا لا بد فيه من الجمع لان اطلاق كل منهما يقيد بالاخر وكما مانع منه ومجرد كون النسبة العموم من وجه لا يقضى بالاجمال او الرجوع الى التخيير والترجيح كما لو ورد اذا ظاهرت فاعتق رقبة وورد ايضا اذا ظاهرت فاكرم عالما فان النسبة بينهما عموم من وجه كما تعارض بينهما فى مادة الاجتماع وهو عتق المؤمنة واما التعارض فى مادة الافتراق فان اطلاق الاولى يجوز عتق الكافرة ايضا وبناء اطلاق الثانى كان مقتضاه وجوب اكرام المؤمن وعتق الكافرة وليس من مضادة وتناكر فيجمع

بينهما بتقييد اطلاق كل منهما بالاخر فنقول ان اطلاق حق الرقبة مقيد في الظاهر الاول بالمؤنة واطلاق الاكرام في الثاني مقيد بما اذا كان الاكرام بالاعطاء لا بغيره من انواع الاكرام **المقصد الثاني** في التعادل والكلام في موضوعه وما يتعلق به وفي حكمه اما الاول فالتعادل مأخوذ من العدل بالكسر بمعنى الفدر والمثل او بالفتح من الاستقامة والعدالة الشائع التعادل بين قوى المزاج المقابلة في الاصطلاح عبارة عن تساوي اعتقادات مدلول الادلة كما في المتباينين وتساويها في المرجحات عند مزيد احد المتعارضين على الاخر كما في غيرهما والتسوية بينهما عسر ومطلق لان عدم المزيد لا يستلزم عدم تساوي الاعتقاد الحاصل منهما بخلاف تساوي الاعتقاد فانه يستلزم فقد المزيد كما اذا كان المتعارضان تحت اصل او قاعدة او عام مع تساويهما في موجبات النظر فان معاضدة احدهما للاصل او القاعدة او العام لا يوجب الظن حتى لا يتساويا في الاعتقاد سواء ظنا بان الاصل او القاعدة مرجح بعد ان كان او مرجح اذ الترجيح هنا يرجع الى نحو من التعبد كما في حصول صفة الظن ضرورة زوال الظن من جانب الاصل او القاعدة لوجود المعارض سواء كان المعارض لهما من غير فرق بينهما او ان كان بينهما فرق من وجه اخر وهو مبنى فساد الاصل او القاعدة في صورة عدم ابتلاء معارضه بمعارض وهو بخلاف صورة المعارضة فافهما بصيرا ثم مسلوبي الظن ولا يجدي الدليل الموافق لاحدهما موافقته لكما هو خبر خفي وكما اذا تكافا من جميع الجهات المرجحة حتى الاصل والقاعدة واحرز كان في احدهما احتمال لا يأتي في الآخر فانه تارة يكون من موارد دوران الاقل من الاكثر ك

لم يكن ذلك خالفا عن ظاهر اللفظ الظاهر لكن محل الخلاف ليس هو مطلق التعادل كما هو ظاهر الأكثر بل هو خصوص تعادل دليل الإباحة والحظر **وتوضيحه** ما في المنار والتهذيب من أن التعارض إن كان في متعلق الحكم كما في الاختلاف في الفعل ومثل الاختلاف في وجوب الظهر والجمعة فهذا مما لا ينبغي الاشكال في امكانه عقلا وشرعا وكما في وقوعه وإن كان في نفس الحكم فهي امكانه عقلا وشرعا خلاف ولا فرق في ذلك بين تعارضهما في الاباحة والحظر وفي الوجوب والحرمة وفي الوجوب والاستحباب وفي الاباحة والوجوب إلى غير ذلك من الاحكام الخمسة وإن اقتصر بعضهم على خصوص الاباحة والحظر لأن المناط في دليل المنع والجواز واحد فان جاز جاز مطلقا وإلا فلا كذلك واستدل المانع كأحمد بن حنبل والكرخي وغيرهما منهم وافقهما أو توقف في المسئلة بأن جعل المتعارضين في الحكم الشرعي عبث لا يصدر من الحكيم لأن العمل بهما معا غير معقول وكذا بكل منهما وأخذ أحدهما معينا ترجيح بلا مرجح وغير معين أي التخيير يرجع إلى الترجيح الباطل لانه في حكم الأخذ بإباحة الاباحة وأجيب عنه بأن التخيير لا يرجع إلى الترجيح أي الأخذ بإباحة الاباحة لان معناها اباحة مطلقة ومعنى التخيير اباحة معلقة على الاخذ بإباحتها وورد عليه العلامة قدس سره في بحر أصوله أن الاخذ بإباحة الاباحة والاخذ بالحظر لا يخرجان عن التعارض إذ لا تعارض بين الحظر على تقدير وبين الاباحة على تقدير هذا ملخص ما عن النهاية بقليل من تهذيب وتطبيق في المقام إن التخيير المجوث عنه إن كان هو التخيير الاستمراري بمعنى المانع وإن كان هو البدوي بمعنى المجوز أما الأول فلان التخيير الاستمراري بين الحكمين المتضادين بناء على عدم تجزيهما أو شيء واحد منهما إلى الأخر كما ترى كما تخيير بين الأخذ بإباحة الاباحة أو إباحة الحظر في كل آن كما مر خصمين في فعل وتركه في جميع الآنات ولا معنى لسقوطهما وعدم تجزيهما أو ذلك فيجوز تعادل الأمارتين الشرعيتين عقلا بجواز العبث في حكم الشارع فإن قال إني جعلت هاتين الأمارتين مجتمعتين وأنتم تخيرون في الأخذ بهما فهو بمنزلة ما لو قال إنهما غير أمارتين حينئذ وإنهما ليستا بمجتمعتين ونحن نقطع بامتناع ذلك عقلا لان كل ما يستقل من إمكان نقطع به في الحكم الشرعي حاكما إلى التخيير فإذا كان حكمه بالتخيير كذلك فالساقط في الثاني الذي كان مساويا لهذا الفعل منه غير جائز شرعا وعقلا إذ لا يعقل في هذا الجعل فائدة عليه ولا تعقل في غير موضع ان جعل الشيء مجزيا لا معنى له ولا يفعل الا مع الفائدة العائدة عليه ومثل التعارض في الاباحة والحظر إذا وقع بين المحظورين وما قد يتوهم من ترتب بعض الثمرات على الجعل كقصد القربة أو قصد الوجوب أو ثبوت الفسق على فرض اختيار إمارة الحظر المخالفة فيه ان هذه الثمرات لو سلمت فمنشأ بعضها كالأول الكتابة بعنوان الامتثال في العبادة بل في الوجوب أيضا ولا يحتاج إلى ثبوت ما يحمل بالدليل الشرعي انها ثمرات للجعل الا للمجعول وهو كونه طريقا إلى الواقع فان ثمرة الطريق احراز الواقع عملا وأما ما عداه فهي فوائد مترتبة على فعل فلو ترتب على كونه طريقا صح عمل لا يترتب على تقدير عدم كونه طريقا صح جعله طريقا ويخرج به فعل الشارع عن العبث والتلويز وأما لو لم يترتب ذلك فان كان في مقام احراز الواقع عملا وعدم فعله على حد سواء كان جعله عبثا والا يترتب عليه بعد الجعل بعض الفوائد التي هو موضوع لكل طريق البتة **والحاصل** انه لا بد في جعل الشيء طريقا من ترتب بعض آثار الواقع لا بعض آثار الطريق تقديرا وإلا هم كل ذلك على تقدير التخيير الاستمراري فانه الذي يصير جعل التخيير في الاباحة والحظر طريقا عبثا وأما على تقدير البدوي فليس كذلك لان فائدة جعل الاباحة والحظر طريقا ولو تخييرا بين أحكام المحظور الذي هو طريق إليه على ما مر هنا ظهر ان بناء الاصحاب في تعارض الخبرين على الاستمراري دون البدوي فان الدليل المذكور لا يتم الا على هذا التقدير كما ظهر انفا ان المحق في المسئلة التفصيل بين اخبار الحظر والاباحة ونحوه وبين تعارضهما في تخيير المكلف بمثل القصر والاتمام فلا يجوز تعادلهما في الأول ويجوز في الثاني وفاقا للعلامة قدس سره في بعض كتبه وهو ان الدليل الذي ذكره القوم لعدم الجواز من كون التخيير ترجيحا لامارة الاباحة بظاهره غير مستقيم ولذا استدل عليه في التهذيب وغيره بلزوم العبث لا بان التخيير ترجيح لامارة الاباحة ويمكن ارجاع الاول الى الثاني بملاحظة ما قررنا في توضيحه وان لم يحل من تكلف هذا هو الكلام في موضوع المتعادلين وما يتعلق به وأما حكمهما فمن اقوال منشأها اختلاف الاخبار في الكلم او انما هو مقتضى الاصل حتى اذا لم يتم دليل على خلافه رجعنا اليه **فنقول** مستعينا بالله ان عجل الاخبار اما ان يكون من باب الطريقية المحضة او يكون من باب السببية للموضوعية او يكون مرددا بينهما لاجمال دليل حجيتها من حيث هذه الجهة فان قلنا بالاول كان مقتضى الاصل التوقف والرجوع الى الاصل الموافق ومع التعارض في الاباحة والحظر اذا دار الامر بين المحظورين وما قد يتوهم من ترتب بعض الثمرات على الجعل كقصد القربة أو قصد الوجوب أو ثبوت الفسق على فرض اختيار إمارة الحظر المخالفة فيه ان هذه الثمرات لو سلمت فمنشأ بعضها كالأول الكتابة بعنوان الامتثال في العبادة بل في الوجوب أيضا ولا يحتاج إلى ثبوت ما يحمل بالدليل الشرعي انها ثمرات للجعل ل

الحجية قاصر لشمول المتعارضين لا مستحيل الجمع بين المتناقضين وقد يقال ان مقتضى اطلاق دليل الحجية وجوب العمل بهما معا وحيث يمتنع ذلك نعين العمل باحدهما مخيرا كما في تزاحم الواجبات وفيه ان مع تعذر العمل بهما معا كيف يشملهما الاطلاق الدليل الناطق بوجوب التعيين وصرفه الى الوجوب التخييري ممنوع ايضا بعد فرض كون المراد بالوجوب التعييني في صورة عدم التعارض لا يزيد على استعمال اللفظ في المعنيين بما هو واضح البطلان وقد يقال ان هذا مبني على تعلق التكاليف بالافراد ولولا ان متعلقها الطبايع لجاز التخيير العقلي لان مدلول دليل الحجية على هذا القول انما هو الوجوب التعييني المتعلق بطبيعة خبر العدل ومتعلقه بالفرد متعلق متعدد كما يتعلق الامر بالمقيد بالمقيد ولا اختلاف في التخيير والتعيين انما جاء من اختلاف الافراد في قابلية الاتصاف بالوجوب التعييني والتخييري ففي صورة عدم المعارض يتصف بالوجوب التعييني من باب المقدمة وفي صورة المعارضة يتصف بالوجوب التخييري وهذا من غلط واضح وخلط لائح بين العموم البدلي والعموم الاستغراقي في مسئلة متعلق التكليف فان النزاع المعروف من انها تتعلق بالطبيعة او بالفرد انما هو في الاول دون الثاني ونحن هنا انما هو الثاني لان المفروض هنا حجية جميع افراد الخبر العام المستغرق لحكم الوضع او بمنزلته المقام فان قلت كيف يحكم بالتخيير في تزاحم الواجبين كتزاحم الغريقين او نحوهما قلت نحكم هنا بالتخيير من باب التساقط العقلي بعد احراز كون كل من الواجبين مقتضيا في نظر الشارع للتكليف لا من خطاب ذلك الواجب كيف وهو غير جايز بناء على عدم جوازه في المعين حسبما عرفت فان قلت فلم لا يتعين كذلك في نحو المقام قلت لان الخبرين كما يجوز لك ان تقول ان انقاذ الغريق مطلوب شرعا مهما امكن سواء وقع المزاحم بين فردين او افراد متساوية او لا فكذلك يجوز لك ان تقول مثل ذلك في الخبرين قلت اولا ان موضوع حكم العقل هنا لما تحرر في حكم العرض وهو وجوب الانقاذ عند الامكان لانا لا نحكم بالتخيير العقلي الا بعد ثبوت ذلك المناط بان علمنا من دليل ذلك او من الخارج او من الاجماع ان المزاحم لا تأثير له في المطلوبية والمحبوبية عند الشارع وان صفة الاتصاف مقتضية للوجوب مهما امكن وحيث يحكم العقل بالتخيير لا نرى معنى لان نقول بان الكل بحسبه كان قادرا على الاتيان في الجملة وليس لاحدهما مرجح على الاخر واما هنا فلم يحرز موضوع الحكم لا من دليل ولا من الخارج ولا من الاجماع فلا بد من الرجوع الى الاصل وثانيا ان الفرق بين المقامين واضح لان مزاحمة الواجبات يرجع الى تزاحم المصلحتين النفسيتين ضرورة ثبوت المصلحة في نفس الواجب من غير ان يكون مطلوبا مقدميا للغير والمراد بالمصلحة هو الغرض الباعث على التكليف فلا يتوقف التخيير في التزاحم على مسئلة الحسن والقبح بخلاف تعارض الطريقين فان المصلحة الباعثة على جعل الحجية هو الايصال الى الواقع وهذا الغرض غير موجود في كليهما حتى يحكم العقل بوجود المقتضي في كل منهما ومن هنا يتخصص المصلحة الباعثة على العمل بغير صورة المعارضة فان قلت مصلحة الفعل في وجودة في احدهما المعين عند الله وان لم نعلم به ومقتضاه البناء على حجية احدهما دون التساقط وعدم حجية شئ منهما فيكون من باب اشتباه الحجة بلا حجة قلت اولا وجود مصلحة الفعل في احدهما المعين عند الله اول الكلام اذ من المحتمل اشتراط حجيته عند الله بعدم المعارضة وهذا الاحتمال لا دافع له لا من طريق اللفظ نظرا الى عدم شمول المتعارضين حسبما مر ولا من طريق العقل لعدم مانع منه عقلا لامكان ان يكون حجية مشروطة بعدم المعارضة وهذا بخلاف تزاحم الواجبات والتكاليف النفسية فانها واجبات نفسية لمصالح تشريعها فيدور امرها بعد استجماع سائر الشرايط على المزاحمة وفقد ذلك عقلا وجوب امتثالها بعد الميسور وعدم سقوطه بالمعسور والحاصل ان مقتضى المطلوبية النفسية كون المزاحم ما عدا من وجوب الامتثال بكل منهما عينا لا كون عدمها شرطا لاصل المحبوبية والمطلوبية بخلاف المطلوبية الغيرية فانها محتملة لان تكون مثل التكاليف النفسية فيكون المزاحم مانعا عن الامتثال لا كون عدمها شرطا في المطلوبية ويحتمل ان لا يكون كذلك بان يكون اصل المطلوبية مشروطا بعدم المعارضة بكاية اعداد التدوين التسليم والاعتبار الصحيح فان حكم وجوب العمل بقول العدل مثلا اذا كان من الطريقية كان الاخوي سقوطها عن الاعتبار عند المعارضة كسقوط اعتبارها مع العلم التفصيلي بخلافه فاذا جاء الاحتمال ولم يكن له دافع لا من اللفظ ولا من العقل فمن اين يستقل العقل بوجود مقتضى العمل في كل منهما عند المعارضة حتى يحكم بالتخيير وثالثا ان وجود المصلحة في احدهما المعين واقعا لا يقتضي التخيير بل مقتضاه التوقف ايضا والرجوع الى التخيير واضح شاهد على الكون من باب التخيير نظرا الى ان الايصال الى الواقع حكم لجعل حجة لا علة حتى يحكم بان المطابق منهما للواقع واجد لمصلحة الجعل لانه مقتض حصر الحجية على كل خبر مطابق للواقع وفساده واضح ضرورة عدم الملازمة بين الحجية واصابة الواقع بل الحجية ثابتة لكل خبر يحتمل المطابقة وهذا العنوان يصدق على كل واحد من المتعارضين فلابد من الالتزام بحجيتهما معا او بعدم حجيتهما كذلك نعم

لو کانت الحجة مقصورة علی المطابق خاصة یکون الایصال الی الواقع علة ومناطا للحجیة وحینئذ لا التزام بحجیة احدهما المعین المطابق للواقع عند دوران الامر بین المتناقضین لاستحالة ارتفاع النقیضین اذ مع العلم الاجمالی بمطابقة احدهما للواقع یکون المتعارضان فی الصورتین من باب اشتباه الحجة بلا حجة لکنه بدیهی الفساد وهذا هو المسلک والنظر الوجیه فی تحقیق المرام من اول الامر بل الاصل فی المقام فان عدلت عنه الی طریق آخر فقد عدلت عن الصواب واضللت هذا کله بناء علی کون الاخبار حجة من حیث کونها طریقا موصلا الی الواقع واما بناء علی التسبیب والموضوعیة الراجعة الی نحو من الخصوص للحکم حسبما فصلنا فی محله فالاصل فیه ما هو الاصل فی تزاحم الواجبات والاستیجار ان العمل بالتخییر علی هذا المعنی مطلوب یتفق تارة مع المطابق للواقع واخری مع المخالف والاصل فی تزاحم الواجبات والاستیجار غیر خفی علی المدبر البصیر ومجمل الکلام فیه انه قد یحکم بالتساقط والتعطیل تماما وقد یحکم فیه بالجمع وقد یتردد الامر فیه بین الجمع والتخییر فان کان فی حق الله المحض یخیر بین الواجبین مع مساواة احدهما للآخر علی المقدمیة وان کان محض الناس فالقاعدة ایضا ذلک الا ان الظنون المستفادة من الشرع ان الجمع خیر اولی مراعاة للجمع بین الحقین ومع تعارض البینتین فی الاملاک اذا جعلنا البینة من اسباب الملک او من اسباب حکم الحاکم اما الاول فهو فی موضع امتنع فیه جمیع الامور المشار الیها فمثل تزاحمها فی الحقوق المشترکة کما لو سبق الاشتراک الی مباح او حق مشترک لا یقبل القسمة فان الامور المذکورة لا یتصور شیء منها فیه اما ما عدا التخییر فواضح واما التخییر فلا یتأتی الا بتصور اذا کان العمل بهما راجعا الی شخص واحد واما اذا کان شخصان فلا یتصور فیه التخییر کما لا یخفی ومنه ما لو تعارض الخبران فی بعض مسائل النکاح او الطلاق او العتق ونحوها من الامور المتعلقة بامور غیر قابلة للقسمة ومنه ایضا تزاحم الواجبین علی محل واحد او غیرها فان الحکم فیه عقلا او نقلا تعطیل الشیئین رأسا فعلیها رأسا واما الثانی فهو ما اذا کان الاتی باحدهما مفقودا دون الاخر مثل تزاحم الغریمین او تزاحم الدینین مع عدم امکان العمل باحدهما فعلا لمانع عقلی او شرعی او لفقد شرط من شروط القدرة واما الثالث فهو ما امکن التخییر دون الجمع وذلک فی الذکاة لفک تزاحم الغریمین واما الرابع فهو علی عکس هذه الصورة کما اذا استأجر واحدا لخیاطة احد الثوبین المتعارضین وامکن الجمع وذلک واضح ومنه ما لو حلف علی فعل شیء من الاشیاء الا احدها او احد الاشیاء الا واحدا منها وامکن الجمع بین المحلوف علیه والمحلوف به فی الاول وبین المحلوف علیه والمحلوف به فی الثانی فان الحنث یحصل بترک الجمیع فی الاول وبفعل الجمیع فی الثانی ومنه ما لو حلف علی فعل شیء من الاشیاء الا واحدا منها وامکن الجمع بین المحلوف علیه والمحلوف به فی الاول وبین المحلوف علیه والمحلوف به فی الثانی فان الحنث یحصل بترک الجمیع فی الاول وبفعل الجمیع فی الثانی ومنه ما لو حلف علی فعل شیء من الاشیاء الا واحدا منها وامکن الجمع بین المحلوف علیه والمحلوف به فی الاول وبین المحلوف علیه والمحلوف به فی الثانی فان الحنث یحصل بترک الجمیع فی الاول وبفعل الجمیع فی الثانی ومنه ما لو حلف علی فعل شیء من الاشیاء الا واحدا منها وامکن الجمع بین المحلوف علیه والمحلوف به فی الاول وبین المحلوف علیه والمحلوف به فی الثانی فان الحنث یحصل بترک الجمیع فی الاول وبفعل الجمیع فی الثانی

بالترجیح وقد یحکم بالتخییر وقد یحکم

المقدار فمقتضى القاعدة التبعيض بحسب الازمان والاحوال او الافراد فلو تعارض الدليلان في عشر ضغطات ومينا على السببية فان اعادا التخيير فهو وان اراد الجمع بالتبعيض عمل باحدهما في ضغطات وبالاخرى في ضغطات اخر وباحدهما في عشر بالاخرى في الاخرى وهكذا الى سائر وجوه الجمع بالتبعيض ولا اولوية لاحد الوجهين على الاخر مع قطع النظر عن بطلان التبعيض بالاجماع مثلا ومن فرضه ما لو تزاحم الدبران ولم يمكن لمرو فاء الا بعشرة احدهم فانه يتخير بين اختيار احدهم وترك الباقين وبين التعريق والتوزيع الثاني احوط جمعا بين الحقين نظهر ان الحق في تعارض الخبرين بناء على الطريقية بطلان التخيير والجمع وهو المراد بالتوقف بقي الكلام في الشق الثاني مقتضى القاعدة ايضا بعد الدليل الذي اقمناه على بطلان التخيير والجمع اذ بعد فرض عدم شمول الخطاب المتعارضين وعدم الاستقلال العقل بوجود المقتضي للعمل كما استقل به على تقدير السببية والموضوع يمكن وجودهما كالعدم ويتعين الرجوع الى الاصل وان كان مخالفا لهما فالحكم بانقطاع الاصل المخالف الذي هو الفارق بين التوقف والتساقط مما لا وجه له وبعد فرض عدم شمول الخطاب المتعارضين انما هو من حيث التعارض وفي محل التعارض واما في غير محل فلا مانع من دخولهما تحت دليل واحد كما ثبت احد الحكمين وعدم جواز الرجوع الى الثالث مما لا تعارض لهما فيه فيجب الاخذ بهما عملا بعموم دليل حجيته وان شئت قلت ان لكل منهما دلالة الاطابقية وهو وجوب الظهر مثلا ودلالة التزامية وهو بطلان البناء على البراءة وانما تنافيا في الدلالة التزامية وهو بطلان البناء على البراءة واما في المدلول المطابقي للتعارض واما المدلول الالتزامي وهو عدم جواز البناء على البراءة فهما متفقان فيه وبعبارة اخرى اذا اخبر العدل بوجوب الظهر مثلا فقد اخبر بامرين احدهما عدم جواز البناء على البراءة والثاني وجوب البناء على الظهر وحيث ان الثاني معارض بخبر مثل الحاكم بوجوب البناء على الجمعة مثلا يسقط عن الاعتبار بخلاف الاول فانه غير معارض بمثل بل معتضد به فلا وجه لترك العمل به واورد عليه بانه تفكيك بين المطابقة والالتزام وهو محال كما صرح به في محله وبنوا عليه في الاستدلال على صحة العقود الجائزة بقوله اوفوا بالعقود نظرا الى انتفاء اللازم اي الصحة بعد انتفاء الملزوم اي اللزوم وفيه ان التفكيك بين المطابقة والالتزام في الاعتبار والحجية لا مانع منه بل بانهم على ذلك في غير موضع الا ترى انهم قالوا في دوران الخبر الظني بالظهور وبالوقف عمل به في الاول دون الثاني وانما امتنع التفكيك بينهما في الوجود والتفكيك في المقام راجع الى الاول حيث نقول باعتباره في المدلول الالتزامي دون المطابقي واما التمسك بادلوا بالعقود لاثبات الصحة في العقود الجائزة فهو من الثاني لانه مبني على ان يراد بها مجرد الصحة دون اللزوم فهو ان صح يجوز التمسك به لاثبات اللزوم ايضا في العقود اللازمة فالجمع بين التمسك في المقامين تفكيك بين اللازم والملزوم في الوجود دون الاعتبار كما لا يخفى لمن تامل وتدبر نعم لو شككنا في الطريقية والسببية ولم يبن على اشتمال الجعل الطريق لمصلحة غير مصلحة غير تابعة لها لكان حكمها ايضا حكم الطريقية جريا في الحكم على الاعم الاغلب الحجية على التقدير المعلوم وهي الحجية في غير محل المعارضة واما مبنى مسئلة الطريقية والسببية فهو راجع الى التفتيش والتنقيب في طرق الاحكام والموضوعات وتحقيق ذلك بطالبه في غير المقام والمختار على وجه الاجمال هو الاخير خصوصا في طرق الاحكام ولم يقم على الاقل دليل سوى لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال القبيح على الشارع لو كان طريقيا محضا عاريا عن مصلحة تدارك الواقع على تقدير الظاهر مؤيدا ذلك بلزوم المحذور عن الوقوع في الحرام مع معلومية معاملتهم معه معاملة غيرهم وقضاء العادة بالوقوع فيه البعيد عن ساحة العصمة وطهارة نفوسهم عن الرجس ولوث الخبائث الرديئة وبهذا استدل الشهيد الثاني قده على نحو من التصويب في الموضوعات وعال البعد على ما عزي اليه ويدفعه لا مانع عقلا من ترخيص الشارع الحكيم وتسهيله على العباد في التكليف بان يكون قد رفع منهم من الحرام بالعدد المعلوم او المشكوك المصادف للواقع ورفع عنه القلم فيما لا يعلمون حكما او موضوعا مراعاة لمصلحة التسهيل او مفسدة التثقيل مع امكان العلم فان اريد من تحليل الحرام وتحريم الحلال تحريمهم الحلال الظاهري او تحليل الحرام الظاهري اي بعد انشائها فعلا بالحل والحرمة فالملازمة ممنوعة وان اريد تحليل الحرام الواقعي اي عاما من شانه ان يكون حراما بعد العلم به فبطلان التالي ممنوع اذ لا يجب على الله تعالى وضع الشرع على وجه لا يفوت معه شئ من المصالح والمفاسد على العباد بسبب الجهل لان مرجعه الى وجوب حفظ العباد عن الخطاء في معرفتها بعد ايجاب السؤال عليهم او الى وجوب الاحتياط والعقل غير مستقل بشئ منهما بل الواجب عليه انما هو ارشادهم الى ما وجدنا بالضرورة والعيان من حال الاديان والشرايع وكون التبليغ تدريجا لا دفعة لان حال العاقل الشاعر وكون التبليغ تدريجا بعده دليلان قطعيان على عدم وجوب التبليغ التام الكلي في كل زمان وفي كل حال واذا جاز تخلف

التکلیف عن المصالح والمفاسد النفس الامریین لم یکن فی التعبد بالظنون مع کونها طرقا محضة فیح ومحذور اصلا لان
ضوی ما یلزم منه تخلف التکلیف عن الواقع فی موارد الخطاء وعدم المؤاخذة من نفوسنا ولم یقم دلیل علیه فیجب **فان قلت**
هذا التکلیف مع وجود المقتضی لعدم المصلحة انکار المسئلة الملازمة والتزام بمقالة الاشعری من عدم تبعیة الاحکام للحکم
والمفاسد النفس الامریة **قلت** لیس کذلک لان الاشعری منکر للمصلحة والمفسدة الراجعتین الی الحسن والقبح لا انه یدعی
عدم الملازمة بینهما وبین التکلیف مع الاعتراف بهما نعم بعض الفاضلین منا ینکرون الملازمة وکلامنا هذا لا یرجع الی مقالتهم
ایضا لانهم یدعون عدم الملازمة مطلقا ونحن نقول ان مطلق المصلحة والمفسدة النفس الامریین لیس علة تامة للتکلیف
بل لابد ان تکون ملزمة بحیث لو کشف الغطاء لحکم العقل بوجوب التکلیف واستقبح خلافه فی موارد دون المصالح بحمل
الاصول والادلة الظنیة وکذا حال قبل حدوث الشرع او بعده وقبل تبلیغ جمیع الاحکام لیست مشتملة علی المصلحة الملزمة
وان کان المقتضی موجودا لان الازمنة والامکنة وسائر الحالات لها مدخلیة فی الحسن والقبح الملزمین والکاشف عن کون
المصلحة ملزمة وجود التکلیف فی موارد عدم التکلیف او الرخصة فی السلوک بغیر طریق العلم بحکم بعدم الحسن الملزم وان کان
المصلحة موجودة ثم قد یقال ان فیما ذکرنا ما ظهر التکلیف بحسن المکلف به اذ حسن التکلیف کما یقول به بعض حیث
اعترف بانه قد یکون مقتضی التکلیف موجودا لکن لیس بعلة ملزمة فیجوز تخلف التکلیف عنها الزاحمه جهة التکلیف بجهة
المکلف به وان التکلیف شرایط غیر حسن المکلف به لکنه ایضا خلط واشتباه لان مقالة البعض انه یجوز ان یکلف الشارع
بامر غیر حسن نظرا الی حسن التکلیف فیکون فی التکلیف احد الحسنین اما حسن التکلیف او حسن المکلف به ونحن نقول ان التکلیف
لا یعقل غیر الحسن بحسن نفس التکلیف ولکن لا یجب علیه ان یکلف بکل ما فیه مصلحة ومحسنة اذ لا مانع من ان یکون
فی الفعل حسن ملزم فی نفسه دون وفاء حال کما قاله السید الرضی واخوه فافهم فی جواب من حکم ببطلان ملزوم
السائر الجاهل بالمسائل وتمام الکلام بطالبه فی مقام جواب ابن قبة حیث ذهب الی قبح التعبد بالظنون لان بناء العقلاء
علی السببیة راجع الی مذهب کذهب اصل اهل التصویب ومن التامل فیما ذکرنا اندفع ما ربما یتوهم من الاشکال الاخر
وهو ان المتکلمون یقولون بوجوب اللطف علی الله وان بعث الانبیاء وتشریع الشرایع کلها الطاف مع بداهة عدم استقلال
الادیان الازمنة والامکنة وعناوین ما جری علیه عادة الله وعادة الانبیاء من تبلیغ الاحکام تدریجا بعد البعثة وعدم
الانتفاع ان مقالة المتکلمین راجعة الی ما ذکرنا من ان بعث الانبیاء وتشریع الشرایع کاشف عن مقتضی اللطف الواجب
علیه کما ان عقولنا تستقل بایجاب البعث علیه تعالی فی مکان وزمان وهذا احد معانی اللطف الواجب علیه تعالی وله
معنی اخر یرجع الی وجوب فعل ما یتوقف علیه الغرض والا لزم نقض الغرض القبیح علی الفاعل المختار وکلامنا لیس فیما
نحن فیه هذا کله فی طرق الاحکام والاصول الجاریة فیها واما طرق الموضوعات واصولها فلو تم فلائم ایضا دلیل علی السببیة فیها
وما عهدناه من المعصومین من معاشرة الناس علی الوجه المتعارف اکلا وشربا وغیر ذلک فهو امر شتی مجمل الادلالة علی شیء یکون
محل الکلام فتحقق مما ذکرنا ان مقتضی الاصل الاولی فی تعارض الادلة التوقف واما تعارض الاصول فالاصل فیه التساقط ایضا مما
ذکرنا هنا الدوران بحرف واحد والفرق بینهما ان التفکیک بین المدلول المطابقی والالتزامی ههنا غیر متصور حیث ان دلالة
الاصول علی شیء انما یدخل المتعارضان منها تحت دلیل الحجیة بسقوطا رأسا ولم یترتب علی حجیتهما شیء کان یترتب علی حجیة
الخبرین من نفی الثالث الذی کان مدلولا التزامیا لکل منهما **فان قلت** اذا یثبت التوقف والتخییر علی الطریقیة فهذا مبنی
البناء علی التخییر فی الاصلین المتعارضین لان الاصل لیس طریقا الی الواقع ومرآة للدلیل مرجعه الی الحکم المتعبد الثابت الشاک
من حیث کونه شاکا فینبغی ان یکون حالها کحال الامارات الواجبات النفسیة فی الحکم بالتخییر **قلت قد قال** لعل ان
بعضهم بان الاصول ایضا معتبرة من حیث کونها طرقا الی الواقع بناء علی علم الشارع بمطابقة الاصل المبنی علیه العمل للواقع غالبا
کعلم بقلیله مطابقة الظنون النوعیة للواقع فیأتی هنا ما ذکرنا هناک من الدلیل علی التساقط **وثانیا** ان التعبد فی
الحکم بالتخییر بعد البناء علی خروج المتعارضین عن تحت الدلیل مسقطا مطلقا فی الاسباب الطرقیة حسبما بیناه وشرحناه
باستقلال العقل وتمام الاجماع علی وجود مقتضی الاشتغال فی کل منهما بحیث لو تمکن المکلف منه لوجب فی العقل الفراغ بسببه
بذلک فی الاسباب الواقعیة النفسیة واما ما عداها من الاحکام الظاهریة العذریة فلا استقلال للعقل بوجود المقتضی
عند التعارض وعدم قیام الاجماع ایضا علی ذلک فاذا لم یحکم العقل بوجود المقتضی فی کل منهما والمفروض عدم شمول الخطاب لهما

في تعارض الاقوال في تعارض الاخبار

منافاة والتعارض فالمرجع هو الاصل الماضي بعد الاعتبار سواء كان ذلك الحكم الظاهري من الطرفين او من الاصول اذا عرفت ما يقتضيه الاصل الاولي في التعارض **فاعلم** ان الوجوه والاقوال في المسئلة بملاحظة الاخبار الواردة في الباب بعد منها في ثبوت الحكم المخالف للاصل وعدمه ستة اثنان منها للاصوليين احدهما التساقط كلية وهو الذي ينسب في المشهور الى ما عدا الجماعتين والثاني التخيير وينسب فيها ايضا اليهما خاصة لكن في المعالم انه لا يعلم خلاف فيه كما صرح به بعض وانه المشهور بين اهل الخلاف يظهر من بعض استظهاره شهرة مطلقة واربعة منها للاخباريين ومن شرذمة منهم احدها التوقف وينسب في المفاتيح الى الاخباريين وثانيها التفصيل بين حق الله فالتخيير وحق الناس فالتوقف وهذا مقول من الفاضل الاسترابادي وبه يقول صاحب الوسائل ايضا وثالثها التفصيل بين ما لا بد فيه من العمل فالتخيير وبين غيره فالتوقف وذهب البعض ومنهم الاحسائي في محكي الفوائد اللئالي والبه يرجع القول الرابع وهو التفصيل بين ما لو دار الامر بين المحظورين وغيره **واعلم** ان هذه الاقوال انما في على القول بحجية الاخبار من باب الظن الخاص واما على القول باعتبارها من باب الظن المطلق فلا يأتي شئ منها حتى التخيير فان مقتضى القاعدة بعد عدم حجية شئ منها نظرا الى انتفاء صفة الظن بالتعارض الرجوع الى الاصل الجاري في المسئلة فما في القوانين والمفصول من القول بالتخيير بناء على الظن المطلق مما لا وجه له نعم بناء على مذاق صاحب القوانين فلا بد من عدم وجوب الاحتياط عند العلم الاجمالي بالتكليف واعمال الاصل الى ان يلزم المخالفة القطعية بخبر القول بالتخيير لان المتعارضين يفيدان الظن بقي الثالث فيجب العمل بهما والبناء عليهما عملا بالظن المطلق ولكن الظن لا يزيد على العلم في مقتضاه فكما لا يجب الاحتياط مع العلم بل له التخيير في اخبار احدهما فكذا مع الظن وهذا مع كون كل منهما مخالفا للاصل ولو كان احدهما موافقا له عاضدته فالتخيير او ضم غير الموافقة على الاخر حيث يقول بوجوب الاحتياط فكيف بقول فضيلة دليل الانسداد التخيير حتى جعله مؤيدا للمستدل به عليه من الاخبار وصفوة هذه الاقوال هو الجمع بين ما ورد في الباب من الاخبار المتعارضة بين آمرة بالتخيير وناهية عنه بايجاب التوقف ومفصلة بينهما فان تم الجمع باحد الوجوه المذكورة والا فلا مسرح للترجيح لان رفع اليد عن كل من التخيير والتوقف تولد احدهما صريحا لا يعتريها الريب ان كان كل واحد منها من الاحاد الظنية فرجح اخبار التخيير بالشهرة كما فعله غير واحد او رجح اخبار التوقف بمخالفة العامة وغيرها من المرجحات المستندة لصحة الروايات والمضمونية كما فعله اخرون لا يسعنا على ما ينبغي وكيف كان فنقول ان هذه الجموع لا شاهد لها سوى الجمع المشهور وهو حمل اخبار التوقف على زمان التمكن من الوصول الى الامام ع وحمل اخبار التخيير على زمان عدمه بشهادة بعض الاخبار عليه واورد عليه بان بعض الاخبار الآمرة بالتخيير غير قابل للحمل عليه كرواية حارث بن المغيرة عن الصادق ع اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فوسع عليك حتى يرى القائم ع فانها تقرن التخيير مع الامكان من الوصول الى خدمة الامام ع وبيان التحديد الى لقاء القائم ليس كالتحديد الى لقاء الامام فان الاول كثير اخبار التخيير المطلقة من حيث امكان الوصول الى خدمة الامام وعدمه بخلاف الثاني فانه نص في صورة امكان الوصول ثم يرد عليه ايضا ان في الاخبار ما يشهد على الجمع المذكور وخصوص ما قبل هذه الرواية بيسير ان بعض اخبار التوقف مقيد بما بعد لقاء الامام ع فيحمل عليه مطلقات الباب فتختص اخبار التخيير ويحمل على صورة عدم الامكان ويدفع **اولا** بان التحديد بلقاء الامام ع من صورة تمكن الوصول اليه وعدمها لان كلمة حتى بعض على ما حقق في محله انما تدخل على الغاية المتصلة كما في قوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط فهذه الاخبار المحدودة بلقاء الامام ع ايضا مطلقة من حيث امكان الوصول وعدمه كما ان اخبار التخيير ايضا مطلقة من هذه الجهة فتكون متباينتين فتحتاج الجمع بينهما بحمل كل منهما على صورة معينة الى شاهد **وثانيا** ان الغاية في مثل المقام بالعموم والخصوص لا بالاطلاق والتقييد فعلى فرض تسليم اختصاص بعض اخبار التوقف بصورة امكان الوصول لا وجه ايضا لحمل الاخبار المطلقة الغير المقيدة بذلك عليه بل مقتضى القاعدة حينئذ الاخذ بالاخبار المطلقة بعد ان لم يكن للاخبار المقيدة مفهوم يوجب تقييد المطلقات بهذا والتحقيق ان هذا الجمع غير محتاج الى شاهد خارجي بل كل منهما بالنسبة الى الاخر من باب النص والظاهر لان اخبار التوقف صريحة او ظاهرة في صورة التمكن من العلم بالوصول الى حضرة الامام ع وظاهرة في صورة عدم التمكن منه واخبار التوقف بالعكس فاذا صيغ ظاهر كل منهما الى نص الاخر يرتفع هذا الجمع فعلى ما قررنا في قاعدة الجمع من وجوب الجمع بين النص والظاهر الاضافيين كالجمع بين النص والظاهر المطلقين مثل العام والخاص يجب حمل اخبار التخيير على صورة عدم الامكان وحمل اخبار التوقف على صورة الامكان من غير معونة الشاهد الخارجي لكن يأبى عنه بعض الاخبار ككونه سمعا عن ابي عبد الله ع

فی وجوہ الجمع بین اخبار التخییر واخبار التوقف

قال سئلتنی رجلان اختلف علیہما رجلان من اھل بلدہما فی امر کلاھما یرویہ احدھما یامرہ باخذہ والاخر ینھاہ کیف یصنع قال یخیر حتی یلقی من یخبرہ وھو فی سعۃ حتی یلقاہ عن الکافی وفی روایۃ انما اخذت من باب التسلیم وصرت کانھا صحیحۃ فی التخییر مع التمکن من ملاقات من یخبرہ فکیف بجامع حمل اخبار التوقف علیہ وقد ان عرض المشھور من الجمع المذکور وجوب العمل باخبار التخییر فی ھذہ الازمنۃ وھی ازمنۃ الغیبۃ والانقطاع عن العلم وھی غیر منافیۃ لذلک بل موکدۃ لہ وان کان مقتضاہ بطلان حمل اخبار التوقف علی صورۃ الانسداد وبین حملھا علی محامل اخر کالتوقف فی الفتوی او الحکم الواقعی او نحو ذلک **والحاصل** ان اخبار التوقف لا تصلح معارضۃ لاخبار التخییر مع انقطاع العلم وعدم التمکن من ملاقات الامام ع من وجھین احدھما ان دلالتھا علی ھذہ الصورۃ ضعیفۃ فی حد ذاتھا لاخبار التخییر علیہ فیجب الاخذ بھا عملا بانوی الدلیلین وثانیھما انھا معارضۃ بالموثقۃ المتقدمۃ عنہما من العموم والخصوص المطلقین فنخصص بھا وان ابیت عن ھذا التخصیص لما فیہ من اخراج الفرد النادر المتبقی تحتہ وھو التوقف مع امکان تحصیل العلم عاجلا بقرینۃ اخری نحملھا علی التوقف فی الفتوی ونحوہ وعلی المتدربین بتعیین العمل باخبار التخییر فی زمن انسداد باب العلم فتلخص مما ذکرنا ان مقتضی الجمع بین الاخبار ھو التخییر عند الانسداد واما الجمع الثانی فیدل انما شاھد لہ وقد ان شاھد المقبولۃ الواردۃ فی الدین والمیراث **واجاب عنہ** فی الفوائد بان العبرۃ بعموم اللفظ لا بخصوص المحل والظاھر ارادۃ العموم مما فی ذیلھا من تعلیل التوقف حتی للفتوی الامام ع بان الوقوف عند الشبھات خیر من الاقتحام فی الھلکات وبہ تضمر ھذا الذیل من مطلقات اخبار التوقف الواردۃ فی مطلق الشبھۃ سواء کانت من تعارض الخبرین او من غیرہ وھی طریحۃ او ما دل بالاجماع الاصولیین القائلین بالبراءۃ فی الشبھات البدویۃ فلا تصلح حجۃ للقول بالتوقف فی خصوص المتعارضین الذی ھو مھبط الانظار ومحل الانکار وان ارادم بالعموم غیرہ کقولہ انظر الی ما حملنا علیہ الخ فیدل ان ظاھرہ الرجوع الیہ فی المسئلۃ المسئول عنھا اعنی الاختلاف فی الدین والمیراث ولو سلمنا عدم ظھورہ لکن لا اقل من عدم الظھور فی العموم ایضا فابن العام الذی ھو خلیفۃ کالخاص ینظر الی خصوص المحل والانصاف ان مقتضی القاعدۃ تخصیص اخبار التخییر بھا وکالا بناء فی الجمع المشھور بالمعنی الذی ستریہ ما علیہ المناء علی التخییر فی حال الانسداد مع قطع النظر عن حال الانفتاح لعدم شمول عرض الاصولی لہ بعد عدم کونہ مقیدا بعلم او عمل فالازم الاخذ بمقتضاھا ایضا فیجمع بین الجمعین الجمع الاول وھو حمل اخبار التخییر علی زمان الانسداد والجمع الثانی فی اخصاصھا بخصوص حقوق اللہ سبحانہ فالمحصل ھو التخییر حال الانسداد فی خصوص حق اللہ تعالی لا مطلقا ودعوی الاجماع المرکب وعدم التفصیل بین حق اللہ وحق الناس کما تری ثم لا شبھۃ فی عدم الفصل بین الدین والمیراث وبین غیرھما من حقوق الناس فلا یرد علی المقبولۃ انھا غیر عامۃ لمطلق الحقوق فافھم واما الجمع الثالث فھو ایضا غیر لائق بما شاھد لہ ولیس کما تطلبہ ودعوی من الاحتجاج عن سماعۃ بن مھران عن الصادق ع فی خبر **قلت** یرد علیہا حدیثان واحد یامرنا بالاخذ بالاخر منھما قال لا افعل بواحد منھما حتی القی صاحبی فاسئلہ عنہ فقال قلت لا بد ان نعمل باحدھما قال خذ بما خالف العامۃ وخبر الشھادۃ انہ حال عدم الضرورۃ امرہ التوقف ولم یرخص العمل بالذی یکفہ عن التخییر الذی ھو دون الترجیح ودعوی عدم الملازمۃ بینہ وبین الترجیح واھیۃ نعم لا ملازمۃ بین الرخصۃ فی الترجیح مع الاضطرار الی العمل وبین التخییر الا مع عجز المتھاء مع الاضطرار بحکم العمل بالتخییر واما عدم الترجیح وعدم التخییر فلا شبھۃ فی الملازمۃ بینھما اذ لا معنی للنھی عن الترجیح وایجاب التوقف والترخیص فی التخییر الا بمعنی فاذا ثبت عدم التخییر مع عدم الضرورۃ لزم تخصیص اخبار التخییر وقصرھا علی مورد الضرورۃ وھذا الجمع ایضا فی محل الجمعین الاولین فیجمع بین الجموع الثلثۃ فیخصص اخبار التخییر بموارد الضرورۃ فی خصوص حق اللہ حال الانسداد لکن یشھد لھذہ الزیادۃ خبر واضح وکالجابر لھا ودلالتھا ایضا غیر نقیۃ عن الاجمال لان النھی عن العمل باحدھما لا معنی لہ لما مر ان الامر بین المحظورین وعدم العمل غیر مقبول فلا بد من ارجاع النھی الی امر معقول کالفتوی والترجیح وان کان مخالفا للظاھر فیکون اجنبیا عما نحن فیہ من التوقف فی مقام العمل مع ان الملازمۃ بین عدم الترجیح وعدم التخییر لیست بتلک الوضوح اذ لا مانع عقلا من ان یکون العمل بالترجیح مع عدم الضرورۃ ممنوعا والتخییر جائزا لان دین اللہ لا یصاب بالعقول واما الجمع الرابع الذی ذھب الیہ صاحب الوسائل فاستند فیہ الی مرفوعۃ العیون عن الرضا ع انہ قال فی حدیث طویل فما ورد علیکم من حدیثین مختلفین فاعرضوھما علی کتاب اللہ فما کان فی کتاب اللہ موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الکتاب وما لم یکن فی کتاب اللہ فاعرضوہ علی سنن رسول اللہ فما کان فی السنۃ موجودا منھیا عنہ نھی حرام او مامورا بہ عن رسول اللہ ص امر الزام فاتبعوا ما وافق النھی عنہ والامر وما کان فی السنۃ نھی اعافۃ او کراھۃ ثم

كان الخبر الآخر خلاف ذلك وحضر منا ما فعله رسول الله وكره هو لم يحرم ذلك الذي يسمع الاخذ بهما جميعا والعمل بهما شئت وعلى الاخبار من اباحة التسليم والاتباع والرد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم نجده في شئ من هذه الوجوه فردوه الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا وفيما ذكرناه لذوي الالباب مقنع وكافي لهم بل هو من اخبار الترجيح بالكتاب والسنة وان مع عدم الترجيح وجب التوقف في العمل لا في القول فان كان جهاد لا للدلالة على شئ فيحمل من عموم اخبار التوقف في تعارض الاخبار وبين هذا من التخيير في المستحبات والتوقف في الواجبات

والحاصل انها انما تدل دلالة على التوقف في العمل لا في القول وثانيا انها من اخبار المطلقة لا المفصلة واما الاخذ من باب التسليم فيما لو تعارض الكراهة والرخصة كما دل عليه فهو من فروع الجمع لا من فروع التخيير ويحصل هذه الرواية على ما ظهر لمن تأمل في جميع فقراتها التي لم يتقل جلها بطولها انه قد يجمع بين نواهي الرسول صلى الله عليه وآله وبين ما ورد من اهل البيت عليهم السلام من خلاف ذلك بان كان النهي عن الكراهة ونحو ذلك هي تحريم والزام وقد يطرح فيما خالفها من اخبار اهل البيت عليهم السلام كما اذا كان هي الزام او امر الزام وفيما عدا ذلك وانت لا بد لك بعد التأمل وعدم البدار الى طرح ما خالف الذي يعرف حال النهي المروي عن النبي صلى الله عليه وآله هي عما ينبغي او نهي عن تحريم وهذا المعنى كما سأرشد لك بما نحن فيه اصلاحه وعكن ان يقال ان عرض الامام عليه السلام تعليم الناظرين فائدة الاستنباط ببيان صغرى نظر ويؤيد ان نواهي الرسول صلى الله عليه وآله منقسمة الى قسمين وانت لبس كل ما هي عن رسول الله هي الزام وكذا الامر فاذا كان كذلك فليس لاحد طرح ما جاء منا بخلافه بل عليه العمل به وان يجعل ذلك دليلا على ان المراد بالنسبة المتعارضة الاعانة والكراهة فيعمل باخبار اهل البيت مطلقا الى ان يعترف المعارض من الالزامات لا من التنزيهيات وكيف كان فلا دلالة لها على ان حكم الاخبار المتعارضة في المستحبات والمكروهات التخيير وفي غيرهما التوقف وقد يجمع ايضا بين اخبار التخيير واخبار التوقف بحمل اخبار التوقف على التوقف في الترجيح اي الفتوى باحدهما المعين كما عن الغزالي وهو ايضا حسن لان اخبار التخيير وان جرت في التخيير في العمل واما اخبار التوقف فهي محتملة للامرين ولو سلم ظهورها في العمل ايضا فلا يكون مكافئا لاخبار التخيير فيجب العمل بها نقدما بالنص او الاظهر على الظاهر لكنه لا يثبت التوقف الفعلي مع امكان العلم وكاخبر فيه اذ المقصود الاهم بيان وظيفة المقصر في الاخبار المتعارضة في زمن الغيبة وهذا مما اتفق عليه وجوه الجمع المذكورة في المقام كما ان منا من الجملة فقد من حمل اخبار التوقف على الاستحباب ايضا غير منافية للثالث اذ بعد حملها على الاستحباب لبقاء اخبار التخيير سليمة عن المعارض ويدل عليه ما هو المتفق من حمل النهي على الكراهة في مقابل الرخصة لان مفاد اوامر التوقف هو النهي عن العمل باحدهما معينا او مخيرا ومفاد اخبار التخيير هو الرخصة ومن القواعد المقررة العمل بالرخصة وحمل النهي على التنزيه والكراهة جميعا بينهما الا ان الاستحباب في حجية الشئ ما لا معنى له فلا يصح القول بان الخبر الدال على الاستحباب حجة لكن يستحب ترك العمل به بل لا يعقل كما هو ظاهر ومال التخيير ايضا الى حجية احد الخبرين في مقام الاستنباط والاجتهاد فكيف بعرض استحباب الترك فافهم **شبيهات** فيها تحقيقات **الاول** ان التخيير بعد ما عرفت انه مخالف للاصل مقتصر فيه على محل النص والمتعدي عنه الى غيره مما لا وجه لدوقه للناظر ايضا كما ترى ومورد النص خصوص الاخبار الظنية المتعارضة في الاحكام الكلية فلا يتعدى الى الاصلين المتعارضين ولا السندين المتوازنين في الاحكام ولا الى تعارضهما في موضوعات الاحكام العرفية كالعشرة والهلال ونحوها والظنية الراجعة الى فهم مدالیل الكتاب والسنة كل ذلك للاصل وعدم الدليل وبطلان القياس وعدم انتهاض المناط على وجه يصلح حجة ومعتمدا في نفسه لما ذكر التخيير مطلقا وفاقا لصاحب المعالم وشيخنا العلامة رفع الله مقامه وخلافا لصاحب الوافية والقوانين والفصول وغيرهم بل الابعد مصير اكثر المتاخرين اليه ونقل ايضا عن الشهيد الثاني قدس سره فقها واصولا نعم في تعارض قول العدلين في نقل فتوى المجتهد وجهان من خروجه عن مورد الاخبار ومن تحقق الفتوى في حق العامي بمنزلة قول الامام المنقول الى المجتهد ويؤيد الثاني عموم ادلة ايجاب التقليد عن الامام عليه السلام في تبليغ الاحكام فان مقتضى النهي العام المطلق العام ثبوت احكام قول الامام عليه السلام قول المقلد ومن جملة ذلك التخيير فيما لو تعارض اخبار المخبرين عنه وهل يتعدى الى الموضوعات الصرفة التوقف عليها الاستنباط كاحوال الرجال المخبرين من الاحكام فيه اشكال من اهم ملحقوها بالاحكام في الاكتفاء بالعدل الواحد ولا يجرون عليها حكم الشهادة من حيث اعتبار التعدد من اختصاص اخبار التخيير بغيره وعدم وضوح المناط على وجه يطمئن به والموضوعات المستنبطة الاحوج اليها التوقف معرفة الاحكام عليها فان قلنا بالتخيير فهي التعدي الى اقوال اللغويين المتعارضة على القول بحجيتها بالاجماع لا بالانسداد اشكال زايد اذ لم يكن واجدا لشرايط خبر الواحد كان التعدي اليها خروج عن مورد الاخبار

من وجهین حاکما ومحکما **واعلم** ان هذا ما شاع متابعة الباحثین فی حکم تعارض اللفوین والا فمقتضی القاعدة فیهما بعد فقد باب الاشتراک فی اللفظ هو الجمع والالتزام بالاشتراک لانتفاء التعارض بین الاثباتین وهو واضح وکذا بین النفی والاثبات اذ لا حکم فی الشهادة فی مقابل الاثبات فمقتضی القاعدة اذا قال احدهم ان معنی اللفظ کذا مثلا وقال الاخر لیس کذلک ضد بین کل منهما فی الاثبات دون النفی المعارض باثبات الاخر وبذلک یثبت الاشتراک فاجراء حکم التعارض علی اختلافها قوال اصل اللفظ مبنی علی العلم الاجمالی من الخارج لا من النفی والاثبات بکون اللفظ مشترک المعنی والا فلا تعارض وان للمستدل اثبات ذلک مع وقوع الاشتراک کثیرا وان کان غیره اغلب فان الغلبة لا تفید سوی الظن الغیر المغنی من الحق مثلا **الثانی** قال المجتهد وغیره ان المفتی مخیر باحد الخبرین فی عمل نفسه وکذا القاضی فالتخییر حکم له فی المقامین فلا اشکال فیه خصوصا فی الثانی اذ القاضی لو قال الملجأ صمین انما مخیران فی ذلک بحیث الخصوم مجالها وفی هذا استدلال باب القضاء فی الشبهات الحکمیة مع قیام الاجماع ظاهرا علی شرعیة القضاء فیها وان کان مبناه هو نفس الفتوی علی خلاف مبانه فی الشبهات الموضوعیة کالبینة والیمین واما التخییر بمعنی للمجتهد بالتخییر غیر الاشکال لان الامر بالتخییر کالامر بالعمل بخبر الواحد والعمل بالفتوی الدلیل المختص بالمجتهد لانه المستنبط للاحکام وکلا معنی للتوقف ما بقی والاستنباط من الاحکام الشرعیة للعامی الخبر العادل علی الاستنباط دلیل الوظائف اجتهاد المقلد اجتهاد المجتهد ما یتوقف علیه الاستنباط کبعض الموضوعات المستنبطة او مرجح احد الخبرین سندا او شهرة ونحوها مما یسوی فیه معرفة المجتهد والمقلد فزعم ان معنی لفظ القضاء مثلا غیر الذی افتی به المفتی او ان راوی الخبر الاخر اعدل من الذی اختاره المفتی وزعم ان رواته اعدل ونحو ذلک مما یبتنی علی غیر الاجتهاد والمقلد من الموضوعات اللغویة او الصرفیة التی لها دخل فی استنباط الحکم الشرعی لیس باجتهاده بل الخبر اجتهاد المجتهد ان کان هو والمقلد فیه معرفة ذلک الموضوع سواء ولیس هذا الا خصوصا من الاحکام المستنبطة بالطرق المجعولة للاستنباط الاحکام المجتهد سواء کان الحکم تخییرا بین الخبرین او ترجیح احدهما او تشریعا وجعلا لاصل فالحاصل جمیعا علی نسق واحد احکام مختصة بطائفة خاصة من المکلفین وهم الناظرون فی ادلة الاحکام القادرون علی استفادة مقام الامام ع فی تبلیغ الاحکام کاختصاص احکام المسافر بالمسافر واحکام الحاضر بالحاضر وتوقف بعض الخبرین بمعنی الحکم المستلزم علیه ثم یشارکه المقلد فی ذلک الحکم والا فقبل الاخبار لم یتخصص بعد حکم الواقعة المتعارضة فیها الخبران حتی یتوقف ویندفع بان الاحکام المقررة لاستنباط الاحکام الواقعیة الاولیة ایضا احکام الله یشاوی فیه الحاضر والبادی وهنا دالله فی کل واحد منها خصوصا من بعض الطوائف کاحکام المسافر والحاضر فمن عرفها وقدر علیها او العمل بها ومن عجز عن معرفتها وجب علیه الرجوع الی من علمها وحی فلا وجه لاختصاص الخطابات المشتملة بالطرق ببعض دون بعض والا لانسد باب البحث الی الاحکام الواقعیة الاولیة ایضا فانها ایضا لا یشتغل بالجاهل القاصر عن معرفتها کما ان العامی مکلف بالصلوة کالمجتهد فکذا غیر ذلک من سائر الاحکام الظاهریة المجعولة للشاک والجاهل بالاحکام اصلا کان او طریقا فانها کالاحکام الواقعیة مشترکة بالجمیع لکنها لا تنجز الا بعد امکان العلم او امکان الرجوع الی العالم فهی اصل مشترک الاحکام الا فتراق بین الناس وکذا الافتراق بینهم وعدم تنجزها مع العجز عن الوصول الیها وکذا فی تخییرها مع امکان العلم بلا واسطة کالمجتهد مع الواسطة کالمقلد فالازم حتی علی المجتهد بیان حکم الواقعة للمقلد ومن الواضح ان حکمها هو التخییر فکیف یبتنی بالمتبین الذی لیس هو حکم الله لا فی حقه ولا فی حق مقلده بعد الله الفتح الحال واندفع الاشکال ولم یبق للقائل فیه مجال کما اتضح ایضا وجه عدم العبرة بالفحص للمقلد حیث یجب الفحص للمجتهد فی معرفة الموضوعات التی هم فیها سواء لان الجاهل حیث کان مامورا فی معرفة الاحکام بالرجوع الی العالم کان نظره فی معنی لفظ القضاء او فی عدالة زید الراوی مثلا عن الاعتبار فعلیه التعلیق فی حکم المستلزم نظره نظر مقلده فی بعض المقدمات نعم لو حصل للعالم بخطاء المفتی فی بعض المقدمات اشکل الرجوع الیه فی ذلک المستلزم بل علیه تقلید غیره لانه القاطع لا یجوز له ان یتعبد بخلاف قطعه وقد ان التعبد بخلاف القطع بحر وان کان محالا الا ان ذلک انما هو عند القطع باصل الحکم واما مع الشک فیه فلا مانع من تعبده به ولو مع القطع بخلاف بعض مقدماته **والحاصل** ان الفرق بین القطع بنفس الحکم وبین القطع ببعض المقدمات فان الاول الذی لا یجعل له التعبد به واما الثانی فلا مانع منه فعلا لو ساعد الدلیل فالاولی ان یستدل علی عدم جواز تقلید حی بعدم مساعدة الدلیل علیه فان الفتوی لیست بما فوی نقولا وفهما من القضاء وقد تقرر فی محله ان مع القطع بخلاف مستنده یجوز نقضه ولو لم یقطع ببطلان اصله **لا یقال** ان محالفة نظر المقلد والمجتهد فی الفتوی ان کانت علی وجه الظن فظاهر لیس یشتغل به علیه اتباع نظر المجتهد وان کانت علی وجه القطع کان علیه تقلید

غيره فالذي يذهب على قطعه بعض مقدمات الاستنباط هو مجرد عدم جواز تقليد ذلك المستنبط دون العمل بقطعه فانه لا عمل له مطلقا الا مع القطع باصل الحكم الشرعي فانه خارج من محل التقليد وممثل ذلك صرحوا في نقض الحكم حيث قالوا ان مع القطع بخلاف ما حكم به القاضي يعمل بمقتضى قطعه ومع الظن يعمل بمقتضى الحكم لا بمقتضى الظن وكذا مع القطع بعدم مستند القضاء فانه ايضا لا عمل به بل يعمل بتكليف نفسه واما مع الظن فيعمل بمقتضى الحكم والامر في المقام ايضا كما ذكروه في نقض الحكم مع القطع بعدم الفتوى او فقد مستنده لا يجوز له تقليد ذلك المفتي بل يعمل بمقتضى قطعه في الاول ويقلد غيره في الثاني واما مع الظن فلا عبرة به مطلقا ولا يترتب عليه شيء على خلاف ما مر في الموضوعات الا ان يترتب عليها معرفة الحكم الشرعي كالعدالة والوقت والقبلة ونحوها فان المنع فيها نظير خالف نظر المجتهد او افتى على الظن في مقام اعتباره كالوقت والقبلة عند تعذر العلم **الثالث** ما في التهذيب ايضا اذا اختار القاضي احد الخبرين في واقعة جاز له العدول الى الاخر في واقعة اخرى وما نقل عن صاحب الفوائد وغيره بل نسب الى المحققين واستدل عليه في محكي التهذيب بانه لا دليل في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا في الشرع بعد تعارض الخبرين الا ان يدل عليه دليل شرعي خارجي على عدم جواز كما روى انه النبي صلى الله عليه وآله قال لابي بكر لا تقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين **قلت** ولعل ذلك لعدم الدليل على كفاية دليل التخيير ان كان الاخبار الدالة عليه قاطعة لظاهرها صونا لها ان وقيضية ابتداء الامر بالاطلاق لها بالنسبة الى حال التخيير بعد الالتزام باحدهما واما العمل الحاكم بعد جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة والاصل عدم حجية الاخر بعد الالتزام باحدهما كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى المجتهد الى مثله ثم لو كان التخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين كان الاولى استمراره كان المقتضي له في السابق موجودا بعينه بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين فان احتمال تعين ما التزم به قائم بخلاف التخيير الواقعي هذا ما في رسالة الاستاذ اعلى الله مقامه نقلناه بعين عبارته لان الشيخ الذي هو خبير الذي هو اولى ثم امر بالتامل ويمكن ان يكون اشارة الى ان موضوعات الاحكام اسبابها سواء كان الحكم فيها مثل الخمر حراما وطاهرا مثل كل شيء طاهر والخبر مخبر فتعارض الخبرين موضوع وبسبب التخيير الظاهري الذي جعله الشارع وان كان التخيير بالنسبة الى معاده ومدلوله طريقا او الطريق والسبب انما يلاحظان بالنسبة الى مدلول الخبر الذي هو طريق البه لا بالنسبة الى ما هو موضوع له حتى لو تقضاه فيما سياتي الجملة وسطا خلافهما هو طريق البحث بشيء الحكم بالاستمرار لوجود المقتضي السابق وهي الاخبار المتعبد حسبما عرفته في التخيير الواقعي واشارة الى ان العبرة في المقام بالتي كل مقام من مقامات التخيير باطلاق دليله وعمومه حتى لو كان التخيير واقعيا شرعيا كما في خصال الكفارة ثم استمراره بهذا التخيير مدار اطلاق دليله فلو كان قد ليله قصور من هذه الجهة لم يحكم بالاستمرار وفي الواقعي ايضا بل يرجع الى مقتضى الاصول العبرة فالعبرة في المقام باطلاق اخبار التخيير وعدمه لا بكونه ظاهريا او واقعيا ثم انه يمكن ان يقال بالاطلاق وفاقا للكل او الجل في المقام وفي غيره من موارد التخيير الظاهري كالعمل بالروايات في المضطربة حيث حتروا بانها مخيرة في العمل بها على وجه الاستمرار وانه لا يتعين عليها ما اختارته في الدور الاول الى اخر الادوار بان التخيير في الحكم الواقعي كالزم غير منفك عن وجود في جميع الادوار وانما الحكم الظاهري فليس محلا للتخيير اصلا فلم يبق سوى دعوى عدم خلاف عن الاخذ واحتمال انصراف من لم يأخذ شيئا وهو كما ترى لا يلتفت اليه نعم لو كان التخيير مرتفعا بالاختيار لكان منع الاطلاق متجها اما مع بقائه مطلقا وعدم اختلاف الحال في الابتداء والانتهاء من حيث الجهل بالحكم الواقعي فلا وقع لمنع الاطلاق اذ لا مانع بين هذا الاحتمال وسائر الاحتمالات ولا بين هذه الاطلاقات وسائر الاطلاقات فالاظهر الاشهر وفاقا للاكثر هو الاستمرار ولا يرد عليه لزوم المخالفة القطعية لوجوب مراعاة القطعية العملية اذ لا مانع من جمع بعد الواقعة كما في المقام نعم في واقعة واحدة لزوم المخالفة القطعية يوجب سقوط الاصول والامارات كما تحقق في محله ولذا يستدل على عدم الاستمرار بالاستصحاب بقاء الحكم المختار وبانه لو جاز العدول لزم جواز ترك الواجب الى بدله بخلاف التخيير الواقعي كالتخيير بين الخصال فانه بعد ما وجب عليه الاتيان الى بدله وهذان الوجهان استدل بهما في المعالم بعد ان فصل في المقام بين التخيير في زمان الحاجة فالاول وغيره فالاستمرار وفي لكنه فرعه الكلام بينهما في الوجوب والامر بين الواجب والحرام وليس بشيء لانه ان اراد بالاستصحاب استصحاب الحكم الفرعي اي عدم تبدل الوجوب والحرمة فهو معارض باستصحاب التخيير الحاكم عليه وان اراد به استصحاب الحكم الاصولي اعني بعين ما اختاره اولا فهو غير جار في المقام لان الكلام في انه باختيار احد الخبرين هل يتعين عليه ذلك المختار ام لا فالمتيقن

فی ان معنی التخییر الاخذ فی العمل او التخییر فی الحکم

السابق حتی یستصحب او یقال الیقین باشتغال الحکم الاصولی وهو التخییر بین الدلیلین حاکم علی استصحاب الحکم الفرعی فی المسئلة الفرعیة وفیه ما عرفت من ان الیقین السابق شئ واجب معنا حتی یستصحب انی الکلام فی عین ما اختاره فی اول الامر دعوی وجوب السورة مثلا بعد اختیار دلیل الوجوب المعارض بدلیل الاستصحاب سابقا فیستصحب کلام ظاهری کما لو تحمل خبر ان اراد بوجوبها سابقا عدم جواز ترکها بعد اختیار دلیل الوجوب قبل العمل او بعده فهو اول الکلام بل واضح الفساد لان قبل العمل کان جایز الترک او معنی اختیار دلیل الوجوب هو العمل علی طبقه لا الاعتقاد بمضمونه لانه غیر معقول فکان البناء علی العمل ولو لم یبق العمل فیما بعد کما هو واضح مع انا نقل الکلام الیها والقول ان وجوب الاعتقاد بمضمونه والبناء علی العمل بانه یدبر علیه هو ترک الاعتقاد او ترک البناء سابقا فهو اول الکلام بل مقطوع العدم قبل الاعتقاد وقبل البناء وبعدهما وانما یدبر الوجوب السابق قبل العمل وبعده شئ اخر غیر جواز الترک فعلا لانه قبل الاستصحاب بقائلا یمنع من جواز الترک الذی هو مضمون الاستمرار والتخییر والحاصل انه لم یثبت عندهم جواز ترک السورة فی شئ من الازمنة السابقة حتی یستصحب وکل شئ نفرض عدم انتفاع استصحابه بعد بطلان الاستمراری ثم استصحاب الحکم الفرعی من مسائل التقلید یمنع عن العمل وشتان ما بینهما ولا بد علیک الفرق بین المقامین فتدبر **ومنه** یظهر النظر فی الدلیل الثانی ایضا لان وجوب اختیار علی وجه التخییر اول الکلام مع ان ما ذکره من لوازم ترک الواجب بلا بدل کما فی التخییر الواقعی واضح الضعف کما ان مقتضی اطلاق ادلة التخییر ثبوت التخییر بینهما وان کان موضوعه ومحله تعارض الخبرین فیکون کل منهما بدلا عن الاخر کما فی الخصال واما الفرق بین التخییر فی زمان الحاجة وغیره فلعل نظره الی ان اخذ احد الخبرین وبناء العمل علیه مجردا لیس اختیارا لاحدهما حتی یتکلم فی استمرار التخییر فیه هو العمل کما فی التقلید فلا یکفی مجرد الاخذ والبناء ولذا یجوز العدول فی التقلید ما لم یعمل وهو کلام من وجهه کما مر فتدبر **قلت** وهو جید لنا بنینا علی فتح باب حیث وجهنا کلام المانعین من جواز تعادل الامارتین لکنه انما یتم فیما فرضه من المتعارضین واما فی غیره کما فی ظاهر المعاملات او فی تعیین الواجب کالقصر والاتمام فلا کما هو ظاهر **الرابع** قال فی المفاتیح علی ما حکی التخییر الاخذ باحد الخبرین والعمل بجمیع مقتضیاته لزم ایضا خبر احدهما والتخییر فی الحکم المستفاد منهما والثمرة تظهر فیما اذا کان لاحدهما دلالة التزامیة ظاهرة لحمل المتعارضین علیها **قلت** لا اختصاص لظهور الثمرة لما اذا کان لاحدهما دلالة التزامیة بل لو ثبت للخبرین ولو کان لکل منهما دلالة التزامیة واما البحث فی صحتها لانه لا یخلو عن اجمال مع تمثیله بالبضع بضعة الحال والتخییر علی وجه الاجمال ان یقال ان اللازم الملحوظ فی المقام اما لازم المخبر به او لازم الخبر وعلی التقدیرین فهو اما شرعی او غیر شرعی اما الاول فلان ما دل علی حکم شرعی فلا یعقل ثبوت مخبر واحد له لاشکالیة ثبوت لازم الحکم الشرعی علی التقدیر بما کان شرعیا ولو کان غیر شرعی ثبت علی التقدیر الاول دون الثانی واما لو لازم الخبر فلا فرق بین کونها شرعیة او غیر شرعیة فضلا لحکم الملازمة فیثبت جمیعا ایضا علی التقدیر الاول دون الثانی لان التخییر بناء علیه فی المسئلة الفرعیة دون الاصولیة نوضح ان التخییر علی الاول معناه حجیة احد الخبرین دون الثانی فجعل حکم شرعی مسئلة فرعیة وهو یجامع فقدها فاقتضاها راسا ومن لوازم الخبر الغیر الشرعی وقوع المعارضة بینه وبین غیره ومن لوازم الشرعیة الحجیة وما یتفرع علیها وعلیک بالتامل لعلک تجد بعض الثمرات من محکیم اصلا وتخصص عمومه معارضة دلیل وذلک من وجوه الفرق بین الاصل والدلیل وان عجزت عن ذلک کله فلا یعقوبک الثمرة التی ذکرها فتدبر ترجیحا **الخامس** حمل التخییر علی ما هو الاخذ بالبناء علی العمل او نفس العمل وهذا نظیر البحث فی التقلید من ان العمل یحصل بمجرد البناء او لا بد من العمل وتظهر الثمرة فی العدول اذا اخذ بمسالة التقلید ولم یعمل بها بعد فعلی الاول لا یجوز وعلی الثانی یجوز لانه لیس بعامل وهنا ایضا الامر کذلک علی القول بعدم جواز العدول الاقوی هو الثانی ولا یندرج فیه قولهم ما بنیا الخ من باب التسلیم وسهل لان المراد به هو الاخذ العملی دون الغرضی اذ لیس هذا من الاعتقادات فما توهم من کلام بعض الاخباریین علی الاول لیس فی محله **ایقاظ** هذا البحث الطویل ای بحث التخییر طویل الجدوی بل قلیل الجدوی بقی الکلام فی انه هل یجری التخییر بین الخبرین بان قالوا بالتخییر الواقعی کما فی ذکر سجود السهو بعض فروعه او التخییر الظاهری کما فی البئر وغیر ذلک من الموارد والظاهر الاستدلال علیه الاخبار المختلفة فانهم مجمعون بینهما بالتخییر الواقعی دون الظاهری الذی هو بعید لغة الجمع ولیس ببعید لان الشارع بین وجوب هذا ووجوب الاخر فصدة الحکم والتکلیف انما هو بالاطلاق والتقیید بناء علی ما هو المحق من استفادة عمومیة

الوجوب مقابل التخيير من اطلاق الامر بالطلب كما من ان مدلوله الملازمة للالزام هو الجمع بينهما بالتخيير الواقعي لكن هذا في غير الواجبات الاباحي بل لا بد فيه من التعارض ولكن لبسر بما حكموا به بالتخيير الظاهري لتعارض الاخبار **المقصد الثالث** في الترجيح وهو لغة كما عن العضدي جعل الشيء راجحا واصطلاحا اقتران احد المتعارضين بما يقوي به على صاحبه هذا هو المشهور بينهم على اختلاف عباراتهم في تعريفه وعرفه في الرسالة الوافية بتقديم امارة على اخرى في العمل بموجبها وانما لم يوصف الاخرى بالمعارضة اعتمادا على دلالة التقديم عليه وورد عليه الحقوق الفني لثلثة بعد مناسبة بالمعنى الاصطلاحي وان كان هو انسب بما تقدم باب التفعيل ومبنى ما ذكره ما عن العضدي حيث قال ما حاصله ان الترجيح لا يكون الا بسبب والا كان تحكما وذلك السبب سمي بالمرجح في اصطلاحهم قال والمراد بتقديم المعارض بانه اقتران امارة بما يوجب تقديمها على معارضها **قلت** وهذا نظير تفسير الفياسر عما واه الفرع والاصل مع ان معناه المصطلح غيره ومع ذلك فتعريفه باقتران الاشياء كما فعله المعارض والشارح والامدي وغيرهم من الاصوليين غير ملائم لما قالوه من ان سبب الاقتران غير الاقتران وعلائق السبب بما هي بين التقديم وسببه بغيره وبين الاقتران الفاقد لتلك العلائق **والحاصل** ان معناه المصطلح ما عن الزبيدي فان ثبت النقل هنا اصطلاحا الى سبب كما في الفياسر كان اللازم تعريفه بما يوجب تقديم احدى الامارتين على الاخرى لا تعريفه باقتران الامارة بما يوجب التقديم والا فاللازم تعريفه بما في الزبيدي حسبما بتفسير مصدر التفعيل وان كان قد يورد عليه بانا بان معناه المصدري ما فسره العضدي من جعل الشيء راجحا لا تقديم احدى الامارتين على الاخرى فالاصح على تقدير ثبوت الاصطلاح تفسيره بسبب الترجيح اي ما يكون سببا لتقديم احدى الامارتين وعلى تقدير عدم تفسيره بجعل الشيء راجحا نعني كل من تعريف الاكثر والزبيدي عند فرد وحوزة وفي هذا المقصد مقامات لا بد من الخوض فيها وفيه لا بد من تأسيس الاصل اذ لا اعمل بالمرجح **فنقول** الكلام فيه يقع تارة في مقابل التوقف واخرى في مقابل التخيير ولا شك ان مقتضى الاصل عدم العمل بالمرجح على الاول اذ المفروض كون حكم الدليلين المتساقطة وعدم حجيتهما اما مطلقا او المستمر بالمتساقطة الكلي او في بعض موارد محل التعارض بعد حجيتهما في غير الثالث ومجرد مزية احدهما على الاخر كونه اقرب منه الى الواقع لا يصلح دليلا على الخروج عن مقتضى اصالة الاعتبار فلا بد بناء على التوقف والتساقط من قيام الدليل على حجية ذي المزية من الامارتين اذ لا فرق بين المقام وبين الشك في حجية اصل الامارة بل هو هو بعينه واما على الثاني فهو بتفصيل على حسب اقسام التخيير فان اما عقلي او شرعي وعلى التقديرين اما ظاهري او واقعي فهو على اربعة اقسام التخيير العقلي الواقعي والعقلي الظاهري والشرعي الواقعي والشرعي الظاهري والاول هو باب تزاحم الواجبات او المستحبات او المحرمات او المكروهات والفصل فيه عدم الترجيح ابتداء الا اذا كان احد المتزاحمين اهم من الاخر اي يكون المطلوب به آكد واشد وهو يحتاج الى الدليل ولا يكفي الظن فضلا عن الاحتمال اذ المفروض وجود المقتضي للاشتغال اليقيني بكل منهما والا لم يكونا من باب التزاحم بل من التعارض واحتمال كون احدهما اهم يجري مجرى وجوب فقد يهم مدفوع بالاصل **فان قلت** العقل لا يحكم بالتخيير الا بعد احراز التساوي والشك في الاهمية شك في التساوي فكيف يحكم بالتخيير بينهما **قلت** حكم العقل بالتخيير لتوقف احراز مقتضي الوجود في كل منهما ولا يتوقف على احراز التساوي كان احتمال عدم التساوي احتمال المانع عن وجوب احدهما واما لزعم المانع انه مضاف باثبات وجوب غير محتمل الاهمية ولا يتوقف وجوبه على احراز تساويه مع الاخر بل مبني على ثبوت الترجيح للاخر عليه كان وجوب الاشتغال ثابتا لاكثر من الاخر المحتمل الاهمية ولازم وجوب كل منهما في حد ذاته استقلال العقل بالتخيير بينهما **فان قلت** على احتمال اهمية احدهما يكون وجوب الاخر مشكوكا والا لم يكن الاهم محتملا فيؤول الامر الى القطع بوجوب احدهما المعين والشك في وجوب الاخر فيدفع بالاصل **قلت** احتمال اهمية احدهما لا يجعل وجوب الاخر في نفسه مشكوكا اذ المفروض احراز مقتضي الوجوب في كل منهما على سبيل القطع واليقين والاخر المقام عن باب التزاحم بل يرجع الى الشك في وجوب ترجيح الاخر عليه وان شئت قلت ان الشك في الترجيح هنا شك في التكليف لا شك في المكلف به حتى يراعى فيه الاحتياط حتى لو قلنا في دوران الامر بين التخيير والتعيين بالاحتياط لم نقل بهما لكون من الشك في التكليف فلو دفع المزاحم بين انقاذ غريقين لم يجز ترجيح احدهما باحتمال الاهمية لعلم او شبهه او صلاح لانه وجوب انقاذ اصل الغريق الصادق عليهما معلوم ومقتضاه وجوب انقاذ كل منهما فتخيير الحكم العقل ولا يضر عنه الاحتمال ثبوت وجوب انقاذ احدهما عينا حتى يكون وجوب العيني الثابت بالدليل مانعا عن انقاذ الاخر ولم يثبت كذا

وجوب المقدر المشترک القاضی بالتخییر بانیا بحاله والظاهر ان هذا مما لا ینکره البصری لقواعده الا ان فی ظاهر الرسالة ما یدل علی عدم حکم العقل بالتخییر باحتمال الاهم وهو کما تری ولعله صدر احتمالا او لانه لا کما یقتضیه المقام لا قولا واختیارا

الثانی التخییر العقلی وحکمه ما لو علم بالتکلیف وشک فی المکلف به ولا یمکن الاحتیاط فان العقل یستقل بوجوب الاتیان بالاحتمال القاضی بالتخییر بین المحتملین فلو کان احد الاحتمالین ارجح فی نظر المکلف من الاخر لقیام امارة غیر معتبرة فهی وجوب العمل بالراجح هنا اشکال بل خلاف بین العلماء فی مقدمات الصلوة من الستر والطهارة والقبلة اذا اشتبهت بین امرین او امور ولم یمکن من الاحتیاط فمنهم من قال بوجوب التحری وتحصیل الظن واتباعه ومنهم من قال بعدم الوجوب واظنه صاحب المدارک رحمه الله وفاقا لبعض من تبعه وظاهرهم هنا عدم وجوب العمل بالظن لو کان موجودا الان وجوب الظهر مبنی علی وجوب العمل به علی فرض حصوله والا فلا مقتضی له ونحن تکلمنا بعض الکلام فیه عند البحث عن حجیة الظن وحجتنا هناک الاجماع وانها الاصالة عدم الحجیة ولکن فیه اشکال لان مقتضی العقل بعد الاشتغال الیقینی بتحصیل البراءة الیقینیة وان لم یمکن فتحصیل البراءة الظنیة وان لم یمکن فتحصیل البراءة الاحتمالیة فلا یصیر الی المرتبة الادنی الا مع امکان المرتبة العلیا فهذه الصورة مما یمکن ان یلتزم فیها بان مقتضی الاصل والقاعدة وجوب العمل بالراجح وعدم جواز التخییر لا نتوقف عند العقل علی احراز التساوی فمع رجحان احد الاحتمالین لا یحکم بالتخییر بل التعیین بتحصیل البراءة بعد المیسور من العلم والظن وکما یأتی هنا ما ذکرناه فی ما بعد من دفع احتمال وجوب العمل بالراجح بالاصل لان المقام مقام العلم بالبراءة ولو ظاهرا بعد القطع بالاشتغال فکیف یقنع بالاحتمال المرجوح مع امکان الاشتغال بما هو اقوی منه بخلاف الاول فان مرجعه الی الشک فی التکلیف حسبما بیناه فافهم ثم لا یذهب علیک ان مقامنا هذا لیس من باب التعارض وان الامر بین التعیین والتخییر فانه لو کان عقلا المشترک بین الاحتمالین یحتمل التکلیف والامر هنا وفی کل مقام یحکم العقل بالتخییر الظاهری الناشئ من تعارض الاحتمالین لیس کذلک کما لا یخفی علی المتدبر المتامل **الثالث** التخییر الواقعی الشرعی کما فی خصال الکفارة وحکمه مذکور فی باب البراءة من الوجهین او القولین بوجوب الاحتیاط وباصالة البراءة **الرابع** التخییر الظاهری الشرعی وهذا مختص بما شاء المقام علی المختار فی الاخبار وسائر الطرق الشرعیة من الطریقیة دون السببیة وقد مرات مقتضی الاصل فی المتعارضین منها التساقط فان لم یثبت التخییر شرعا فالاصل فیه عدم وجوب العمل بالراجح حسبما ذکرنا اولا لان الشک فیه شک فی حجیته فی مقابل الموقف اذ لو عمل به لعملنا بالاصول لا بالظن وان ثبت التخییر علی خلاف القاعدة فنحن هنا لا بد من العمل بالراجح بل لا بد من الترجیح بکل احتمال ولا نحتاج الی الظن بالشک فی حجیة الاخر والاصل عدمها حتی لو قلنا فی دوران الامر بین التخییر والتعیین بانه فیهما لا بد من البناء علی التعیین لان مرجع الامر الی انه تعارض الظنان احدهما قطعی الحجیة والاخر مشکوکها ومقتضی الانصراف فی الخروج من محذور العمل بالظن علی القول المنهی هو عدم جواز العمل بالمرجوح علما او ظنا وهذا اصل مطرد فی کل واحد ومقتضی الاصل فی مشبهها انها الحرمة فانه مع دوران الامر فیهما بین التخییر والتعیین لزم البناء علی التعیین کما لو وجب اکل مال احد الشخصین او قتل احدهما وعلمنا ولم یکن فی دلیل الوجوب او الجواز عموم او اطلاق یشمل المقام فانه لا لازم حینئذ الا الفحص عن معلوم الوجوب او الجواز وان کان حکم التخییر علی تقدیر التساوی **فان قلت** الشک فی حجیة العمل بالمرجوح مسبب عن الشک فی کون الرجحان الذی فی الراجح علما او احتمالا واجب العمل فاصالة عدم وجوبه مشکوکة حاکم علی عدم جواز العمل بالاخر **قلت** اولا انا لا نقول بالحکومة فی افراد اصل واحد ولو مع التسبب فلا یعقد الاصل الجاری فی السبب علی الجاری فی المسبب بل نحکم بتعارضهما کغیرهما وقد فصلنا ذلک فی باب **وثانیا** ان التسبب لا بد من ان یکون بین المشکوکین لا بین الشکین والامر هنا لیس کذلک لان سبب عدم جواز العمل بالمرجوح عند الشارع لیس هو وجوب العمل بالراجح بل هما فی مرتبة واحدة والا لکان عدم اعتبار الظن غیر المعتبر مسببا ومعلولا لحجیة الظنون المعتبرة وهو کما تری بل الراجح والمرجوح ظنان متعارضان ونحن جازمون بحجیة الراجح وشاکون فی حجیة المرجوح فان لم یکن حجة فانما هو لعدم وجود المقتضی له لا لوجود المانع وهو حجیة الراجح فان الشک فی وجوب العمل بالراجح عینا لیس کالشک فی امر زائد علی جواز العمل به بعد احرازه کما قلناه فی المتزاحمین حتی یدعی بالاصل بل العینیة علی فرض وجوبها التعیین اثنان من عدم حجیة معارضه فالشک فی وجوب العمل بالراجح عینا وجواز العمل بالمرجوح کلاهما ناشئ من الشک فی الحکم الشرعی فی المرجوح هل هو الحجیة ایضا مثل الراجح ام لا فلا سبب فی الحکومة ولو قلنا به فی تعارض الاصلین فقد مر حتی علی مذهب صاحب الفصول قدس سره فظهر ان الاصل فی المتعارضین اللذین ثبت التخییر بینهما بالدلیل هو العمل بما یوجبه او رجحهما علما او ظنا او

يحتاج الى دليل اخر بل لو لم يكن سوى الاصل المذكور لكان ناهضا بالمدعى اذا تحقق ذلك فنقول ان الادلة ان كان اعتبارها من باب السببية والموضوعية كان الحكم في المتعارضين منها مثل ما في المتزاحمين فالاصل فيما فاقد بعدما اعتبار المرجح حسبما مر مفصلا الا اذا قلنا بان احتمال الاهمية مانع عن التخيير وقاض بالترجيح في باب التزاحم كما هو ظاهر الرسالة فان مقتضى الاصل حينئذ وجوب العمل بمحتمل الترجيحات بل ومحتمل اخلافا للرسالة لاحتمال صيرورته بعد عدم وجوب العمل بذي المزية بناء على ان المزية انما توجب كما قررنا في الواضح وكما مر خلافه لها في مطلوبية العمل بالطرف على تقدير السببية قطعا فلا يحتمل الاهمية حتى يجب مراعاته ولو كان اقرب الى الواقع وقد مر ان دعوى القطع بذلك من الجانب فان الاقرب الى الواقع لو لم يدع الظن بانه مطلوبية وكون العمل به اهم عند الشارع فلا اقل من الاحتمال نعم بناء على التصويب الباطل من عدم دوران الاحكام الواقعية مدار الطرق والامارات الشرعية وانه ليس للواقع حكم شرعي عند الله يكشف عنه الامارة بل يحدث بحدوثها وينعدم بانعدامها امكن دعوى القطع بعدم الاهمية مجردا كونها انوى بل لا يتصور الاقوائية والاقربية على هذا المبنى الفاسد واما بناء على ثبوت الاحكام الواقعية وكون الامارات كاشفة عنها فان خالفت بمدلولها الواقع من المصلحة او المفسدة بالامارة وان صادفت بانكت مصلحة الواقع بمصلحة الامارة كما هو المراد بالسببية الدائرة على السنة العلماء في الاصول والفقه دون الاول الذي يناقض العقل والنقل على فساده فلا وجه لاحتمال الاهمية في ذي المزية واذا عرفت ما يقتضيه الاصل في هذا المقصد فالكلام فيه يقع في مقامات الاول في اثبات وجوب العمل بذي المزية والترجيحات في الجملة من انكره رأسا وقال اما بالتوقف او بالتخيير الثاني في بيان انواع المرجحات وانقسامها الثالث في اثبات وجوب العمل بكل مزية وما لم يخصه بالمرجحات المنصوصة او بالمرجحات الداخلية او غير ذلك من المقامات وهذا المقام يجري مجرى المقدمة لما قبل الانسداد كما ان الاول يجري مجرى البرهان القاضي بحجية الظن في الجملة الواقع في تعارض المرجحات وتقديم بعضها على بعض الحاصل في المرجحات الخلافية

اما المقام الاول فنقول ان المشهور بين الاصوليين (الاصوليون خ) هو وجوب العمل بالقوي الامارتين مطلقا وفي المنية عن قوم يقولون بالتخيير وعن اخرين بالتوقف لعدم الالتفات الى ذهابهم الى الظن وعن السيد المرتضى ذهب القاضي ابو بكر والجبائيان الى ان حكم التخيير وبعض المتأخرين الى ان حكم التوقف **قلت** وافقهم من اصحابنا شارح الوافية السيد المحقق صدر الدين قده وقال المحقق قده ان المدار على الظن في المسئلة الفقهية دون المرجحات المنصوصة وغيرها بناء على مختاره من حجية الاخبار لا بدليل الانسداد وكونها من الظنون الخاصة والاظهر عندنا هو الاول وبدل عليه امور **الاول** الاصل حسبما عرفت مفصلا فانه مقتض باداء الامرين التعيين والتخيير في العمل بالظنين فمقتضى الاصل هو التعيين ولا وجه للعمل بأحدهما بل بأقربهما الى الواقع بل بابعدهما عن الخطاء بل بكل مزية يحتمل اعتبارها عند الشارع ولو لم يكن لها دخل في قرب الواقع وبعده لكن سنمر فان التمسك بهذا يجدي في خصوص الاخبار التي ثبت بها التخيير على تقدير عدم المرجح فلا ينفع فيما عداه من الادلة الظنية كالايدين والعباسيين والشهرتين والاجماعين وغيرها فان الاصل في المتعارضين منها التساقط عندنا خلافا للجمع فذكرنا هم فيما سبق فيحتاج اسراء الحكم الى مطلق الادلة القابلة للمعارضة الى الاجماع المركب وعلى القول بالفصل وايضا انه لا اشكال ولا اخفاء في ثبوت هذا الاجماع لان كل من قال بلزوم العمل بالمرجح قال به مطلقا بين مصرح به وبين مطلق ظاهر في العموم الا ان طرح الاجماع بالاصل قد بينا انه لا قائل به كما بيناه في باب الاجماع فلو لم نقل بسائر الادلة على مقتضى الاصل في كل مورد ولا نسر التفصيل بين الاخبار فيجب فيها العمل بمرجح وغيرها فلا يجب للاصل حسبما مر مفصلا **الثاني** الاجماع بشقيه بل باقسامه من المقبول والمنقول والمحقق والمنقول اما الاجماع المحقق المقبول فطريق تحصيل مراجعة كلماتهم خصوصا الاصوليين المعتنين لذلك فانهم بانفسهم يدون باعلى صوتهم بوجوب العمل بالمرجح للدليلين من غير خلاف يحقق الا خلاف شاذ ممن عرفت فان الاطلاقات النادرة والاقوال الشاذة الصادرة عن بعض الاوائل والاجتهادات في مقابل جمهور العلماء مما لا يعبأ بها ولا يلتفت اليها في غير الضروريات من مسائل الفقه مورد ومحل

والحاصل ان هذا الاجماع كاحد الاجماعات الموجودة في المسائل الفقهية بل من اعلاها فان كان الاقوال الشاذة قادحة في الاجماعات فخلاف الجماعة قادح في هذا الاجماع والا فلا واما المنقول فقد ادعاه من اساطين الفن جمع كثير ففي المبادي عن الاجماع على ترجيح بعض الاخبار على بعض وعن النهاية ان الاجماع على العمل بالراجح والمصير الى الراجح من الدليلين وعن غاية المأمول اجماع الصحابة على العمل بالراجح عند التعارض وعن غاية المأمول يجب العمل بالراجح كان المعهود من العلماء كالصحابة ومن بعدهم من التابعين اترصي تعارض الاخبار اساسا عندهم على الراجح ورفض المرجوح وعن الاحكام ايضا وجوب العمل بالدليل

الراجح لما علم من اجماع الصحابة والسلف فی الوقایع المختلفة علی وجوب تقدیم الراجح من الظنین وعدها فی موضع اخر من تتبع
من احوالهم ونظایر وقایع بعضها واظهر علما الا یشوبها ریب انهم کانوا یوجبون العمل بالراجح من الظنین دون اضعفهما ومن
المتعذر او المتعسر جدا بل ممکن استفادة هذا الحکم من العالم وامثال الرجحان فان العادل یحصل من الباس من الترجیح
بکل وجه لوجوب الصبر الیه لولا عند التعارض وعند امکان الجمع او ارسال ارسال المسلمات ولم ینقل فیه خلافا وظاهره کما یری
اتفاق العلماء علی ذلک خصوصا بعد تعرض الخلاف بعض اهل الخلاف فی التخییر مع التعادل وعدم تعرضه هنا فی الحاصل
ان الوقوف فی اثبات الاجماع محفوظا ومنقولا اولا وقلما یعذر فی ایضاح الواضحات خصوصا العلی من زعم لبس فی هذا الا
هو یکفی فی المقام ولیس دون الاجماع المنقول الاصطلاحی فی الاستدلال هنا لان المسئلة وان کانت اصولیة الا انها من المسائل
الشرعیة العملیة دون العقلیة او اللغویة والاجماع فی المسائل العملیة مطلقا نافع بل کل دلیل معتبر ینفع فی امثال المقام کما هو
محقق فی محله ثم ان معاقدها هم جمیع الادلة الظنیة الا الاقل الحکی من المبادی فانه مختص الاخبار ولا یبعد دعوی الاجماع علی عدم
الفصل بین الادلة المعتبرة والشرعیة وما فی المعالم من اختصار وجوه الترجیح فی الاخبار لا تخصها الادلة الظنیة بنها عندنا منظور
فیه لانه ان اراد بحجیة الاخبار لدلیل الانسداد کما بنی علیه فی المعالم فلا وجه لاختصاص الادلة الظنیة بنها کما لا یخفی وان اراد بها
الدلیل علی حجیتها بالخصوص فهی الاختصاص رابعا نظر لان ظواهر الالفاظ من الظنون الخاصة الا ان یمنع ذلک کما یقتضیه بعض تحقیقاته
فی حجیة الکتاب نعم ما عدا الاخبار وظواهر الالفاظ لیس عندنا من الادلة فلا یاتی فیها مسائل الترجیح کما نبهنا فیها علیه نعم الخبر
مع التساوی **الثالث** ان العدول من الراجح الی المرجوح فیما لیس بمنصوص قطعا یوجب العمل بالراجح لئلا یلزم ترجیح المرجوح
علی الراجح استدل بما عدا من الاعلام من الخاصة والعامة کالمعارج والتهذیب والمبادی والمنیة وغایة المبادی بتقریر منا
وفیما یاتی ایضا لاستدلال به فی ضمن کلام لنا فیها یاتی **اقول** مدار هذا العمل فی هذه بان الثالث اذا کان لدلیل ان لم یفصد
کان احدهما ارجح من الاخر من حیث الاتیان الی المقصد حتما فالراجح ولم یعدل عنه الی المرجوح الا لداع اخر خارج عن المقصد ولو
لحصل لزم العقلاء ومع انضمام الداعی الخارج یخرج المرجوح عن کونه مرجوحا وهذه القاعدة مما استدل بها فی کثیر من المسائل
الشرعیة بل استدل بها اهل الطب والنجوم فی علم الکلام لاثبات امامة الافضل وفی حال انسداد باب العلم لاثبات حجیة الظن
الذی ذکر من العمل بالموهوم المرجوح وکثیرا ما یستدلون بها فی بعض مسائل الفقه والتحقیق ان هذه القاعدة اما ان تلاحظ فی فعل
المکلف او تلاحظ فی فعل المکلف اعنی الشارع فان اراد والاجرائها فی فعل المکلف بان یقال انه لو لم یعمل بالظن وهو فی مقام الامتثال
بل عمل بالموهوم لزم ترجیح المرجوح علی الراجح فقد اورنا الکلام فی جوازه شرعا بعد فرض امکان وقوعه لم یجب خارجیة نعم یتجه
حینئذ یخرج المرجوح عن کونه مرجوحا بحیث یحتاج المنع الی دلیل اخر غیر هذه القاعدة ولو فرض الکلام فیما لم یکن هناک مرجح خارجی
یصدره ولا یحکم بجوازه والا فقد اصار شرعا اذ الاحکام الشرعیة لا تتعلق بالمتناقضات نعم قد یفرض المحال بحکم بقبحه عقلا لکن
القبح العقلی فی مسئلة العمل بالظن لا یستتبع حکما شرعیا بالملازمة لان العمل به مع الانسداد قد یلزم من افشاء الاطاعة وعدم الفتنة
داخل فی المصلحة وترک المعصیة کحسن الاطاعة لا یستلزم ان حکما شرعیا بل حکما ارشادیا کما تحقق فی محله من ان قاعدة الملازمة
ای الملازمة بین الحکم العقلی والشرعی انما یعتد الموارد فقد یثبت بها الحکم الارشادی فلا بد من قابلیة المحل لعروض الحکم الشرعی
والمفصل موکول الی محله نعم لو فرض هذا المحال فی الفرض الواقعی الشرعی او العقلی بان کان احد فرضی الواجب المخیر راجحا فی نظره مرکبا
لرجحان شرعی او عرضی ولم یعارضه عرضی فی الفرد الاخر امکن اثبات الحرمة من هذه القاعدة لکن محال الفرض یخرج عن مقاصد
الاصول وان اراد اجرائها فی فعل المکلف ای الشارع کما فی باب الامامة حرر صغری هذه القاعدة اعنی مرجوحیة احد الفردین
عنده یحتاج الی الدلیل فان کان علیها دلیل اغنی ذلک الدلیل عن هذه القاعدة والا فالصغری ممنوعة فنفی التخییر الظاهری
بحجیة الظن فی مسائل التخییر فی مقدمات العبادات ان قام الدلیل علی کون امر الشارع بالعمل بالمرجوح فیها عنده اغنانا عن
هذه القاعدة والا فصغریها غیر محرزة فکیف یستدل بها علی حجیة الظن نوضحه ان المستدل بها یقول ان العمل بالظن راجح
والعمل بالموهوم مرجوح فترخیص الشارع فی العمل به قبیح لکونه ترجیحا للمرجوح علی الراجح ونحن نقول انا نسلم ان العمل بالموهوم
مرجوح عند المکلف الصغری والکبری کلتاهما مسلمتان لکنهما غیر منتجتین المقصود وهو حرمة العمل بالموهوم لانا نختار ان
الاتیان بالمرجوح خارجی عنده فنخرج به المورد عن مجری القاعدة واما ان نسلم ان العمل به مرجوح عند الشارع فلا نرخص فیه فالصغری
ممنوعة اذ یجوز ان یکون العمل به راجحا عنده لسبب لا نعلمه فنحتاج اثبات کونه مرجوحا عنده الی دلیل من عقل او نقل ومعه

ما یحکی من فتوی الصحابة والعلماء
اکلها شاهد علی ما نحن فیه

ترجیح المرجوح

لا يحتاج الى القاعدة فالاستدلال بها على الحكم الشرعي لا يتم ابدا **فان قلت** اذا كان اعتبار الظن المخصوص طريقا موصلا الى الواقع ودفع التعارض بين فردين منه وكان احدهما اقرب الى الواقع من الاخر كانت تلك الاقربية مقتضية لايجاب العمل به دون الاخر من العمل بالاخر اذ لم يكن لجواز العمل بذلك المرجوح سبب اخر الا في نفس العمل به بلا سبب عن تفويض الغرض واخبار المرجوح على الراجح القبيحين عند الشارع وهذا واضح لا سترة فيه ومقتضى الاصل عدم ذلك السبب وبعبارة اخرى المقتضي لوجوب العمل بما هو اقرب الى الواقع موجود والمانع وهو التسويغ للعمل بالمرجوح غير معلوم فيدفع بالاصل **قلنا اولا** ان وجود المقتضي لايجاب العمل بالراجح ممنوع لان مقتضى جعل الشارع طريقا هو احتمال اصابته الواقع لا نفس الاصابة والا لانتفى وقوع التعارض بين الادلة ضرورة لزوم اجتماع النقيضين واحتمال الاصابة كما يقتضي جواز العمل بالراجح كذلك يقتضي جواز العمل بالمرجوح ومجرد كونه راجحا واقرب الى الواقع لا دليل على كونه مقتضيا للوجوب العمل به وتعذر العمل بالاخر بل انما يقتضي الاستدلال بان المقتضي لجواز العمل بالمرجوح قائم نظرا الى احتمال الاصابة وكون رجحان الاخر مانعا عنه غير معلوم فيدفع بالاصل حسبما قررنا على تقدير السببية وهذا لا ينافي القول بالطريقية لان كونه طريقا الى الواقع لا ينافي كونه سببا موضوعا لجواز العمل به ولو بعد ملاحظة دليل التخيير فتقول ان دليل التخيير عند التعارض كشف عن وجود المقتضي للعمل في كل من المتعارضين ولو كان اصل حجية الخبر الطريقية فاذا وجد احدهما الراجح وشككنا في كونه مانعا من العمل بالمرجوح دفعناه بالاصل لكنه يبعد عليك ان هذا البيان مشكل باطلاق ادلة التخيير لكنه لا يخلو عن تامل لنا فائدة ما فقدمنا من ان مقتضى الاصل التخيير اذا دار الامر بينه وبين التخيير بناء على الطريقية فالمقام محتاج الى تامل تام لانه من زلل الاقدام وفي الوقت الذي ادلة التخيير لا يكشف عن كون الخبرين المتعارضين بمنزلة المتزاحمين فالدليل الاخير المشتمل على الترجيح اولى بالعمل لانها اصدق شاهد على ما استظهرناه من الطريقية انتهى ملخصا وهذا اشارة الى ما ذكرنا من عدم المنافاة بين الطريقية المحضة بالنسبة الى الواقع والموضوعية بالنسبة الى الحكم الظاهري اعني التخيير هذا ويمكن ان يقال ان ادلة التخيير مع قطع النظر عن اطلاقها انما يكشف عن وجود المقتضي في كل من المتعارضين في الجملة والمقدار المتيقن منه لو كان امتثاليا وبين اتيانه مع رجحان احدهما على الاخر فلا احتمال لعدم وجود المقتضي في المرجوح اصلا فكيف يتمسك باصالة العدم مع كون الرجحان مانعا مع قطع النظر عن اطلاق ادلة التخيير فالاولى ما اخترناه سابقا واوان قلت كما استدللت فاسد **وثانيا** ان اصالة العدم التي هنا اصل مثبت لان المانع عقلي فلا يترتب عليه موضوع الراجح والمرجوح حتى نعمل بالقاعدة اللهم الا ان يدعى اعتبارها من باب الظن لا من باب التعبد كما هو المختار فلا ضير حينئذ في الاعتماد عليها في اثبات وجوب العمل بالراجح فالاولى الاقتصار على الجواب الاول ما عدى مع كون الرجحان مقتضيا لايجاب العمل بالراجح **الرابع** انه لو لم يعمل بما قوى الدليلين لزم تعطيل الاحكام او اكثرها لعدم وجدان غيرها بيد العلماء والصحابة من السلف والخلف كما لا يخفى على الموقف في مورد تعارض الادلة فالاولى ان يحتج بهذا الوجه وبطلان التالي بين ضروري لما الملازمة فلان جل الفقه بل كله ثابت بتقييد المطلقات وتخصيص العمومات وسائر وجوه التجوزات وكل ذلك من باب الترجيح لاحد المتعارضين على الاخر هذا ملخص ما استدل به في المفاتيح ثم امر بالتامل ولعله اشارة الى ما في الاستدلال فانه من ان التخصيص والتقييد ونحوهما من وجوه تعارض النص والظاهر او الظاهر والاظهر خارج عن البحث كان العام والخاص مثلا لا بعد ان من المتعارضين والكلام في هذا المقام في غير ذلك مما لا بعد احد المتعارضين فيه قرينة على الاخر **قلت** ومنه ان المقام بعد تسليم وجوب العمل بما قوى الدليلين سواء كان القوة في السند او في الدلالة يدل على ذلك مضافا الى عموم ما دل على الاجماعات المذكورة الدلالة لتنزيل المقام حسبما يشير اليه في الجملة وكيف يدعى خروج الترجيح من حيث الدلالة من البحث وان اريد خروج خصوص العام والخاص والمطلق والمقيد فمع انه لا خصوصية لهما من بين سائر وجوه الجمع بين الدليلين بل انهما هو الظهر واجلى من العام والخاص مثل نفي البأس في مقابل الامر والنهي كما وجه الخروج بهما عن البحث ودعوى عدم صدق المتعارضين عليهما عرفا واضح الفساد كما يتبين بما ذكرناه في المقصد الاول عند الكلام في قاعدة الجمع وعلى فرض تسليم خروجهما خاصة فلا نحذور ايضا بان نقول انا عدينا على خروج مورد الجمع ايضا عن البحث وقصرناه على الترجيح بغير قوة الدلالة لوجود اضعف المحذورين من تعطيل الاجتهاد وبطلان الفقه رأسا وحدوث فقه جديد بغير هذه الاحكام بيد العلماء من الاحكام لان اكثر فتاوى الفقهاء لو لم نقل كلها مبنية على اعمال الترجيح وتقديم بعض الادلة على بعض كما لا يخفى على من علم من الفقه شيئا ولعمري ان هذا الدليل بغير ما استدللوا به في المقام كاف في الكل في امكان الخدشة في بعض الاخبار التي هي العمدة عندنا المحقق في اثبات وجوب الترجيح **الخامس** قوله تعالى ومن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله عز من قائل هل يستوي الذين يعلمون والذين

لما یعلمون وغیرها من الایات الواردة فی نفی الاستواء بین الاعمی البصیر والمهتدی والضال استدل بتلک المفایح ثم امر بالتامل وهو فی محله لان الاستواء والنفی فی هذه الایات غیر مقصور بالعموم الشامل للاحکام بل بما یرجع الی ما یتعلق بامر الاخرة من المکروهات و اللذیذات والجنة والنار کان المساواة فی مثل الارث من الاحکام الشرعیة او الاکل والشرب من الامور العادیة او غیر ذلک مما ثبت فیه المساواة بداهة لیست خارجة من الایات والا لزم تخصیص الاکثر المستهجن فالمراد بها الایتعلق بغرض الفقهاء والاکثر

السادس ما استدل به محکی الاحکام حیث قال ان العلماء یرجحون بعضهم العمل بالراجح وفی ضعف هذا الکلام وفی کبراه تامل یظهر ان لمن راجع ما اسبفناه فی قاعدة الجمع عند الاستدلال علی وجوبه بعرض الظاهر علی الاظهر

السابع الشهرة فرتبها فی ترتیب الادلة وتقدیم بعضها علی بعض حیث عشر فاشار الی المذهبة استدل بها العلامة فی محکی النهایة والمدارک فهو حجة لما فیه من ترتیب الادلة المذکورة اما الدلالة فلا تخفی فضل معاذ بحمل صحیح الخبر ما یعضده من الترجیح بالظن مضافا الی عدم وضوح سنده بل فی شرح الوافیة للسید الصدر ان حدیث معاذ غیر ثابت بل نقل عن ابن ادریس انه قال لا اعرف له اصلا

الثامن الاخبار الواردة من طرقنا فی ترجیح بعض الاخبار علی بعض اذا اختلفت وتعارضت هی کثیرة فلو اردنا استیعابها لطال بنا الکلام ولکن هذه الاخبار مشتملة علی جمیع من وجوه الترجیح اعدها الترجیح بصفات الراوی من العدالة والفقاهة والورع والوثاقة وقد عثرت من روایاتها علی عشرین حفظها ومرفوعة زرارة المشهورة وثانیها الترجیح بموافقة الکتاب وقد ورد فیه ثمانی روایات وثالثها الترجیح بالشهرة وقد ورد فیه روایتین ورابعها الترجیح بموافقة السنة ونقل فیها ایضا روایتین وخامسها مخالفة العامة وما یجری مجریها من مثل الحکام ونقل فیها سبع روایات وسادسها الترجیح بتاخر الورود ونقل فیها ثلث روایات وسابعها موافقة ما علم من احادیث الائمة المروی عن الائمة علیهم السلام وقد دل علیه روایات کثیرة وقد اطال الفاضل الجزایری قدس سره فی هذا الباب ساق الحدیث علی طریقة البسط وورد فیها روایات اخر غیرها فی الوافیة نقلها السید الشارح قدس سره واکثرها متعلقة بعموم موافقة الکتاب والسنة فلا وجه لافرادها بالذکر وتوقفنا والعمدة فی الباب عندنا هی الروایات واما من سبقهم فاعتمد فی وجوب الترجیح علی غیرها من الادلة المذکورة وغیر المذکورة ولم یستند بها احد الا القلیل بقلیل وما اشبهها باخبار الاستحباب فی فضائل الصابئین منها والتفات المتاخرین الآن الی التعویل علیها اشکال لا باس بالتنبیه علیها وهی بین ما هو مشترک بینه الکل وبین ما هو مختص بالاحاد فمن الاول ان المسئلة الاصولیة مطلوب فیها العلم واثبات المسائل العلمیة باخبار الاحاد مما لا سبیل الیه عند الاکثر ودعوی انها مستفیضة بل بالغة حد التواتر غیر نافعة لان العدد المشترک بینها مما لا فائدة فیه اذ لا یجدی الجامع بین هذه الوجوه التسعة المذکورة الا عنوان احدها المعین والمفروض التخییر فی وجوه الترجیح وهو مع تعذر جمیعها هو المفروض فی المقام باطل اجماعا وثبوت الترجیح باحدها المعین فی الواقع الذی یعلم من العلم بحجیة بعض هذه الاخبار وسنذکره ایضا غیر بعید کما لا یخفی وقد یجاب عنه بان المسئلة الاصولیة لا مانع من ثبوتها بالظن المعتبر کما اجابوا به عن ادلة المانعین عن العمل بخبر الواحد فی حضور الامام علیه السلام فراجع ومنها انها معارضة باخبار الاباحة الاذن اطلاق جمیل کل واحد منها فاذن بعد الالتفات الی الاخبار الدالة علی الترجیح من حیث التعلیلات مثلا فی احد الخبرین والترجمان بالشهرة ونحوها فی جانب اخر لزم التوقف والتساقط ولا یمکن ترجیح احدهما علی الاخر للزوم الدور کما لا یخفی والجواب عنه وعن ما بعده ان المقصود فی المقام اثبات وجوب الترجیح کلیة فی الجملة وهذا المعنی کالتواتر المعنوی یستفاد من هذه الروایات لبلوغها حد التواتر کما عرفت ودعوی انه لا فائدة فی کلیة ان ذکر الا بضم الکلی والبناء علی التخییر او التوقف فیه کما ان تعارضها باعتبار افرادها خبرا بعد خبر کذلک سواء بسواء فلا فائدة فی اثبات وجوب الترجیح عند المعارضة وهو کاف فی اثبات الموجبة الجزئیة لان البحث فی تعارض الترجیحات بعضها مع بعض کما یاتی بیانه فی الکلام فیه ومنها انها معارضة باخبار التخییر والتوقف فیتساقطان وقد اجیب بان هذه الاخبار معضدة بالشهرة والاجماعات المنقولة وهو کما تری وقد یلتفت الیه وکذا ما اجیب بانها اخص مطلقا من تلک الاخبار فیجب التخصیص بها والتقیید ایضا من وجوه الترجیح الراجع الی العمل باقوی الدلیلین اللهم الا ان یدعی خروج العام والخاص من المتعارضین وقد عرفت ضعفه غیر مرة والاولی ان یجاب بان الترجیح انما هو بعد فقد الجمع حسبما حققناه فی المقصد الاول ومقتضی الجمع بینها تخصیص تلک الاخبار بهذه الاخبار ولا یتوقف علی ثبوت قاعدة العمل باقوی الدلیلین بقول مطلق وان کان هو ایضا داخلا فی هذا العنوان والمحصل ان الجمع بین الدلیلین وان کان من باب تقدیم ما هو اراجح دلالة علی الاخر الآن علی دلالة اخری فقد عرفنا الکلام فیها سابقا والمفروض هنا اثبات الترجیح بعد فقد الجمع فاذا راجعنا قاعدة الجمع

هنا

مما كان العمل بهذه الاخبار واجبا سليما عن المعارض وهو واضح ومنها ان هذه الاخبار كلها من قبيل الخطابات الشفاهية فلا يتعدى بها الغائبين اجماعا فالخلاف في الشمول وعدمه انما هو في خصوص خطابات الكتاب كما يشبهه بها بعض المؤلفين فلا بد في احراز ما بينها من وجوب الترجيح بالوجوه المذكورة في جملة من مواد قاعدة الاشتراك ولا ريب في اشتراطها بما هو المتفق كما يختلف في محل هذا الشرط خبر حاصل هنا لان العمل بالترجيح حكم ظاهري والاحكام الظاهرية مختلفة باختلاف الاحوال من العلم والظن والشك والتحير والغفلة فمن الجايز اختفاء من المخاطبين في العلم باحوال الرواة في عصرهم وفهم الكتاب والسنة واحوال المخالفين بما هو خبر حاصل لنا كيف وغايرما يتيسر لنا تحصيل الظن من علم الدرايز بصفات الرواة وكونها في بعض ما في الاخر ومن التفاسير الظن بها في الكتاب ومن المراجعة الى كتب اللغة والخاصة الظن بمذاهبهم ومن الرجوع الى التوابع الظن بها لغير الرواية المنوي بغير عصرها الذي ينهى عنه الامام المروي عنه وابن هذا من العلم بهذه الامور بالحس او الوجدان فكيف يحكم باشتراكها مع المخاطبين المشافهين لهم باب العلم بها والظن الناخم لها والاقوى مما يحصل لنا من الظن وايضا من الواضح اختلاف حال الرواية عندهم وعندنا من حيث قلة الوسايط وكثرتها فالموضوع من هذه الجهة ايضا مختلف ومنها ان المستدل بهذه الاخبار ان اراد اثبات الترجيح بالمرجحات المنصوصة خاصة التي هي محل التعارض من حيث هي وبها تخصص غير ما منها معارضة فظاهر الاخبار كما عرفت وهو ممنوع في غير مادة الاجماع الذي نحن بصدده كما سنوضحه بان العمل فيه ايضا مشكل لما فيه من حمل الاطلاقات على الغرو على النادرة وناخر البيان عن وقت الحاجة وكيف يحمل اطلاق الامر باخذ المشهور على الرواية وفي صفات الراوي وسايط المرجحات وبالعكس مع ورودها في مقام البيان وان اراد اثبات الترجيح على سبيل الاطلاق فهي قاصرة عن ذلك لانها بتقييع المناط المنوع على المدعي بل مقتضى اطلاقها اعتبار هذه المرجحات مطلقا افادة الظن او لا وهذا بناء على الترجيح على مطلق الظن نظير ما قالوا في اثبات حجية الاخبار بحجية مطلق الظن حال الانسداد فلا بد لنا لا يقصر على هذه المرجحات وبتعدى الى غيرها فصاعدا ومثل ذلك عسر ناشز عن سهو القلم اذ بعد البناء على العمل لا بد من الخروج عن ظاهرها وحملها على ما يرجع الى العمل بمطلق الظن في باب الترجيح واحتمال امكان الجمع بين الامرين بان يقال ان الترجيح بغير هذه المرجحات المنصوصة مضبوط بالظن واما هو باحد الوجوه الثلثة في غاية الضعف بل مقطوع بفساده ومدفوع بما لا يخفى ومنها انها مختلفة الترتيب في مختلفة العدد فمنها ما قدمت الشهرة وفي بعضها قدم السند وبعضها اقتصر على مرجح واحد وبعضها على الاثنين وبعضها على الثلثة وهكذا وهذا قرينة واضحة على عدم وجوب الترجيح بل استحبابه كما في المرجح في شرح الوافية وقرينة على ان المقصود هو الترجيح بقوة الظن وذكر المرجحات المذكورة من باب المثال او لما ذكره هذا ما يتعلق بالجمع من وجوه الاشكال اما ما يتعلق بالاخبار فقد اورد على المعمول بامور ولا بد لنا من نقلها وهو احسن ما في الباب بعد المرجحات رواها المشايخ الثلثة على ما عزي اليهم قال عمر بن حنظلة سئلت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان ثابتا له لانه اخذ بحكم الطاغوت وانما امر الله ان يكفر به قال الله تبارك وتعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان فان نظر الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال ينظر فما كان من روايتهم عنا الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله والى رسوله قال رسول الله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قال قلت فان كان الخبران

منكم

عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم قال ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب والسنة وخالف العامة فیؤخذ به ویترک ما خالف الکتاب والسنة ووافق العامة **قلت** جعلت فداک ارأیت ان کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب والسنة فوجدنا احد الخبرین موافقا للعامة والاخر مخالفا لها بای الخبرین یؤخذ فما خالف العامة ففیه الرشاد **فقلت** جعلت فداک فان وافقهم الخبران جمیعا فقال ینظر الی ما هم الیه امیل حکامهم وقضاتهم فیترک ویؤخذ بالاخر **قلت** فان وافق حکامهم الخبرین جمیعا فقال ان کان کذلک فأرجه حتی تلقی امامک فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاندفاع فی الهلکات انتهی وهی بظاهرها مطروحة او مؤولة بالضرورة والاجماع فلا نصلح لمعارضة ما مر بوجوه الترجیح **اما اولا** فلان قطع المنازعات وفصل الخصومات لا یتأتی بسبب تعدد الحاکم والفاصل حتی یحتاج الی اعمال الترجیح اذ وقع الاختلاف والتعارض بین الحکمین **واما ثانیا** فلان مقام الحکومة هو النظر فی تعارض مستند الحکم وتکیف بعض الحکام وترجیح احدهما علی الاخر **واما ثالثا** فلان اجتهاد المتخاصمین وتخیرهما فی ترجیح احد الحکمین علی الاخر غیر جائز اجماعا وحمله علی قاضی التحکیم غیر واضح للحمل راذ لیس فی طبقة المحکوم علیه اعمال المرجحات ولو فی قاضی التحکیم وانما یجوز له الامتناع عن قبول حکمهما لو اعتبر رضاه بعد الحکم مع ان صریح صحیحة الراوندی وعدها فی القاضی العام الشرعی لکان قبوله وان قد جعلته حاکما اه وکذا حمله علی المفتی فات وظیفة المفتی انما هو العمل بقوله من دون طلب للمرجحات سوی الاعلمیة **واما رابعا** فلان التتبع مع التعارض هو هو اسبق الحکمین اذ لا یبقی للمتاخر مورد بعد تمام الکلام الآن بعرضه ونوعها وشخصه وهو علی فرض امکان الاطلاع فی الخارج لا یصلح حمل الخطاب علیه لبعد کون المحل علی صورة الاشتباه لبعد العرض ایضا مع ان اللازم حینئذ التساقط والتوقف دون الترجیح وبالجملة الاشکالات کلها ارتکابیة مرجعها احد امرین اخراج الواقعة المخاصمة المتفرعة الی القضاء بحلها علی السؤال عن حکم المسائل الخلافیة المتعلقة بالاموال الموجبة منشأ التنازع والجدال فیکون الحدیث دلیلا علی تشریع القضاء فی الشبهات الحکمیة لا علی ترجیح احد الحکمین فی واقعة جزئیة علی الاخر **والثانی** نخ مختص بالامور بالمرجحات بالمجتهدة لا بعد بعینه ذلک العصر کما لا یخفی فلا بد من الاغماض عن بعض ما یأتی فی احدهما من فقرات الروایة وبعد ذلک یسهل الخطب کما لا یخفی علی من تأمل بتصیر محصل الروایة انه لا بد فی المسائل الخلافیة المتنازع فیها المتعلقة بالاموال وکونها محل التشاجر من الرجوع الی رواة الحدیث فکل ما حکم به الراوی اخذ به دون اضداد اقوال الرواة مثلا وهم اخذ بالارجح **فان قلت** لیس فی الفتوی من المرجحات المذکورة سوی الاعلمیة وهذا مدار الاستناد فی القضاء **قلت** الروایة والفتوی والحکومة کانت مأخذة المناط لان رواة ذلک العصر کانت فتواهم روایاتهم وروایاتهم فتواهم وکذا الحکومة مرارا وفی مثل ذلک یمنع عدم اعتبار سائر المرجحات فی الفتوی بل حکمها حکم الروایة فی جمیع المرجحات والترجیح ذلک ان الرواة فی العصر السابق کانوا لا یروون الا ما یعلمون به ویفتون به روایاتهم وفتواهم سواء ولهذا امر الامام عم بملاحظة مرجحات الروایة فی فتواهم الفوکانت حکما راضا للخصوم ایضا واما محذور رفع الحاکم فهو وان لا یندفع بما لا یدفع واحدة لانقیاد الفتویین کالحکمین مجتمعین فلا بد من ترتب ولا کذلک بعد ان یکون المراد بقوله فاحدا وکل منهما رجلا فرضیا ان یکونا ناظرین فی امرهما فاتفقا فرضی حکمهما ای فتویهما فذلک الواضح من الامام عم من طلب مرجحات الروایة لان الحکم والروایة فی ذلک العصر کانا متحدین فی قبول المرجحات وسائر الامور الجاریة فی الاذهان المتأخرة من وجوه الفرق وهذه المناقشة الاربعة ناظرة الی فقرة الحدیث وربما توجب ضعفا فی الاستدلال بها علی اصل الترجیح لکنها لا یجدی فلسوریها بل وصراحتها فیه بعد ان کان مقطوعا بانعقاده للاجماع **واما خامسا** فلما ذکره شارح الوافیة بعد تمهید مقدمة لا یجدی فی نفیها من ان الادلة علی من یسهل حکم المتعارضین ان یجیب بالترجیح باحدی المرجحات مع ان الراوی مثل مرة عن حکمها فاجاب بالترجیح المتعلق بالسند ثم فرض المساوی فیه فاجاب بترجیح المشهور علی الشاذ فیشکل الامر بان الراوی ان فرض المساوی فی الوجوه الاخر غیر السند ثم فرض المساوی فیه ایضا کان الجواب التوقف او التخییر لیس الا دون الترجیح بالشهرة وان لم یفرض المساوی فیه کان الجواب العمل بما هو اقوی فیتعین الاخر لا بما هو اصح سندا لعدم کون مجرد السند لا یفید الظن مطلقا کما اذا کان فی مقابل الشهرة ومعلوم ان احکام الامام عم انتهی ملخصا ثم نقض علیه وعلی سائر ما اورده بان بناء الترجیح علی الاستحباب دون الوجوب وانت خبیر بان الاستحباب لا یرفع هذا الاشکال مع انه هین کما نختار الثانی ونجیب بان الامر بالترجیح بالسند انما ینزل علی فرض المساوی فی غیره فلا اشکال الا ان فیه ما مر من تنزیل الخطاب علی الفرض النادر بکون من الابرار ان العامة والاولی ان یقال ان عدم المساوی لما استبان مستندة الی اجمالها الاختلاف فی الصفات والاختلاف فی مما تعد العامة منها الاختلاف فی مواقف الکتاب ومنها غیر ذلک مما اوکلها الامام عم الی فطانة الفاقه وتبیین القانون بایجاب الاخذ

ای عسی ان یکون احدهما ناظرا

باقوى المتعارضين فكانه قال خذ باعدلهما او باوثقهما او باشهرهما او باحدهما من العوامّ او باوفقهما بالقرائن ويجيء في الكل من المرجحات وليس الغرض من الترجيح بالصفات مثلا سوى اعطاء الحكم في نحو المثال وهذا المعنى وان كان محتاجا الى القرينة لكنه لابدّ من المصير اليه في هذا الباب بقرينة كثرة الاخبار واختلافها في المرجحات كما وكيفا كما اشرنا اليه سابقا ولا ضير فيه لانا نختار البيان عن وقت الخطاب وهو امر جايز وبذلك صرح الفاضل الجزايري وغيره عن الاشكالات وقال شارح الوافية وجواب الثاني وان كان مشهورا الا انه على اطلاقه محل نظر اذ لابدّ من البيان ولو بعد حين ولو يتيسر لوصل لنوفر الدواعي الى النقل في مثل هذه القاعدة ولم نجد في الباب حديثا جامعا وافيا لجميع المرجحات واحتمال عدم احتياج كل الرواة حين السؤال الى بيان الامام عليه السلام مستبعد جدا انتهى موضع الحاجة من كلامه ملخصا منقولا بالمعنى **قلت** لعله اراد بقوله على اطلاقه الخطابات التي لا يحتمل ورودها جميعا قبل الحاجة ونظيره في العفو كثير فان المطلق اذا تقيد وكثر امتثال دعوى العموم فيها وفي مثله اذا جاء معارض ومقيد يعامل معها معاملة المتعارضين لا معاملة الاطلاق والتقييد وكذا العام والخاص في الاخبار في هذا الباب من هذا القبيل فلا يجوز القول بان الترجيح بالصفة مسوق لبيان حكم حادث بعد النبي صلى الله عليه وآله لان ذلك الزام الناخر البيان عن وقت الحاجة لاستبعاد عدم حاجة السائل الى بيان الترجيح من بين هذه الجهات هذه خلاصة ما افاده وتحوم نظر وجيه وملخصه ان الاخذ بكل واحد من هذه الاخبار لا يجوز باطلاقه اجماعا اذ العبرة بعموم اللفظ لا الخصوص بها فلا يجوز العمل بها ايضا لورودها في مقام الحاجة ولا يجوز حملها على صورة التساوي في غير ما احتاج الى البيان المفقود في المقام فيخرج عن صلاحية الاحتجاج والاستدلال بها في الباب ويندرج في مشكلات الاخبار نعم يستفاد من المجموع ان المرجح في الادلة في عصرنا هذا متى ما تعارض الى ما اخر غيرها خصوصا بعد ملاحظة ما ذكرنا من اختلاف حال التابعين واختلاف حال الروايات التي بايدينا مع الروايات التي كانت بايديهم فلاجل ذلك اعتمد الاصحاب في المقام على غيرها نعم لا باس باعمال المرجحات المذكورة من باب القاعدة كما ستبين ان شاء الله تعالى وكذا الحال بما اورد على الترجيح بمخالفة العامة بعد تساوي السند فقرر وجوابا بتزييد عليه ان ايد بمخالفة جميع العامة فهذا مما لا يمكن العلم به وان ايد بمخالفة بعضهم فلا يصلح مرجحا الا نادرا اذا خالف بعضهم البعض وبتقديم جهة المخالفة لبعض يا ولى من تقديم جهة الموافقة فيتعارضان فيكون مثل ما لو لم يكن مرجحا وصورة الشك الحكم بالاخير اذا كان الراجح موافقا على مخالفة الجميع فمع الشك فيه لا سبيل اليه نعم قد يكون المخالفة والموافقة من اسباب الترجيح كما ننبه ان شاء الله في بيان المرجحات فيندرج تحت القاعدة فليتمسك بها لا بالنص واورد على الترجيح بموافقة الكتاب ان اريد موافقة محكمه ونصوصه فهذا الافادة فيه لان مثل هذا الحكم مستغن عن الدليل وان اريد العرض على ظاهره فهذا غير معتد به لظنية الطرفين فلا يصلح مرجحا اذ ربما كان الطرف المقابل ارجح بحيث لا يعتد به لما يوافق ظاهر الكتاب الذي توهم العامل بركونه مظنونا وقد ايضا ما عرفت من ان اطلاق هذه المرجحات محمول على صورة التساوي فتخصيصها والفاضل الجزايري رحمه الله ايضا اشكال اخر وهو نظير ما ذكر تقريرا وجوابا وهو انها اي المرجحات بجواز الكتاب غير جايز لان المشهور جواز تخصيص الكتاب بالخبر وسياتي تحقيق ذلك عند بيان احكام المرجحات واما تاخر الورود فهو باطل في الاخبار الامامية اتفاقا كما صرح به الفاضل النوري الا من الصدوق في بعض مسائل الوسيلة نظرا الى ان احكام الشرع اعرف بما قال لا الى هذه الاخبار الدالة عليه والحق انه ليس ايضا مخالفا في المسئلة لان الكلام في كون الناخر مرجحا من حيث هو حتى لو كان في كلام امام لاخذنا وكلامه مبني على ان كل امام اعرف بما قاله وهو غير بما نحن فيه كما لا يخفى والاخبار الدالة عليه معمول بها في الاخبار الامامية واما النبوية فلا باس بها الا انها خارجة عنها فما في تلك الاخبار من التصريح لورودها في الاول وتوجيهها بحمل المتاخر على النفي كما فعله بعض منظور فيه كما ننبه عليه في ذكر المرجحات السندية ان شاء الله تعالى شانه

المقام الثاني في بيان اقسام المرجحات وقد اختلفت عبارات القوم في تقسيمها وضبط انواعها فنقول التهذيب في المسئلة ان وجوه الترجيح وانواعها خمسة احدها ما يتعلق بالمتن والخبر وثانيها ما يتعلق بحال الرواية وثالثها ما يتعلق بمدلول الخبر اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر ورابعها ما يتعلق بامر خارج عن هذه الامور وعلى جري بعض الاجلة من افاضل المتاخرين الاولى ذكر مكان الثاني خصوص بعض اقسامه مثل التقدم والتاخر وبدل الثالث بما يتعلق بكيفية الرواية وذكر فيها ما الاولى رجوعه الى الثالث فالاقسام اذا ضم ثالث المتن الى ما ذكره وضبطها في المزيدة بارجعية باسقاط الثالث وكذا في المعالم باسقاط الثالث وفي الفوايد ضبطها بثلثة ما يتعلق بالسند وما يتعلق بالمتن وما يتعلق

في بيان انواع المرجحات واقسامها

بالمرجح ولا مشاحة في ذلك لامكان درج ما اهملناه فيما ذكره كما لا مشاحة في درج بعض المرجحات في ضمن الرابع
ايضا كما في مخالفة العامة وفي المعالم وغيره عدها من المرجحات الخارجية وعدها بعضهم من المرجحات المنتزعة جعلا في الرسالة
من المرجحات الداخلية تارة والخارجية اخرى ولكل وجه يظهر بالتامل وعدل في الرسالة من الكل الى تقسيم اخر انسب واحسن
فقال ما حاصله ان المرجح اما داخلي اي مفقوم بالخبر لا استقلالا لمدخلية الوجود كالاعدلية وعلو الاسناد والفصاحة ونحو ذلك
او خارجي كالشهرة وعموم الكتاب والاصل وغير ذلك مما لا وجود مستقل له لم يكن خبر يترجح به على معارضه والداخلي اما
يرجع للسند الخبر الى سواء كان متعلقا بسنده كالوثاقة او بمتنه كالافصحية او راجع الى وجه الصدور من التقية ونحوها او متعلقا
بمضمونه كالنقل بالمعنى او النقل باللفظ والخارجي المستقل اما معتبر كالكتاب والاصل او غير معتبر كالشهرة وعلى
التقديرين اما ان يكون موثرا في اقربية احد الخبرين الى الواقع كالامثلة المذكورة او لا كون الحرمة اولى بالاخذ من الوجوب
وقد يختصر في المقال ويقال ان المرجح اما ان يكون مرجحا لصدق الخبر او لجهة الصدور من حيث التوقي لبيان الحكم الشرعي او
التقية او مرجحا للمضمون كما فعل بعض اخذا من موضع اخر من الرسالة وهذا مبني على التقسيم بملاحظة مورد الترجيح وعلى
القوم مبنية على ملاحظة مورد المرجحات كما صرح به في الرسالة وان كان خبر ما ذكره من عدم المقابلة للحقيقة وهو رده فلم الشهرة
فسيأتي الان مرجحات المضمون اما مرجح الصدور او الجهة او لهما نعم قد يكون غير موثرة في اقربية الى الواقع كدفع المفسدة
وجلب المنفعة واولوية الناسي من الناكب فلا يكون مرجحا للصدور كما لا يخفى وسنكشف لك في الباب هذا وفي الالباب
وانكان في كلمات القوم مذكورا في عداد المرجحات اذ الحق بعضها بيان مرجحية الدليل من حيث كونه دليلا على الواقع
لا مرجحيتها اخرى فان اريد بالمرجح المضموني في خصوص هذا القسم لزم عدا استيفاء الاقسام وخروج معظم المرجحات عن
الضابط كالشهرة واضرابها مما هو نافع وطريق لمعارفة الواقع وان اريد الاعم منه لزم صيرورة هذا الشق نسيا منسيا
وهذا البحث يسري ايضا الى ضابطي التهذيب في الترجيح من حيث عدهما كما يظهر بالتامل نعم لا بد هذا على التقسيم
الى الداخلي والخارجي فان المقابلة الحقيقية مرجحية منتزعة كما لا يخفى وعلى هذا هو مبنى العدول عن ضوابط القوم الى هذا الضابط فتنبه
ايماء الى تلك الدقيقة لكنه ايضا لا يخلو عن خدشة لا يليق بمقام الفاضل المحقق اما اولا فلانه عدل عن طريقة القوم بلا فائدة فثبت ان كلا
من الداخلي والخارجي ينقسم الى مرجح الصدور او الجهة او المضمون فلا وجه لتخصيص الداخلي بذلك فهو كما قيل الحيوان اما انسان او
فرس والانسان اما ابيض او اسود واما ثالث فلعل المقابلة الحقيقية بين مرجحات المضمون او مرجحات الصدور او الجهة كما مر واما
رابعا فلان الامور المعدودة من المرجحات الخارجية يمكن درجها في الداخلية بعض اللحاظ كما بيناها عليه مثلا مخالفة العامة او موافقة
الكتاب بالاعتضاد بدليل اخر اذا لوحظت بنفسها كانت من المرجحات الخارجية واذا لوحظت بلحاظ كونها محدثة للصفة منقولة
بالخبر الحاقا او الموافق كانت من الداخلية ومن هنا اعتدنا من درج بعض هذه المرجحات الخارجية في الضمنين وان شئت قلت
سلمنا ما اوردنا **قلت** ان المرجح اما ان يوقف تفضيله على تعقل امر خارج عن المتعارضين فهذه مرجحات خارجية كالامثلة
المذكورة او لا يوقف فهذه داخلية لانحصارها في المرجحات السندية والمتنية والحالية ثم **قلت** ان كلا منها اما ان يرجح
او يرجح الجهة او يرجح المضمون وان شئت موافقة القوم في محل الترجيح لا محل المرجحات احترازا عن ضابط القوانين لانها احضر واسد
اذ لا يخرج منها شئ من المرجحات مع ما بينها من مراعات المقابلة الحقيقية ومحافظة طريقة السلف ثم تقسيم المرجحات الى المتنية والسندية
والخارجية وكيف كان فنحن نختار ضابطا القوانين لما مر من انه حصر عقلي لان ما لا يرجع الى السند ولا الى المتن فهو داخل في القسم
الثالث اعني الخارجي وبين بعضها بنعلق بالابواب الثلثة بنعا للقوم فنقول اما المرجحات السندية فهي على ما ذكره
القوم امور منها ما يرجع الى صفات الراوي من العدالة والورع والزهد والعلم والذكاء والعقل والحزم والحفظ في مقابل
من يروي من كتاب او العرضية في مقابل الجاهل بها وكون الراوي صاحب الواقعة مذكورا بها بشرط حديث النقاء الخانجي
بالنسبة الى ما يروايه غيرها اتما الماء من الماء وكون بعض العلماء الى غير ذلك مما يرجع الى صفات الراوي مما يقوي معه الظن
بصدور الواقع فان قول العادل اقوى من قول غيره ولو كان ثقة مقبولا الرواية بناء على كفاية الوثاقة في الاخبار وقول الاعدل
اقوى من قول العادل وهكذا ولا يخفى ما في اثبات مراتب ثبوت تلك الاوصاف للعلوم اقوى من المظنون والمظنون بالظن القوي
اقوى مما دونه ومن اختلاف اقوال الناس في الجرح والقبول فما كان رواته اكثر كان اولى بالقبول لان الظن الحاصل من خبر
الجماعة اقوى من الظن الحاصل من دونهم وكذا خبر الاثنين بالنسبة الى الواحد ومنها ما يتعلق بحال الرواية كتقدم الوسائط او

أكثرها اذ الظن الحاصل من الامارة قوى واستدل عليه في المنية بان الخبر اما يكون حجة مع صدق الراوى والوسائط بينه وبين الرسول ﷺ وكل واحد منهما يحتمل صدقه وكذبه فاحوالها اربعة يكون الخبر حجة في حالة واحدة وهو ما اذا كانا صادقين وان كانا اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كان ثلثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا وليس حجة في باقى الاحوال ومع ضعف الظن عند تعدد الوسائط وتكثرها حتى ارتفع وادى الى زوال الظن بالكلية انتهى وفيها ما يتعلق بكيفية الرواية كون الخبر موثوقا على الراوى او مرتوعا الى المعصوم او كونه مشتملا على ذكر سبب حدوث الحكم وعدمه او كونه منقولا باللفظ او بالمعنى او الاعتماد بحديث سابق وعدم معرفة حال الاصل الذى عنده تلك بقية الاسناد والارسال وغير ذلك مما ذكروه وضبط بعض هذا القسم من المرجحات التى بلغت اقسامه احدها ما يكون بحسب حال الراوى نفسه قال وهو يحصل من وجوه فذكر فيها من عشرين وجها وثانيها ما يكون بحسب تكثير الراوى فذكر فيه وجهين احدهما ما يعود الى المزكى كالكثرة وكيفا وثانيهما ما يعود الى كيفية التزكية من حيث كونها قولية او عملية نصا او ظاهرا وثالثها ما يكون باعتبار كيفية الرواية فذكر فيه بعضها ذكرنا وزاد على الغرض من ذكر هذه الوجوه ليس هو الاعتماد عليها كيف وبعضها بما لا اساس له بقوة السند كالذكورية والحرية على ما ذكره بعض ونفى عنه البأس وفيه انها بذيلة الشهادة بل لبيان حال العلماء واهتمامهم بالعمل بالترجيح حتى عملوا بما ليس مرجحا عند بعض الانظار القاصرة محافظة لقاعدة الترجيح وحرصا على مراعاة المزايا معلومها ومظنونها ومحتملها بل وموهومها وقد ذكر في اثناء الخوض في الكلام عنها الفائدة في ذكرها على تقدير تجردها فضلا عن تقديرها وساد الان وجوه الترجيح غير محصورة والغرض من ايراد الزكلام والبسط كما سلف من الاكثر ان كان الاستيفاء التام فهو غير ميسور مستصعب وان كان مجرد اعطاء القاعدة ففى ضمن المثال فيحصل بما قل مما ذكروه فلا يجرى لقاعدة المبشر بها المقام نعم هنا شئ هام لم يتعرض احد بشئ من شطريه الا في الرسالة فلا بد من التعرض له وان عنى هذه الوجوه هل هو على افادتها الظن ام لا والمصرح به في عبارات الاكثر كلا وجلا هو الاول حيث يعادون بها على عواهنها بذلك ويستدلون على وجوب تقديم صاحب المزية بانها تفيد الظن بخلاف فاقدها وبذلك صرح ايضا صاحب المعالم واستشكل فيها لاحصل من الظن من وجوه الترجيح من حيث ان الاحوط الاخذ بما فيه المرجح من اطلاق ادلة التخيير وقوى ذلك بناء على عدم الدليل على الترجيح بالامور المفيدة في مقابل اطلاقات التخيير وقال شيخنا دام ظله في الرسالة بعد نقل كلامه ما لفظه وانت خبير بان جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن بالمعنى الثانى الذى ذكرناه وهو انه لو فرض القطع بكذب احد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح ارجح من صدق غيره واذا لم يفرض العلم بكذب احد الخبرين فليس من المرجحات ما يوجب الظن بكذب المرجوح ولو فرض شئ منها كان في نفسه موجبا للظن بكذب الاخر كان مسقطا له عن الحجية ومخرجا للمسئلة عن مقام التعارض فبعد ذلك هو هنا لامر مجمل اذ فرق واضح بين ما يوجب في نفسه مرجوحية الخبر وبين ما يوجب مرجوحيته بعد لحاظ التعارض وفرض عدم الاجماع انتهى وحاصل ما افاده هنا وقبل ذلك ان الظن بالواقع غير الغريب هنا والبعد عن الخطاء ومعنى كون الشئ مرجحا هو كونه سببا للمعنى الثانى دون الاول وهذا المعنى موجود في ذى المزية سواء فرض العلم بمخالفة احدهما للواقع ام لا بخلاف الظن بالواقع فانه يختص بالاول اذ لا ظن في الثانى والاكثار المرجوح موهوما وبغير ما ذكر صرح بعض الافاضل فقد من متاخرى المتاخرين حيث بسط الكلام في بيان المرجحات السندية فقال الثانى ان يكون راويه راجحا على راوى الاخر في صفة يناسب معها ظن الصدق كالثقة والعدالة والورع والعلم والضبط وحسن الاعتقاد الى ان قال والوجه في الجميع ان ظن الصدق يحصل من كان راجحا في وصف بعيد ظن الصدق اغلب عند من كان مرجوحا فيه ثم قال الثالث ان يكون راويه راجحا على راوى الاخر في وصف يكون قوله معه ابعد عن الخطاء كالحفظ والجزم بالرواية والعلم بالعربية ومصاحبة المحدثين والشهرة بالعدالة فان الغالب فيها ان لا يكون الاعن قرينة يكون قول صاحبها ابعد عن الخطاء من غيره انتهى فيحصل الظن بالواقع شئ والبعد عن الخطاء شئ اخر واكتفى باحدهما وما ذكره الى اخر ما صرح به شيخنا فقد ظهر حاصل ان بناء الترجيح ليس على الظن خاصة بل يكفى فيه البعد عن الخطاء منوطا بالامرين بحظ ائر احدهما **قلت** ويشكل ذلك بعدم الدليل على الخروج عن اصالة التخيير واما اصالة الاشتغال بمجرد وصف يفيد الظن دون افادة الظن لعدم الاجماع فان ذا لا خبار عن ذلك واما الاجماع فواضح لتصريح الكل بان الاعتماد على وجوه الترجيح انما هو لاجل افادتها الظن فراجع كلماتهم فلا حظ وقد عرفت كلام العلامة في المبشر وعرفت تصريحه بذلك وتصريح ايضا شارح المختصر المفيد وكيف تتمول كلامهم لما لا يفيد الظن راسا واما اخبار العلاج فلما عرفت من المناقشة في

عليها الوقائع على صوب التعبد لم ينزل على ما يقتضيه قاعدة الترجيح والعمل بأقوى الدليلين وكان بعضها لا يتبدل سوى العمل بالأقوى في الترجيح كما سيجيء ذلك في المقام الثالث إذا عرفت هذا فاعلم أن المستفاد منها قاعدة كلية وهي أن المرجحات المنصوصة لا خصوصية لها ولا ريب في ظهورها في المعنى الأول الماضي باعتبار الظن فتوجب مزية على الظن لا ترجيحه ولو كان الراجح أقرب إلى الواقع وأبعد من الخطاء عند التعدد بل يتركان بأحدهما أعلاه بالأصل الماضي إلا أن التعدد المبيض بعد نهوضه لا يدل بالعموم على أن الواقع أن الغرض من إعمال المرجحات هنا هو استكشاف الواقع دون التعبد الصرف المبني على الموضوعية كالمرجحات المنصوصة في أحد الخاصين أو الشاهد مثل الحرية أو الشهرة وأمثالها مما اعتبرت للمصالح القائمة بنفسها وبعد عدم إفادة المرجح الظن بالصدور المستلزم لهو موهبة الطرف الآخر كما هو المفروض فإن قاعدة المراعاة بين المرجحات الخارجية كالعدالة الصادرة المرجح بعد اشتراكهما في صوب التعبد وهل هذا الإباء للمرجحات على التعبد إذا مجرد كونه أقرب إلى الصدق من الآخر فتقدم عند تعارضه وجود مع عدم تأثيره في الظن لموافقة الواقع ومخالفة الآخر له فعلا لا يجدي في دخوله تحت كلية أقوى الدليلين لأن قوة الدليل من حيث كونه دليلا إنما يؤثر في تشمير دليليته على الواقع وما ليس كذلك يمنع كونه سببا لقوة الدليل مثلا حرية المخبر إذا لم يكن أقوى كشفا عن الواقع لم يكن خبر المحرر أقوى من خبر العدل وكذا خبر الأعدل إذا لم يحصل منه ظن أقوى من خبر العدل لم يكن من أقوى الدليلين **فإن قلت** مقتضى الجمود على عموم قوله «خذ بما اشتهر بين أصحابك» هو الأخذ بالمشهور وإن كان الراجح بالظن والأقرب إلى الواقع بحسب مقتضى إناطة الترجيح بالظن والأقربية إلى الواقع **قلت** أولا قد عرفت وستعرف أن الأعدلية والأوثقية إلى آخر المرجحات المنصوصة لا خصوصية لها وأن دائرة الترجيح أوسع من ذلك فلا بد من التقرب بالمناط المستنبط من تلك الأخبار وتطبيق المرجحات المنصوصة عليه وهو دائر بين أمرين إما مراعاة الظن أو مراعاة الأبعدية عن الخطاء عند التعدد وأن الثاني ليس بأدنى من الأول بل يمكن العكس ولو بملاحظة أن المرجحات المنصوصة بنفسها للمرجحات على الظن حسبما أشرنا إليه **فإن قلت** البناء على الثاني أو في العموم كان الترجيح بالأقربية بطرد في جميع الموارد بخلاف الأول فإنه يستلزم التخصيص وحمل العمومات على صورة الظن بخلافه **قلت** الأظهر عدم ابتنائه على الأقربية فقد يكون الأبعد عن الخطاء وقد لا يكون فلو دار الأمر بين تعمد الكذب من الأعدل أو العادل بأن علمنا بكذب أحدهما عن عمد لكان العدل المذكور بحيث لم يبلغ درجة العصمة ودار الأمر بين نسبة الكذب إلى الأعدل والعادل لكان قول الأعدل أقرب إلى الواقع وأبعد عن الخطاء لكن لا يخفى حصول الظن بخلاف هذا الفرض فتأمل في مدة الفرق بين معنى الترجيح حينئذ وإلا لو علمنا بعدم تعمد الكذب ودار الأمر بين خطائهما لا عن عمد فليس قول الأعدل أقرب إلى الواقع وأبعد عن الخطاء وهكذا الأورعية والزهد وسائر المرجحات فإن الأطراد ممنوع في جميع ذلك حتى الشهرة فإنه قد يكون المشهور أقرب إلى الواقع من غير الشهرة كما لو فرض تعمد كذب أحد المخبرين فإن دعوى كون المشهور أقرب من غيره في الصدق المخبري واضحة المنع وهكذا إذا تعارض العامان من غير جهة فإن جهة التعارض لا بد من ملاحظتها وملاحظة مناسبتها للمرجح الشخصي الموجود في أحد المتعارضين فقد يكون بعض المرجحات الخارجية مزية في الفرد المنصوص غير مناسب لذلك المرجح ومع ذلك لا بد من رفع اليد عن ذلك المرجح بناء على المعنى الثاني بهذه المرجحات خارجة عن النص والدليل على اعتبارها بالمعنى المذكور غير موجود ودعوى الإجماع المركب بينها وبين المرجحات المنصوصة في المقام كما ترى **فإن قلت** إذا كان بناء الترجيح على الظن لزم سد باب الترجيح ضرورة عدم حصول الظن من المرجحات التي ذكرها القوم فإن هذه الظنون بالذات القادرة منهم في بيانها **قلت** الأمر كما ذكرت من عدم الاعتبار بالمرجحات المذكورة ولهذا لا نجد في الفقه منها عينا ولا أثرا كما اعترف به بعض الأكابر وإنما ذكروها في الأصول لأن بناءهم على بيان أسباب الظن والواصلة وادعوى عدم حصول الظن منها دائما بحيث لم يبق خصوصا في المرجحات الخارجية كالشهرة ودعوى أن الظن بصدور أحد الخبرين الآخر عن الاعتبار والحجية فيخرج عن باب الترجيح لأنه هو هو والفرق بليس بمجد في مقابل ظنون الفساد فيكون العمل به في الحقيقة لمعارض لا الترجيح غير تام باعتبار الخبر عند القوم وليس مبنيا على الظن الشخصي بالصدق فيكف يخرج عن المقام نعم بناء على مذهب الأمر كذلك لكن يمنع حصول الظن من مرجحية المعارض فلو كان الخبر التسليم من المعارض هو هو المصدر ببعض الوجوهات مع قطع النظر عن المعارض فهو ليس بحجة على هذا المبنى أما لزوال الظن بصدوره للمعارض لم يخرج بذلك عن الحجية لأن حجية خبر الخبير إنما جاء من أدلة التخيير لا من أدلة حجية الخبر لأن المعارض سبب للتساقط والخروج من تحت تلك الأدلة حسبما سبق في تأسيس الأصل وإنما ثبت حجية أحدهما تخييرا بأدلة أخرى وهي مفقودة هنا

المقصد الثالث في المقاصد الثلثة

عدم الفرق بين مظنون السند وموهوم السند والاصح القطع بعدم الصدور فالقول بان الظن بصدور احدهما المسائل لموهوم الاخر بسقط من الحجية فيندرج في باب تعارض الحجة مع اللاحجة غير مستغنى عنه كما على مذاقنا في باب اخبار الاحاد وكما على مذاق غيرنا ثم ان المرجع المحمل والمظنون لابد من ابتنائهما على الظن او التعبد المحض وبنائهما على الاقربية بالمقصود والابعدية عن الخطاء اصعب من مرجحات السند كما معنى يحتمل له كما لا يخفى على من تامل وهذا مما يدل على كون بناء المرجحات السندية ايضا على الظن لانا قسنا المرجحات عند القوم على نسق واحد مبنى واحد كما يشعر التفكيك وقد يتعلق في باب الترجيح على المعنى الثاني بين على استدلالهم الاجماع على الجمع عليه بانه بعد صرف ظاهره من عدم الريب حقيقة لا معنى له سوى كون المشهور اقرب الى الواقع وان كان الشاذ احيانا لا يرجح على المشهور وقد يستدل ايضا بان راوي المقبولة بعد سماع مرجحات الصفات لم يسئل عن صورة افراد احداها واتما سئل عن صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة فلولا فهمه ان كل واحد من هذه الصفات وما يشبهها مرجح مستقل لم يكن وقع في السؤال عن عدم تعرضه لاسباب المناسب ان يسئل عن حكم عدم اجتماع الظن وهذا اتما يتم على المعنى الثاني دون الاول كما لا يخفى **قلت** اتما الاول فهو على خلاف المتعارف لان نفي الريب كلفظ العلم بعد صرفه عن حقيقته قد يراد به مجازا نفي الظن بل ليس مجاز سواه فقولهم لا شك بعد كون المراد به ان الجمع عليه مظنون على انا نمنع الترجيح بالظن لاجتنابه الاحتمال الاقرب والابعد بعد الخطاء **واتما الثاني** فلانه يفيد ما سوى التعليل من الصفات المذكورة الى كل مرجح اتما كون المناط هو الظن او قلة الاحتمال فلا فهو ساكت عن ذلك هذا مع انه يمكن استظهار بناء الترجيح على الظن من اعتبار اجتماع الصفات المذكورة لانها لا ينفك عن الظن كما لا يخفى فلو كان المدار على وجود احدها من غير افادة الظن كان اللازم لا قتصار على احدها وبهذا يندفع ايضا بعض الاشكالات التي اوردها في الفوائد على المقبولة من انها لو كانت ظاهرة في الاجماع اذ لا يقول احد بانها واجتماع المرجحات في الترجيح بل يكفي واحد منها عند القوم بالاتكال على وجه الاندفاع ان بناء الترجيح على الظن فلهذا اعتبر اجتماعها اذ الظن كما يحصل من الاعدلية وصفاتها غالبا كما لا يخفى يمكن استظهاره ايضا من نظائر كلامهم على التعليل بالظن فانه يدل على ان المناط لامر آخر ظنوا ان ما ذكر انا ان المرجحات المذكورة لا ينفك عنها اذا لم يحصل بها الظن ثم لا يذهب عليك ان في المقام بحثا غير البحث المذكور وانهما متغايران وهو ان نزاع على المعنى الاول انما هو في مراعاة الظن النوعي الكبراوي الصغراوي او الظن الشخصي انا البحث المذكور في معنى المرجح الشرعي في المقام وانه هل هو ما يفيد الظن او ما يكون معه احد الصفات ابعد عن الخطاء وبعد البناء على الاول يجي البحث في كون من الظن النوعي الكبراوي الصغراوي او الشخصي نعم بين المعنى الاول في البحث الاول وان بني على غيره فان بني على الكبرى المصرح مطلقا حتى في صورة الظن بعدم تعين المصير الى الشاذ لانحاد هما موردا لكن ضرورة لزوم مسايرة المرجح في الصور الثلث اعني صورة حصول الظن وصورة الظن بالخلاف وصورة عدم الظن بصدق الترجيح بالمعنى الثاني احكم وانسب الى المواضع وابعد من الخطاء بينهما وان بني على الصغرى المشروط بعدم الظن بالخلاف فارتفاع الوجهين في البحث المذكور فلا يوافق الوجه الاول المبني على اعتبار الظن كما هو واضح ولا الوجه الثاني لان مقتضاه الاعتماد على المرجح مطلقا ولو مع الظن بالخلاف حسبما ذكرناه ومفقود كونه من النوعي الصغير على الاعتماد عليه فظهر مما ذكرنا وجه ما ظننا من مغايرة الوجهين واتما البحث الثاني فقد اشار اليه بعض الاجلة ممن عاصرناه فقال بعد نقل اخبار التراجيح وان اختلافها في الترتيب يدل على عدم ثبوتها حكما وان خلو بعضها عن بعض الوجوه غير قادح في اعتبارها لان المثبت مقدم على غيره اما النظر وهل التعويل على هذه الوجوه تعبدي ولو كان قادحا ظنا مخصوصا او دائر مدار حصول الظن المطلق بها حتى انه لو تجردت عن افادته لم يعول عليها ولو وجد هناك مرجح اقوى عول عليه بدليل وجهان من الاقتصار على ظاهر الاخبار ومن كونها امارة نوعية على انا نظن الترجيح بالظن انتهى **قلت** الترديد بين التعبد والظن انما يستقيم على مذاق من يقتصر على المرجحات المنصوصة اذ بعد البناء عليه يكون الامر كما ذكره من الوجهين واما على مذاق الاكثر الذين منهم هذا الفاضل من التعدية الى جميع ما ذكره الاصحاب من المرجحات بل وغيرها الاعم لوجه التعبد لا محصل له لان التعبد يراد به ان يكون لمرجح معين وبعد البناء على التعدي يكون المناط هو مطلق الظن لا كما هو غير خفي لمن تامل ومخفى مرامنا حوزنا البحث الثاني مما شاء له ولمن تكلم بمثله والا فاحتمال التعبد الراجع الى النوعي الكبراوي والصغراوي لا صرف لا يصغى اليه ممن له حظ في العلم فتعين كما انا نظن الترجيح بصفة الظن ادبا لا فربية الى المواضع حسبما شرحناه مفصلا والله الهادي **واما المرجحات المنثية** فقد عدوا منها اشياء كثيرة لا تخلو جملة منها عن المنع وهي ما يوجب قوة السند او قوة الدلالة او قوة الجهة فلا مساس لها بها والمراد بها ما يكون في الخبر مع قطع النظر عن

فان بني على الظن الشخصي

في بيان المرجحات المنثية

فى بيان انواع المرجحات واقسامها

اخارجى مثل الخالفة العامة ليست منها ولذا عدها الكل او الجل من المرجحات الخارجية وتقدم من ادرجها فى المرجحات المتنة بعض الاجلة بل ذكرها قبل الجميع لكون الخالفة والموافقة من صفات معنى الموافق والخالف وتبين العرض فى المقسم ما اشرنا اليه حيث قلنا ان فعل المرجح ان لم يتوقف على فعل امر خارجى فهو داخل بقسم الى سندى ومتنى وان توقف فهو مرجح خارجى والمخالفة العامة لا بعد فعل لهم فكيف يكون من المرجحات المتنة المقابل للمرجحات الخارجية وان فرق بينها وبين ما قبلها اخر من كونها باعتبار سند او فعل الراوى عدها من المرجحات الخارجية وكيف كان فلنذكر بعض منها ونحمل عليها حال الباقى منها ان يكون احد الخبرين فصيحا والاخر غير فصيح او ركيكا فيقدم الفصيح على غيره على المشهور بينهم بل عن النهاية والمنية الاجماع عليه وبما استدل به بعض على الترجيح بها مستضعفا بعد ظهور الخلاف فى المقام وجود التقديم ظاهرا ولعله اشارة الى ما ذكره غير واحد من ان الفصيح اشبه لكلام الرسالة لانه افصح العرب وقال انا افصح من نطق بالضاد ونقل عن بعضهم انه كان لا يقبل الركيك بدا ثم ظل الى بعد صدوره عنه فكيف اذا كان معارضا بالفصيح وناقش بعض السادة بان ما ذكروه انما يتم لو كان اللازم النقل باللفظ وهو ممنوع وان ذهب اليه شاذ فى قبال المعظم بل الغالب هو النقل بالمعنى حتى كاد ان يكون النقل باللفظ نادرا وبعده عن مجارى العادات ملحقا بالمعدوم فلا يرجح بالفصاحة لافادتها الظن الا نوعيا الا ان يحكم بترجيحه باعتبار الاجماع المنقول فى النهاية والمنية المعتضد بعدم الخلاف وغيرنا تامل **قلت** ان كان بناء الترجيح على الظن الشخصى فالحق الرد عليه وهو غير مطرد نعم لا بعد فى افادتها الظن فى خصوص الاخبار النبوية لانه كان يراعى الفصاحة فى كلماته العامة فى الخطب والوعظ ايضا على ما استفيض من جوامع الحكمة عنه وقال اوتيت جوامع الكلم واما سائر الائمة عليهم السلام فلم يعهد منهم مراعاتها فى غير الادعية والخطب والمواعظ بل قد يقتضى مقام بيان الاحكام ترك الفصاحة لفهم السامع فكيف يحصل منها الظن ثم لو سلم حصول الظن منها على تقدير النقل باللفظ فاحتمال النقل بالمعنى الذى هو غير ملتزم به لا يرفع اعتبار الظن الحاصل من الظهور لافادتها اياه خلافا كما لا يخفى فالمناقشة المذكورة فى غير محلها وان كان بناء على الابعد من الكذب والخلاف كما هو محتمل قد كان للترجيح وجه لكون الفصيح ابعد عن الكذب وان كان مبنيا ايضا على تامل فى اخبار الامامية **ومنها** الافصحية فى الرسالة المروية فالمعالم على الترجيح بها بل الظاهر ان عليه الاكثر وعللوه فى المعالم بان المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وبيانه كما لا يجب ان يكون كذلك لا يجب ان يكون فصيحا فلا تكون الفصاحة امارة مجردة وعللوه فى الرسالة بعد كون الفصيح بعيدا عن كلام المعصوم عليه السلام والافصح ابعد فى مقام بيان الاحكام الشرعية واستدل الاخر بانه عليه السلام كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجدنا كتاب الله العزيز وفى المنية هذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما لنا من مشاركة غيره له فى الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى المعايير القصوى **قلت** لا يخفى ان الافصح البالغ الى المعايير القصوى هو حد الاعجاز وهو خارج عن قرائن القطع بالصدور فلا يبقى ذكره فى عداد المرجحات ومرجع هذا الكلام ما اختاره بعض الاعلام فى المقام من التفصيل بين الافصح البالغ حد الاعجاز فيعتبر ويرجح كما عن الوحيد البهبهانى فى الفوائد الحائرية وهو ليس بتفصيل فى الحقيقة بل انكار محض اذ الفصاحة البالغة حد الاعجاز خارجة عن محل الكلام والتحقيق انه لا يجدى فرقا بين الفصاحة والافصحية فى شئ لا فى امر الظن ولا فى الفرد المدعى فى المهذب المنية من الترجيح هو الارجح على تقدير بناء المرجحات على الافراد دون الظن كما سبق ولو بنى على الظن فالفرق بينهما ايضا غير وجيه بل يدور مداره **ومنها** الحقيقة والمجاز فالاول بالحقيقة اولى من الثانى بالمجاز ومثل له فى شرح الزبدة بما لو ورد امر ونهى وعلى امر ابيح فليس بذاك ونهى عن فعل ذكره فى امر ابيح فهو زان فان الوطى مجاز فى الايلاج والثانى حقيقة منه واستدلوا عليه بان الحقيقة اظهر لا لان المجاز وبان المجاز محتاج الى القرينة والحقيقة مستغنية منها وامن تغيرها فى الوجه الثانى لان الاحتياج الى القرينة لا يورث وهنا فى الصدور ولا بعده عن الواقع فلا مساس له بالقوة المبحوث عنه على التحقيق واما الوجه الثانى فغير مسموع واضح لان قوة الدلالة وضعفها لا تدور مدار الحقيقة والمجاز فرب مجاز قوى الدلالة من الحقيقة فان قوله فلان بحر اقوى دلالة على الجواد من قوله هو سخى اجواد ومن هنا نقل عن بعض تقديم الاستعمالات على الحقيقة فلو فرض اجتماع امر ونهى برجل شجاع فهما متعارضان لكن الثانى ارجح لكونه اقوى دلالة من الامر الاول فكيف تفقد الحقيقة على المجاز **فان قلت** بناء ذكر المرجحات على مراعاة الغالب كما ذكروا فى تعارض الاحوال والا فقد يعتبر المرجح على الراجح لخصوصية المقام **قلت** الغلبة انما تفيد ظهورا دلالة الحقيقة ابتداء ممنوعة بل الظاهر الامر بالعكس لان المجاز لا يصح

المقصد الثالث في المرجحات وفيه فصول

الفصل الثالث في المرجحات الخارجية

الاقتران صار فيه ومن المعلوم ان العارف بالفرق بين الامرين لا يلتبس الامر عليه فان بناءها على الوضع والتحريك من القرينة قرينة الزمان المذكورة في الخطاب ولم يصل الينا غاية الامر الاعتماد على الاصل في نفيها بكون ظهور الحمل مستندا الى اصالة العدم ومثل هذا الظهور موجود في القرائن العارفة ايضا مع شئ زايد هو اهتمام المتكلم في تفهيم المعنى المجازي **والحاصل** ان قوة الدلالة تدور مدار المقامات وليست في جانب الحقيقة نوعا ولم يكن الامر بالعكس نعم المثال المذكور صحيح لان الوطي وان كان ظاهرا في الايلاج لكن لا يبلغ ظهوره فيه مبلغ ظهوره فيحمل على ما يقرب منه او يشابهه جمعا بين الدليلين وهو في الحقيقة ترجيح وقد ذكرنا بظهر سقوط جل ما ذكروه في الباب من المرجحات المنشية فقد ذكر في المعالم امورا زائدة في المنية على عشرة وبعضهم استقصى بها الى ثمانية عشر وربما تزيد عليها وجلها مما لا يفيد ظنا ولا قريبا الى الواقع كما لا يخفى على المطابقة على الالتزام ومنها العموم على المشترك والمشهور على غيره والمعلل على غيره والمؤكد على غيره والمجاز على المشترك الى اخر ما ذكروه فان شيئا مما ذكروه ليس بمرجح الاول فليل مثل العام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم واما الاضطراب المتن فهو على اقسام فان كان احد طرفي المضطرب بحيث يجب الحمل عليه لقرينة او لاقوائية سندا او دلالة او لاعتضاده بالشهرة او بالاصل او بالاجماع او بالكتاب او بالسنة او بالاعتبار فهو مرجح للمعارض بلا اشكال وان لم يكن كذلك فالمضطرب ساقط عن المعارضة والاول وجه للترجيح **واما المرجحات الخارجية** فمنها ايضا امور منها مخالفة العامة وبعضهم اياها من المرجحات المنشية ليس في محله ان امكن بتكلف اطلاقه سابقا وفي الترجيح بها خلاف ظاهر المحقق ذة في محكي صوله عدم وعن المفيد ايضا انكار ذلك على اصحابنا القدر حيث تعلقوا في ترجيح ما جاء في ذلك من الاخبار على معارضها بان المعارض جاء على مذهب العامة وقد قال ايضا عند ذكر احد خبرين نحالفان فخذوا ما وافق منهما القرآن فان لم يجد لهما شاهدا من القرآن فخذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه فان كان فيه اختلاف فتساوى الاحاديث فيه فخذوا بابعدهما عن قول العامة قال ما لفظه هكذا في شرح الوافية للسيد الكاظمي ره واما المعنى في قولهم خذوا بابعدهما عن قول العامة فانما هو لان الرشد في خلافهم كما ورد في الخبر المشهور وقد علل ذلك امير المؤمنين ع في كلام له مع اصحابه حين سئل عن امرهم حتى الدماء منهم وسئل الشيعة عنهم **قلت** الكلام فيها تارة من حيث القاعدة واخرى من حيث الاخبار فنقول انها على اقسام احدها ان يكون احدهما موافقا وثانيها ان تكون الموافقة والمخالفة ملحوظتين بالعناوين الاولية الاكثر والاشهر بان يكون احدهما موافقا للاكثر والاشهر والاخر للاقل والاشذ وثالثها ان يكون كل منهما موافقا لبعض ومخالفا للاخر وهذه الاقسام الثلثة قد تكون معلومة وقد تكون مظنونة وقد تكون مشكوكة ومشكوك كل قسم ملحق بمعلومه كما لا يخفى والمراد بالمشكوك احتمال المخالفة باحد الوجوه في احد الخبرين دون الاخر هذا اذا قلنا ان مقتضى القاعدة في كل منها وان استندنا في ذلك الى الاخبار فحكم المشكوك غير حكم المعلوم كما ان الشك في السبب والموضوع شك في المسبب والحكم وان العلماء لم يذكروا هذه في محال المرجحات غير ان المحقق ذة في محكي صوله نقل الترجيح بها عن الشيخ قدس سره وعده بان المستفاد من الاخبار ان كان رواية رويت عن الصادق ع فهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه وان كان هو ان الابعد بالحمل الا القوي والموافق بحمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لانا لم انه لا يحتمل الا القوي لانه كما جاز القوي لمصلحة يعلمها الامام ع كذلك يجوز القوي بحمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام ع وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك سددنا باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير الاستدلال بانه اثبات مسئلة علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسئلة علمية بالخبر المحفوف من الاحاد ونحن نطالبه بدليل المنع غير هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت حجيته ولا ينهض حجة واما ثانيا فلان الاتيان بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا انا احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة ع اقرب بالظهور بذلك كان في الترجيح فكلام الشيخ قدس سره حق لا محيص عنه وقد اورد هذا المحقق في الرسالة الاولى فاستظهر قدس سره بان الكلام فيما لو تساويا في جميع المحتملات التي منها احتمال التاويل بعد احتمال التقية وعن تقيته احتمال التقية في احدهما دون الاخر يقتضي الترجيح وعلى صاحب هذا العالم بان دعوى غلبة التقية في الاخبار ممنوعة فلا وجه للاستناد اليها في الترجيح بموافقة العامة بل الوجه في الترجيح بها ما اشرنا اليه من القاعدة وحاصلها ان احتمال مخالفة الواقع اذا كان في احد الخبرين اقل كان بالترجيح اولى لكونه اقرب بالواقع من الاخر **قلت** قد عرفت ان بناء الترجيح عند الاصحاب على الظن بالحكم لا على قلة الاحتمال وكثرته ولا على الظن بالصدور اذ لا فائدة مهمة بعد حصول الظن بالحكم من جهة اخرى وكلام المحقق قدس سره مبني على مراعاة الظن بالحكم وغير خفي ان تطرق احتمال الالقاء

عالفة الجميع العامة والاخر

في بيان انواع المرجحات واقسامها

بما يحمل التاويل كان في منع حصول الظن من الخبر الموافق كالا يخفى ضرورة بتعبد التعبير الاخص المقدمات والظن بالحكم انما يحصل مع ظن رجحان المقدمات التي لها دخل في معرفة الحكم الشرعي ومنها الدلالة فاذا زال الظن من ظاهر الخبرين بالمعارضة فاتت فائدة الظن باحتمال التعبد في احدهما **وثوضيحه** انا نفرض الخبرين مقطوعي الصدور وظني الدلالة متساويين في جميع جهات التاويل ومقولات الظن بالحكم لا بد ان يكون ثابتا في احدهما الان معرفة الحكم يتوقف على مقدمتين احراز الصدور واحراز الدلالة والمفروض حصول احدهما لكل الظن سواء زاد على هذا الاخر الطرف الاخر اختلال ام لا وفيما يتولد من اختصاص احتمال التعبد باحدهما زيادة الاختلال فيه وهي لا توجب الظن في الطرف الاخر المفروض زوال الظن عنه بسبب المعارضة لان ثلاثة امور الاشتراك على احد الضدين ليست امارة لوجود الظن على الاخر نعم لو كان على التعبير امارة ظنية كالغلبة ونحوها وحصل بسببها الظن بالتعبير لكن الترجيح بها لحصول الظن بالحكم وسيجيء هنا بظهر انه لا جواب لكلام المحقق الا ما افاده صاحب المعالم قدس سره واما ما افاده الاستاذ دام ظله عليه من الاشكال ايضا لان الظن بالتعبير لا يقتضي الظن بالتاويل بل يقوى اصل الصحة في الموافق لهذا الظن فيفيد الظن بالمراد فيكون احتمال التاويل في الموافق باقيا على حاله ما لم يحصل الظن القوي الا ان يكون ظن التعبير لفظيا لان الظن بالتعبير حينئذ يقتضي الظن بالتاويل ويترتب عليه ظن السلامة في ظاهر الموافق وفيه ان احتمال الخطاء والكذب في السند كاف في عدم حصول الظن بالحكم سواء كان الدلالة في الجهة مظنونين او لا بل القطع بالدلالة والجهة في احد المتعارضين لا يجدي ايضا بالحكم لزوال العلم به بتكثف من الظن **وثوضيحه** انا نفرض المتعارضين قطعي الصدور واخرى ظني الصدور فان كانا قطعي الصدور وظني الدلالة لم يحصل من احدهما الظن بالحكم مع تساويهما في احتمال التعبير وعدمه وهو واضح ولو اختص احدهما باحتمال ومنشاء ظهر انه لا جواب لكلام المحقق الا ما افاده صاحب المعالم واما ما افاده الاستاذ دام ظله للسلطان قدس سره فغير موجه عليه الان بناء الترجيح اذا كان على الظن وزال الظن باحدهما بسبب المعارضة فاتى ان افاد الاحتمال وكثيرا نعم لو بقي الترجيح على حاله الاحتمال كان الامر كما ذكره فالنزاع بينهم يرجع الى المبنى فالمحقق وصاحب المعالم قدس سرهما بنيا الترجيح بالظن والسلطان والاستاذ قدس سره بناها على الترجيح بحال الاحتمال ثم ان دعوى تعبد التعبير في الاخبار بجاز فراجع وتحرر الموافقة لمذهب العامة لا يفيد الظن بالتعبير كما هو واضح فالحق ما افاده المحقق قدس سره من عدم الترجيح بها الا ان ينضم اليها بعض ما تم التعبير فالترجيح بها حينئذ موافق للقاعدة لحصول الظن في الاخبار المتعارضة اكثر كثيرا او يدعى الغلبة في الاخبار المتعارضة التي كان احد المتعارضين موافقا لمذهبهم او بقال ان الترجيح بقدر مدار الظن وغرض الشيخ قدس سره واتباعه الاصحاب المصرحين بالترجيح بها التنبيه على ان موافقة العامة قد تكون مرجحة لا انه يجب الترجيح بها مطردا وهذا هو الامثل وان كانت دعوى الغلبة في صور المتعارضين كما هو مبنى كلام صاحب المعالم غير بعيدة هذا كله بناء على القاعدة ولو استندنا في الترجيح بها الى الاخبار فمقتضى اطلاقها عدم مراعاة الظن فلا بد اولا من اتقان اسانيدها ثم تنقيح مدالبلها وقد عرفت كلام المحقق ومناقشة صاحب المعالم فتذكر السند الروايتين وهو ظاهر غاية المأمول انهما الكتابان المعتبران في محلهما اما اذا كان احدهما بالغة حد الاستفاضة بل متواترا موضوعا وحكما دام ثابتا فلا يجدي ارتفاعها بعمل الاصحاب مخالفة من عرفت عنه رجح كما هو واضح اما الكلام في تنقيح مدالبلها فتقول ان مدالبلها ليست واحدة **فمنها** ما يدل على كون الترجيح بها تعبدا محضا لا لكونها طريقا او كاشفا عن شيء كبعض صفات الراوي كالاعدلية والاصدقية والاورعية على ظاهر كثير منها كقول الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما وافق العرف ودعوا الريب منهما واذا ورد عليكم حديثان مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فذروه وقول الكاظم عليه السلام في الروايتين المختلفتين خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه **ومنها** ما يدل على ان مخالفتهم تحدد انما هي لقطع التقرب كون قولهم مطابقا للواقع او مخالفا المرجوب عندهم الشبهة فيه من ادغام انفسهم وتكسير شوكتهم وادخال السرور في قلوب اوليائه وغير ذلك من الفوائد المترتبة عليها كما يشهد له مرسلة داود بن حصين من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن منه ورواية حسين بن خالد شيعتنا المسلمون لامرنا الاخذون بقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا بل يكون حاله حال اليهود والوارد فيهم مواردة خالفوهم ما استطعتم فبقرائن المقام واضح لا تأمل في عدم الاستناد بها في الاخبار المتعارضة ولا بالاخبار مطلقا بل الظاهر انها وردت في جزئيات تفرق ضعفاء الشيعة كانوا يحملون دينهم وعقائدهم على الدين بعيرانهم عن ويبتعدون ويبغضون ولهم فيها يامرون من عيرانهم فوردت هذه الاخبار تنبيها على تلك الامور وارشادا لهم من اباطيلهم **ومنها** ما يدل على كون مخالفة الرواية لهم او لاخبارهم امارة ظنية على الحق والصواب وموافقتهم امارة

هذا ح

على الباطل

على الباطل ولا ينطلق ذلك كما يدل عليه تعليل هذا المرجح بقوله بان الرشد في خلافهم وفي المشهور بان الحق في خلافهم بناء على كون المراد بالخلاف هو معناه الاسمي كما مر في الامعناه المصدري والا كان من الثاني واضح مندرج عليه قوله ره في خبر الارجائي الذي لم امرهم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لا ادري فقالت ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بشئ الا خالف عليه العامة اراده لابطال امره وكانوا يسئلونه الشئ الذي كانوا يعلمون منه فاذا افتاهم بشئ جعلوه اضدادا من عندهم ليلبسوا على الناس ويدل عليه ما عن ابي حنيفة خالفت جعفرا في كل ما يقول الا اني لم ار اشنع منه في الركوع والسجود وبقضيها رد رواية ابي بصير عن الصادق ره قال لها انتم والله على شئ مما هم فيه ولا هم في شئ مما انتم فيه فخالفوهم فانهم ليسوا على شئ وبهذا الوجه اتضح غلبة الباطل على اهلها وانوالهم كما يدل عليه رد الروايات الثلثة الاخيرة واما الهم بعضولهم المعكوسة وارائهم المنكوسة لا يرضون عالما الا الباطل كما يدل عليه رد رواية علي بن اسباط فالرواية التي يخالف قولهم الى الصحيح والصواب وهذا كما ورد في كثير من اخبارنا وورد من ائمة العوض **وبهذا** ما يدل على كون مخالفة الرواية لقولهم امارة على صدقها عن غير مع قطع النظر عن غلبة الباطل في اقوالهم واحكامهم كرواية عبيد بن زرارة ما كان منهم يشبه قول الناس ففيه التقية وما كان منهم لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه ومقتضاها حمل ما ابوا فقهم على التقية مطلقا لكن بمعونة الاجماع يجب حملها على المعارضين كما يقتضيه اختفاء معلوم الصدور لان المستفاد منها كون الموافقة امارة بعيدة عن التقية نظير نصب القرينة العامة على خلاف اصل الحقيقة كما قيل ان قوله ع اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم قرينة عامة على الوجوب في اوامره ع ولو كان الامر لغة ومرادفا للاستحباب فلا فرق بين مخطوع الصدور ومظنونه وان ابيت عن ذلك **فنقول** ان تنزيل اخبار سنده بجملتها على حكم المقطوع ومنع كما مر الحمل على الجعل واذا بيت عن ذلك الحق المظنون بالمقطوع بالمناط المنقح هذا ما يقتضيه بادي الراي في مسئلة الاخبار اما الرأي الثاني في مقتضاه الحق اما في الوجهين الاخيرين لان التعبير بين الطائفة الاولى والثالثة والرابعة نسبة المجمل والمبين والمفسر والمفسر حين الاجتماع فتقديم احد الطرفين سيما مع كون احدهما موافقا للعامة فلا وجه له اصلا للتعبير الحقيقي العادي من الطرفين واما بعض اوصاف الماضوية والشاهد اجاد الثاني لامناسبتها بالمقام الذي نحن فيه من الاجماع والمعارضة بل وردت في مقام بيان طريق التشيع والتسنن سبيلا كما لا يخفى على من اجاد التامل وايضا لا يحمل الغش والجمع بين الطريقين وانظن اتحادهما في طعن المذهبين الذين اراد ان يتخذ بين التشيع والتسنن سبيلا فيها فالخصوصية البالغة في الوجهين الاخيرين الطريقية الى الواقع والى السنخ والحق انه لا مانع من الجمع بينهما والحكم بان موافقة العامة مخالفتهم ذو وجهين فتارة يكون من المرجحات المظنونة التي توجب مجاز مدلول احد الخبرين على الاخر كالشهرة ومن الاخر مما يكون من المرجحات الجهتية وتنزيله على الجهة الاولى بان كون الرشد في خلاف العامة لا يوجب مجاز مدلول الخبر المخالف الذي هو الوجوب مثلا اذا قالوا محرم شئ فخلافهم موكد الحرمة وهو اعم من الوجوب الذي هو مدلول الخبر المخالف ضرورة عدم الملازمة شرعا وعادة بين غاية الحرمة الذي هو غير الرشاد والصلاح وبين الوجوب فلا معنى لكون احدهما من المرجحات المضمونية التي توجب مجاز مضمون الخبر وتنزيله على الجهة الثانية بان يكون الرشد والحق في خلافهم غير مستفيم على عمومه واطلاقه كيف ومن جملة ما يقولون به التوحيد والنبوة وضروريات الفروع فكيف يكون الحق في خلافهم مطلقا فلا بد من ان تكون قضية غالبية محمولة على الغالب هو احد المعنيين المتقدمين في المسئلة المتعارضين فيها الخبران في الوجهين كالوجوب والحرمة فان كان الرشد في خلافهم كان هذا سببا لوجحان الاخر بالغلبة ان وجوه المسئلة اذا كثرت كانت العامة مختلفين متفقين فتفاهم كما هو مورد هذه الاخبار ومصرح به غير واحد منهم الشهيد الثاني في محكي حاشية المالك في بعض مسائل النكاح لا يكون في المسئلة وجوه متعددة **قلت** وبهذا يرتفع اصل الاشكال في ان الغرض من هذا المرجح توهين احد المتعارضين ومن الواضح ان موافقة العامة تقتضي وهنا في الموافق ومجدثة ضعفا نظرا الى غلبة الباطل في احكامهم ويكفي هذا القدر في ترجيح المخالف كان ضعف احد المتعارضين يوجب قوة الاخر فيصير بمنزلة الخبر الذي لا معارض له والفرق بينهما وبين سائر المرجحات المضمونية كالشهرة مثلا انها موافقة للخبر وموافقة له وهذه موهنة للمعارض ومضعفة له فيبقى الخبر على حاله من الاعتبار السليم عن المعارض بالكلية فلا حاجة الى حمل القضية على الغلبة غالبية مراعاة لصدورها من مجتهد المضمون لخبره بل غلبة الباطل في اقوالهم واحكامهم في الاصول والفروع كافية في كونها من مجتهد فلا حاجة الى دعوى غلبة الخبر ثم تعليل غلبة الرشد فيها مع ان هذه الدعوى واضحة الضعف والفساد لان الغالب في اكثر وجوه المسئلة لا يخفى على من له ادنى من التتبع ثم ان تظهر الثمرة بين الوجهين في امور

في بيان انواع المرجحات واقسامها

احدها انها على الوجه الاول تكون من المرجحات الخارجية المفصولة وعلى الثاني تكون من المرجحات الجهتية بشرط عدم ما هو المرجح على القول بالترتيب في تقديم بعضها على بعض كما هو مختار شيخنا العلامة رفع الله مقامه حيث ان المرجحات الخارجية عنده مقدمة على المرجحات السندية وهي مقدمة على المرجحات الجهتية حسبما بانى الكلام فيه مفصلا انشاء الله تعالى **وثانيها** انها على الاول مختصة باخبار الامامية القبيحة فلا يأتي في المتواترات ولا في الكتاب العزيز بناء على اختصاص العمل بالمرجح بالاخبار وعدم ثبوته في جميع الادلة القطعية كما مر غير مرة ولعلنا نتكلم فيه بعد ايضا بخلافها على الثاني فانها تجري في الاخبار المتواترة المنقولة عن الائمة عليهم السلام ايضا **وثالثها** انه على الاول يتعدى منها الى المرجحات الخارجية كالاولوية والاستقراء وعدم ظهور الخلاف وشهرة الفتوى بل خلاف واشكال حسبما نتكلم فيه في المقام الآتي بخلافها على الثاني فانه لا شيء هنا يمكن التعدي منها الا موافقة العامة اذا كانت امارة القبيحة فليس بعدها شيء يتعدى اليه اللهم الا ان يتعدى الى عنوان عام وهو الذي بنى المرجح المجبور عند علمائنا الرسائليين كما تقدم الكلام فيه وبانى ايضا وهو بالاحتمال وكيف ما كان فالاولوية بعيدة عن الباطل والاقربية وان كانت غير بعيدة هذا التعدي بكان من الضعف والسقوط في الرواية بخلاف التعدي الاول كما لا يخفى ثم يمكن التعدي عنه الى سائر امارات القبيحة الجزئية الموجودة في خصوص بعض المقامات مما يفيد الظن منها مع ضمها معا للعامة وهذا مبني على عدم اشتراط موافقة العامة في القبيحة كما عليه صاحب الحدائق قدس سره نظرا الى ما دل عليه غير واحد من الاخبار من الغاء الخلاف بين الشيعة محافظة لدمائهم لكن نسبة القبيحة اليهما على حد سواء فلا يتصور القيام امارة على القبيحة احدهما المعين اللهم الا ان الفرض موافقة كلا الخبرين للكل يشكل على هذا التعدي بان مبنى الوجه الثاني اما على كون موافقة العامة امارة نوعية منصوصة على القبيحة او على كونها قرينة عامة منصوبة من الامام عليه السلام وعلى التقديرين كما هو خيرة المتعدي منها الى القرائن الشخصية المفيدة للظن بالقبيحة كان الظنون النوعية لا تخلو عن شائبة التقييد والا لزم التعدي من حجية خبر الواحد مثلا الى مطلق الظن في الاحكام ومن البينة الى مطلق الظن بالموضوعات ولا يلتزم به احد وان استدل به بعض على حجية الظن الحاصل من الشهرة بل من كل ظن بالحكم الا ان الفرق بين الظن الحاصل من البينة الا من كلام صدر في خصوص الظن الشخصي في القبيحة لا ينفك عن الظن بالحكم فيندرج تحت الخبر الذي الكل فيه حجة على الباب من وجوب الترجيح بالظن المطلق في الاخبار المتعارضة حسبما بانى الكلام فيه انشاء الله تعالى بقي الكلام في امور

الاول انه مع ترجح خبر واحد وفقا للمحكي عن المسالك في اوائل كتاب النكاح في الاخبار الواردة في جواز نظر العبد الى مولاته بشرط في الحمل على القبيحة موافقة الرواية للعامة كلا او جلا تحقيقا للاستفاضة او الحقيقي او العرفي المستفاد من الجمع المعروف باللام فلو كان موافقا للبعض فليس الخبر المخالف مرجحا وهذا هو الظاهر من الرسالة والمعزى الى المشهور وخلافه والظاهر ان عمل الاصحاب في القبيحة غير مفصول عليه وهذا هو الحق اذ لو بني على الاول لورد اشكال شارح الوافية وغيره على هذا المرجح في اعصارنا بان تحصيل موضوعه في حقنا دونه خرط القتاد اذ لا يمكن احراز موافقة كل العامة او اكثرها العدد المعتد بهم في الاربعة المعروفة ولا في عدد محصور وكيف يمكن العلم بكون هذا الخبر موافقا لمذهب جميع العامة بل الظاهر بسبب باب الظن ايضا فلو بني على اعتبار موافقة اكثرهم لانسد باب الترجيح بهذا المرجح وبتعضي مما لذ المنكر بانا نرى لا صحة اعمال هذا المرجح في صورة المخالفة لبعض من يحتمل انقاء الامام عليه السلام عند اعتبار العدد فضلا عن الاكثرة اما لكون المراد بالعامة بعضهم فيصدق على موافقة بعضهم ايضا كما هو الظاهر في الجمع المعرف بعد تعذر الحقيقة او لحمل القرينة المعتبرة او المدانة في الامرية العرفية الناشئة من كثرة التداول في السنة اهل الفقاهة واما مع عدم تجرد الامرية الاعتبارية لا يلتفت اليها خلافا لغير واحد حيث جعلوها مانعة عن تعيين المجاز مع تعدده ولو تجردت عن القرينة العرفية الحاصلة من شيوعه وكثرته حتى قد يدعى العلم القطعي على ذي علاقة واحدة وقد حققنا خلافه في محله المستتبع لابطال الاكثر في باب الحقيقة والمجاز ثم لو سلم صحة التعويل عليها في المجملين فلا نسلم تعددها ولا امكانها

المقصد الثالث في المقاصد الثلثة

للامر بتهيئة العرفية وغيرها فان الجمع المعرف حيثما يراد منه الاستغراق بقرينة عقلية او نقلية لا يراد منه عرفا سوى الجنس الصادق على القليل والكثير فالاظهر الموافق المنسوب الى الاكثر سقوط هذا الشرط فلو كان احد الخبرين موافقا لابي حنيفة او لمثله ممن يحمل انقاء الامام عنه ولم يكن الاخر كذلك اما لكون المسلم من الفروع الحادثة الغير المعروف فرعه عنهم او للجهل بالحال وعدم العلم بما قاله غيره منهم وتكافئا وتعادلا في سائر الجهات رجحنا المخالف ايضا عملا بالاخبار الدالة عليه مضافا الى عموم قوله ع في رواية علي بن اسباط اترك خبر البلدي واستفت حبشان الامام ع تعمد الراوي في معرفة الحق والباطل برأي بعضهم فلو كان الرشد في خلافهم مشروطا بانفاق كلهم او جلهم لم يكن وجه للاعتماد في معرفة الباطل برأي البعض غالبا ويدل عليه ايضا عمل الاصحاب حيث عملوا باشرية المبيعين لا يزالون يستعملون هذا المرجح اذا وجد واحد المتعارضين من موافقة الثلثة او اربعة او خمسة او اقل او اكثر والفرق بين الواحد والثلثة وما زاد كما ترى ويمكن تعميمه بعدم القول بالفصل ايضا اذ بعد البناء على عدم اشتراط موافقة الجل او الاعلى كما قوينا فيما بين سائر المراتب انتفى فاهد الكلية بناء على الوجه الثاني ظاهرا واما بناء على الوجه الاول اعني كون موافقة الامارة غالبة على الباطل لكون اغلب احكامهم باطلا فان كان منشأ الغلبة الخارجية بان كان الغالب فيما صدر منهم من الاحكام والفتاوى الباس باطلا كما يدل عليه خبر الارجائي وخبر ابي بصير وما عن ابي حنيفة فلا يجدي في المقام لعدم احراز موضوع الحكم الكلي او الاعلبي وان كان منشأها اعوجاج آرائهم وانطباع قلوبهم وتغيير ابصارهم عن مشاهدة الحق كما يدل عليه خبر علي بن اسباط المرجح ايضا وهو واضح الثاني انه نقل عن بعض افاضل متاخري المتاخرين كلاما في الباب عن العبد فقد وافقنا وهو اشتراط الحمل على التقية بكون الخبر الموافق لهم من الشواذ رواية وعملا فلو كان مشهورا رواه العلماء والمحدثون لم يحمل على التقية بهذا الكلام في الجملة انكار لهذا المرجح راسا لان ما كان من الشواذ فهو غير واجد لشرائط الحجية وتقديم المخالف ليس حينئذ لاجل ترجيحه بل هو لعدم حجية المعارض كما سلم عن المعارض والفحص من المناقشة حيث ان بناء على مراعاة الظن في هذا المرجح وعدمه يكفي ما افاده اذ حصول الظن من المخالف في مثال ما رواه الاصحاب من الموافق ويحتمل بعيدا ان يكون غرضهم تقديم الشهرة على هذا المرجح كما في المقبولة وان كانا متحدين عن العبد فقد اشتراط الشذوذ المسقط للخبر عن الاعتبار فكيف كان فاراد بالشاذ غير المشهور الذي هو معتبر عنده المعارض فاقد وجود مرجح الى تقديم الشهرة اذا كانت معارضة بخالف العامة وربما في الكلام انشاء الله تعالى في تعارض المرجحات والاقتصاد كما يرى المثالث نقل عن صاحب الحدائق على اشتراط الحمل على التقية بموافقة العامة وانكره بعض الاساطين وربما استدل بان فرضه ليس حمل الخبر على التقية مع مخالفتها بما لهم كيف وهو غير معقول بل ان اختلاف الاخبار قد يستند الى غير التقية كما دل عليه غير واحد من الاخبار معللا بانا انما نبين الخلاف بينكم لانه لا بد منه **قلت** ترجيح احد الخبرين على صاحبه بعمل ان كان كلاهما موافقين او مخالفين لم يكن احدهما المعين واقعا وظاهرا بحسب مساعدة الامام فطلبا لما هو اصدر من التقية فلا محل للاستغراب عما ذكره من اختصاص الحمل على التقية مع مخالفة المتعارضين العامة نعم لو اراد بما ذكره ترجيح احد المتعارضين على صاحبه مع مخالفتهما لهم فالحق معه لا ينبغي لاحد ان يجعله في حوزة شعوره فضلا عن مثله ثم ان مخالفة العامة على الوجه الاول هو كون الحق والرشد غالبا في خلافهم ليست من المرجحات الجهية الا بوقف الترجيح بهذا المعنى على كون الموافق صادرا عن التقية بل مع القطع بعدمها التقية فيه على تقدير الصدور امكن ايضا ترجيح المخالف عليه نظرا الى الغلبة المذكورة فتدبر في هذه الملاحظة سيما في مثل الشهرة ونحوها من المرجحات المنصوصة الكاشفة عن المذهب في صدر الاخراوي فكان اراد في جعلها من المرجحات الجهية خاصة كما يقتضيه تقسيم المرجح الداخلي الى الصدوري والدلالي والجهتي ثم تمثيل الاخير منها بما عرفت مستقيم على هذا الوجه بل هو مبني على الوجه الثاني فمن كون موافقتهم دليلا على التقية نقول ان ما دل عليه منها عشرة روايات واحدة وهي رواية عبيد بن زرارة ما جعله متى يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعه متى لا يشبه قول الناس فليس فيه تقية وهي كما ترى مختصة بمعلوم الصدور والتعدي عنه الى خبر الواحد المظنون الصدور مبني على بعض دعاوي غير ثابتة فيجعل مخالفة العامة من المرجحات الجهية مما لا وجه له الا ان يجعل ذلك من قبيل نصب الغرينة العامة حسبما بيناه انفا فيما في الكلام ايضا اولا على ما مر ان المرافق بين الصدور والحمل على التقية بحكم الامام ع وعدمه وعلى التقديرين يجب طرحه وكما نفي بالترجيح بها سوى طرح المخالف **وتوضيحه** ان الامام ع قال ان ما سمعه متى يشبه قول الناس فيه التقية ومعناه ان كل قول صادر متى يشبه قولهم فالغرض من بيانه افادة الحكم المدلول لذلك القول بل هو الاخبار عن شر الاعداء وهذا وان كان مختصا بالقول الصادر لكن وقوف الحكم على الموضوع لا يمنع في الترجيح هنا وكما يتوقف على احراز صدوره لان الكلام

في بيان انواع المرجحات واقسامها

في الواضح دايرين ان يكون مصادرا فيكون نقيضه بحكم الامام ع وبان لا يكون مصادرا اصلا فلا معارض للاخر حتى نحتاج الى الترجيح بين المتعارضين يجب الامر بخبر ضده وهو المقصود وهذا الامر انما هو بناء على كونها طريقا محضا كما هو الشايع على الشهرة لان مورده الخبر المعلوم الصدور فلا يناسب في غير المعلوم ودعوى المناط في الاحكام الظاهرية التعبدية كما ترى وكيف يلحق غير المعلوم بالمعلوم بدعوى المناط حتى يقع في ترجيح احد المتعارضين الظنيين على الاخر فلا وجه لجعلها في المرجحات الجهتية المستعملة في الاخبار المتعارضة **فان قلت** دليل اعتبار الخبر يجعل حكم المقطوع لان مقتضاه ترتيب جميع احكام المقطوع عليه ومن احكامه الحمل على التقية **قلت** دليل اعتباره انما يقتضي ترتيب ما يترتب على قول الامام ع وهذا الحكم اعني الحمل على التقية ليس من اثار قوله ع مطلقا بل من اثار قوله المعلوم الصدور والعلم صفة الموضوع نظرا الى الواردة في خصوص المشهور منه وليس من احكام قوله حتى يجب ترتيب ذلك الحكم على اعتبار الخبر **فان قلت** هذا البحث انما على تقدير كونها امرية عامة ايضا اعني في مجرى لا تدعة انما جعلها امرية على مراده في القول المعلوم الصدور لا في القول الصادر مطلقا سواء علم صدوره ام لا فالخروج من اصالة التقية في غير المعلوم الصدور مبني ايضا على دعوى المناط والا لم يكن من القضاء كما قلت هذا على الوجه الاول **قلت** فرق بين نصب القرينة وبين نصب الطريق فان الاول ناظر الى الغرض من القول الصادر ولا معنى لجعله شيئا اخر غير ذلك فاحتمال كون القطع بالصدور جزء الموضوع ضعيف جدا بل مقطوع بفساده بخلاف الثاني فان نصب الطريق معناه جعل حكم ظاهري ولا مانع من كون العلم بالصدور جزء الموضوع كما جعل ذلك فرقا بين الوجهين اعني كونها طريقا منصوبا او قرينة منصوبة ثم الفرق بينهما يحتاج الى تامل هذا حكم ما يقتضيه الطرق الاولى واما الطرق الثانية فلا يجدي فرقا بين الوجهين في وجوب حمل الظني ايضا على التقية لان الفرق بين القطعي والظني ليس الا احتمال عدم الصدور في الظني وهذا لا يعقل ان يكون سببا للتعبد بوجوب الحمل ودعوى كونه جزء الموضوع شطط من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم الظاهر في الروايات المنقولة عن ائمتنا ع ان نصب الطريق او جعل حكم ظاهري بعيد عن ظاهرها وانشائها كما لا يخفى على ذوي الافهام لانه تظير قول القائل اذا مررت باسد فاهرب ثم اذا رجل الشجاع في ارادة نصب القرينة على المراد وكيف يتنزل تلك الروايات وما يشبهها من كلامي على نصب القرينة على كونه حكما شرعيا مجعولا من الله تعالى مع ان ذلك لا يكون مواقفا لفهم العرف ولا لارادة نصب القرينة مطلقا حتى في الروايات المنقولة عن ائمتنا ع ضرورة ان الدليل على كون كلامهم كذلك هو الاطلاع على مقام بيان الاحكام كرجل واحد على ذلك بمنع تخصيص العمومات الصادرة من احدهم بالمخصصات الصادرة من الاخر لكن الانصاف ان المضامين مختلفة ان والله الهادي **ومنها** موافقة الكتاب ومخالفته فنقول الاخبار المتعارضة بعد عرض المتعارضين على الكتاب اما ان يوافق احدهما دون الاخر او يوافق كل منهما او يخالف كل منهما وفي بعض الاخبار المعتبرة المنهي عما رويناه عن ابائنا ع ما وافق كتاب الله فخذوا به وما خالف كتاب الله فدعوه وان لم يوافق كتاب الله فلم اقف عليه وعن الفاضل الجزايري انه اشكل في المقام اشكالا وجوابا اما الاشكال فهو ان كلا من الحكم بتقديم ما وافق الكتاب وطرح المخالف باطلاق تخصيص الكتاب بخبر الواحد جايز عند العلامة وغيره واما الجواب فهو ان عدم التخصيص قول بعض فحول العلماء وقال الشارح للوافية في المقام ما حاصله ان العرض على الكتاب انما يقع لطرح الاحاديث التي وضعتها الغلاة والملاحدة واما الخبر الذي لا يعلم وضعه وانما يخالف ظاهر الكتاب على حسب ما فهموه ونسبوها الى العادة فترجيح المذاهب الفاسدة بوضع الائمة ع لشيعتهم هذه القاعدة فكل خبر يخالف ظاهر الكتاب هو القول يخالفه ظاهرا وفي معناها احد من الشيعة وكان حكما شرعيا وقد بينا عدم ذلك فتعين ان يراد الا يلزم مخالفة المعلوم على ما هو الظاهر والمعلوم من الكتاب ليس الا ما علم ان المراد به ظاهره بمعنى ان ظاهره ليس مرادا جزما وهذا ظاهر مما امر الائمة ع به من العرض على الكتاب ثم قال في مقام اخر ان العرض على كتاب الله جعل شاهد ان كان على الحكم الذي يكون وضعه مرتبا في الدين المذهب فلا ثمرة لعرض الحديث عليه لان مثل هذا الحكم مستغن عن الدليل وان كان على الظاهر الذي اختلف في صدوره ولم يعلم من طريقة الائمة ع على حاله والمعصوم منه فلا يحصل من موافقته مثل هذا الظاهر قوة الظن اذ ربما كانت دعوى الظهور غير مستندة الى حجة شرعية وكان ما ليس بظاهر هو المقصود منه فيكون الحديث المخالف هو المطابق للواقع **قلت** وهذا الكلام مع صدقه من اهل التحقيق خال عن التحصيل لان مدار الترجيح اذا كان على الظن فجرد احتمال خلاف الظاهر غير منافي لحصول الظن من الظاهر وان اراد منع الظهور ومنع اعتباره فهو كلام اخر لا مناسب له بالمقام ونوضح ذلك ان البحث عن الترجيح بموافقة الكتاب اما ان يكون على القول بحجية ظواهر الكتاب كما عليه الاخباريون كلا او جلا او يكون على القول بعدم حجيتها فعلى الاول فقد يقوم الدليل على عدم الترجيح بموافقة الكتاب لان الترجيح بها اما من باب الاستظهار بدليل اخر كما صرح به غير واحد حيث سلكوا بموافقة

المقصد الثالث من المقصد الثالثة

الكتاب مسلك الموافقة الدليل اخر من غير فضل ادنى تأمل فانا نبني على عدم حجيتها لم يكن الخبر الموافق معتضدا بدليل اخر لكثرة ما سلف

أما أولا فلان الترجيح بالاعتضاد بالدليل مستلزم اخر من الترجيح وليس المرجح بموافقة الكتاب داخلا البتة وان جعله بعض غير واحد من الاصحاب الا انه خلاف التحقيق لان الترجيح بها انما استفيد من الاخبار ولذا انحصر بعض على المرجحات المنصوصة ولم يتعد الى غيرها من المرجحات التي منها الاعتضاد بدليل اخر فالترجيح بها ثابت سواء قلنا بالترجيح بالاعتضاد بها ام لا كما ذهب اليه غير واحد وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى فالترجيح بها لا يبتني على حجية ظواهر الكتاب الا على اعتبار غير المرجحات المنصوصة بل يمكن على القول بعدم حجيتها ادعاء انسباق سائر المرجحات ايضا اعلا بالمنصوص ايضا **واما ثانيا** فلان القول بعدم حجية ظواهر الكتاب مستند اعند الاخباريين الى الاخبار المستفيضة الواردة في النهي عن تفسير القرآن بالرأي وانه انما يعلمه من خوطب به واخبار العرض على الكتاب ونحوها فلا اخباريين ان يقولوا باختصاص عدم الحجية بغير ما تعارض فيه الخصمان فتخصص تلك العمومات بهذه الاخبار المخصصة **فان قلت** مفاد تلك الاخبار لا يقبل هذا التخصيص لان مدلولها اجمال ظواهر الكتاب حتى غير الاقدر المتيقن منها من التعليل بانه انما يعلمه الذين خوطب به وردا على ابي حنيفة واشباهه الضالين بذلك الظواهر لاخبارهم الناهية عن ترك العترة الطاهرة والتمسك بالظواهر فكيف يحمل التخصيص ويحمل على ما تعرض فيه **قلت** اولا ان مفادها على ارادة الله سبحانه مفاد بعضها الاخر فالمراد بالنواهي ان حملا من ظواهر الكتاب ابدي بها خلافا مما هو ظاهر بها او لا يعلمها الا اخوان العلم واهل بيت الوحي فكيف يستدل بها ويستند اليها في معرفة احكام الله تعالى ومن انه الجمع عند معرفة المستدل وتغيره بين ما اريد من الظاهر فيما لم يرد وهذا يكفي في ردا بي حنيفة واشباهه ليس معناها ان جميع ظواهر القرآن المتعلق بالاحكام يجب بها غير ظاهرها لبطلان ضرورة الوجدان والعيان واجماع اهل الاديان وهذا المعنى قابل للتخصيص بما لا مانع من اختصاص هذا العلم الاجمالي الحاصل من مستفيض الاخبار بخصوص ما لا نص فيه وخروج ما ورد فيه نص موافقا لها عن هذا المعلوم بالاجمال سواء كان نص معارض او لا فيتزل اخبار عرض المتعارضين على الكتاب على ذلك فتكون مؤيدة ومعاضدة للظواهر فيما تعارض فيه الخبر المخالف والموافق بل ربما يمكن جعلها دليلا مستقلا على كون المراد هو الظاهر زيادة على اصالة الحقيقة وعلى عكس ما بيناه لان ما لا بد من العمل عليها من النص بعد التخصيص خارج عما علمنا اجمالا في مجاري الاصول من الخالفات الكثيرة فيما من العمل بها ابتداء من دون تخصص كان عد النص بعد التخصيص بخروج المسئلة عما علم اجمالا من اطراف المعلوم بالاجمال فكان النص على ظاهر القرآن بخروجه هنا عن اطراف المعلوم بالاجمال من غير فرق الا في شيء غير ضائر وهو استناد العلم الاجمالي هناك الى ما وراء من الاخبار والاثار المخالفة للاصول وهنا الى نواهي العمل بظواهر القرآن المعلل بانه انما يعلمه من خوطب به ومما ذكر ظهر ان الترجيح بموافقة الكتاب كما يمكن على مذهب الاصوليين القائلين بحجية ظواهر الكتاب فكذلك يمكن على مذهب من قال بعدم حجيتها للاخباريين القائلين بانكار المرجحات المنصوصة التي منها هذا المرجح بعض الاخباريين ومن يقرب منهم من المتأخرين هذا كله اذا استند في حجية ظواهر الكتاب بالاخبار ولو استند الى العلم الاجمالي بمخالفة جملة منها للواقع كما تقرر في محله فالجواب هو الوجه الاول اي التعبد دون الاعتضاد اذ بعد اجمال الظواهر بسبب العلم الاجمالي وسقوطها عن الاعتبار لا يكون الترجيح بموافقتها من باب الاعتضاد بل لا بد ان يكون تعبدا محضا اللهم الا ان يدعى ايضا خروج ما تعارض فيه النصان الموافق والمخالف عن اطراف المعلوم كما بالاجمال فيما بالحسن والعيان فان دعوى ذلك من اقل الامر بالظواهر المعارضة عن الاخبار وموافقا ومخالفا غير بعيد عن الصواب او بمعونة اخبار العرض الدالة على اعتبارها عند تعارض الخبرين فيكون وجه الترجيح بالموافقة على القول بعدم حجية ظواهر الكتاب على المعكس وجها واحدا اعتضاديا او تعبديا وعلى الثاني اي القول بحجية ظواهر الكتاب فالكلام تارة من حيث الفاعل مع قطع النظر عن الاخبار واخرى مع ملاحظتها اما الاول فالتحقيق فيه ان يقال ان الكتاب لما ان يكون اقوى دلالة من الخبر المخالف او يكون اضعف دلالة او يكون مساويا فان كان اقوى فلا اشكال بل لا خلاف في وجوب طرح المخالف وان لم يكن معارض فكيف مع صورة المعارضة سواء كان الكتاب نصا فيكون من المحكمات التي لا تقبل المعارضة لو صح حكما وكان اظهر فيجب العمل به ايضا فيقدم الخبر في المعارضة ولو كان اضعف فاما ان يكون الخبر المخالف نصا بالنسبة الى الكتاب كما اذا كان خاصا لا يحتمل التأويل او التخصيص او يكون اظهر فيكون معارضا مع الكتاب من باب تعارض الظاهر والاظهر فان كان نصا فان قلنا ان نقول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد او نقول بعدمه فان قلنا بالجواز بنى الترجيح بالموافقة على الترجيح بالاصول كاصل الطهارة والبراءة والاستصحاب ونحوها لان موافقة الخبر لظاهر الكتاب لا يورث ضعفا في دلالة

في بيان انواع الرجحان وأقسامها

المخالف لكونه نصا او في سنده لحكومته او لبطلان اعتبار السند على دلالتها كما مر في قاعدة الجمع التي منها جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فيكون حال الموافقة لظاهر الكتاب كحال الموافقة لاصل الطهارة مثلا في انها امارة الخارجة مرجحة الاصل حتى قلنا بعدم الجواز فانا ان نقول بتقديم الكتاب وهابة القطعية سنده واعراضا عن قوة دلالة الخاص او بعد حجية خبر الواحد كما عليه المرتضى فلا اشكال في الترجيح لان الخبر الموافق لو لم يكن مؤيدا للكتاب فلا يكون موهنا لدلالة المرجح هنا جار بالاولوية الموافقة وان قلنا بالتوقف كما عزي الى المحقق فيه وجهان من اعتضاد الكتاب بالخبر ومن عدم الحجية وقد مر ان منشأ التوقف كونهما دليلين لحجية هذا من جهة سنده وذلك من جهة دلالته وهو بعينه موجود في المرجح باعتضاد دلالة الكتاب بدلالة الخبر لان اعتضاد ظاهر بظاهر لا يورث شيئا هنا وفي سند المعارض لها حتى يفرق بين الصورتين فان قلت ما الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى حيث حكمت في الصورة الثانية اعني صورة اعتضاد الكتاب بالخبر بعدم لزوم حمل من اعتضد الظاهر من ضعف سند الخالف لخبر تقديم الكتاب عليه واما مع عدمه فلا فالتوقف فيها لكن هذا حكم الكتاب مع الخالف واما حكم الخبرين فلا وجه للتوقف بينهما بل لابد فيهما احد الامرين اما الترجيح او التخيير فان قلنا بالترجيح بموافقة الاصل تعين الاخذ بالموافق وكذا لو قلنا بالترجيح بمطلق الدليل والاوجب التخيير وان كان الخبر المخالف اظهر من الكتاب في اقوى منه دلالة لانه نفسر بان بنظر في غير الثاني بل وجب حمل ظهور وجه ضعف في جنب الثاني على الظاهر الكتاب بتخصيص او تقييد ونحوهما فمقتضى القاعدة على القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ملاحظة قوة الدلالة مع الاعتضاد فقد عملنا بالمرجح ايضا لا لاعتضاد الكتاب بموافقة الخبر بحيث يكونا الاظهر من المفروض في المخالفة لان الاظهر من قيد مر حمل بالظاهر بالمعاضدة ومن هذا الباب تقديم العام على الخاص واشباهه بكثرة بحيث يحصل من الكثرة قوة في العموم وضعف في الخصوص الخصوصات الواردة في المسئلة من حيث التخصيص بتعين تخصيص العام بالعمومات والجمع بينهما بغير التخصيص وهذا من موارد قولهم رب عام يقدم على الخاص وكم من مثال لهذه القاعدة يعلم منه الترجيح بل بوجوب الاخذ بالخالف بالفتح في الكتاب كما لو لم يكن خبر موافقا لان مجرد الموافقة لا تورث القوة في دلالة الكتاب ولا يرفع ذلك التخيير بين الخبرين كما ان مانع من كان منحصرا في الكتاب فانا فرضنا عدم حصول المانع لم يكن مانعا من الخبر الا ان نقول بالترجيح بموافقة الاصل او بمرجح القبيل حسبما عرفت في وجه الفصل بين المقامات فان حصل من موافقة الخبر للكتاب قوة في دلالتها بحيث تقلب الامر وصار الاظهر ظاهرا تعين الترجيح بها وطرح المخالف للكتاب والتاويل فيه والا بقي الترجيح بها على احد الامرين المذكورين اعني الترجيح بموافقة الاصل او بقية الدليل من دون حصول مزية في دلالة الخبر او سنده فان قلنا بهما او باحدهما تعين الا فالتخيير وان كان مساويا فالظاهر الترجيح ايضا للاجماع على وجوب العمل باقوى الدليلين واي اقوائية اولى من قطعية السند فتقضي تلك القاعدة رفع اليد عن الخبر وطرحه ولو لم يكن له معارض فكيف مما اذا كان بعض قطع النظر عن الاجماع المذكور فينبغي التوقف لان دليل اعتبار سند الخبر المخالف يجعله كالمقطوع فيعد ملاحظة كونا كالمتعارضين الآتي بن حكمهما الاجمال والتوقف دون الخبر المخالف بالطبع المتعارضين **فان قلت** ما الفرق بين هذه الصورة والصورة التابعة حيث بنيت الترجيح فيها بالموافقة على احد الامرين المذكورين وحكمت هنا بالترجيح **قلت** الفرق ان موافقة الكتاب في هذه الصورة لو قوة في الخبر الموافق كدلالة او سند الاجل الاعتضاد لان اعتضاد خبر الواحد بمثله يوجب قوة في سندها او دلالتها بكيفية لا يحصل بالاعتضاد بالكتاب الذي هو مقطوع السند ودلالته السابقة لان دلالة الكتاب لما كان ضعيفا في جنب خبر المخالف لم يفد قوة في الموافق كما ضعف في المخالف فكان قوة احتمال التخصيص مثلا اذا كان المخالف خاصا مع لا في الدلالة ولا في السند كاجل ذلك بنينا الترجيح فيها على احد الامرين وحكمنا هنا بالترجيح فافهم **فان قلت** مر في قواعد العموم في الادلة المتعارضة ان المتعارضة بين خاص واحد مع المتعارضة بين اصلين وجوب المصير الى مخالفة الاصل الواحد فما بالك صرت الى مخالفة الاصل على الاول والامر في الصورة التابعة كذلك لانا لو عملنا بالخبر المخالف فنحن الاصلين الثاويل الكتاب والثاويل طرح سند المخالف فمقتضى تلك القاعدة الترجيح بموافقة الكتاب هنا ايضا لزوم مخالفة الاصلين **قلت** تلك القاعدة على اطلاقها غير مسلمة واذا حكم بها في تعارض الادلة القطعية كايات الكتاب والاخبار القطعية فانما ذا دار الامر بين ارتكاب التاويل في دليل واحد ودليلين وجب المصير الى الاول واما اذا دار الامر بينها كذلك بل اللازم فيها الرجوع الى ما هو المقرر في باب المتعارضين الراجح من الرجحان او لا ثم التخيير الا اذا كان الاصلان في سبب التعارض اقوى في الظهور من الاصل المقابل المعارض لهما بحيث يندرج المقام تحت قاعدة الجمع فيرتكب التاويل في احدهما خاصة ويبقى الاخران على ظاهرهما وامثلة الكتاب فانها في الدلالة فلا مثل اذا ورد اكرم زيدا في خبرين وورد في

انتزاع احد الامرين

لكن من بدا في امر معارض لها ولم يحصل من تعارض الخبرين قوة في كلا منهما وضعفا في كلا لزم الاخر المعارض لها فليس للسان ان تقول يجب ارتكاب المناورة بل في الخبر الدال على حرمة الاكرام او طرح سنده وابقاء الخبرين الدالين على الوجوب بحالهما مراعاة للقاعدة المذكورة بل لابد من الرجوع الى المرجحات ثم التخيير وقد عرفت انه لا مرجح للخبرين الموافق في الصورة السابقة الا على احد الوجهين فتدبر جيدا فان المقام غامض واحتمال تعين طرح المخالف لكونه اقل مخالفة للاصل غير بعيد ايضا هذا كله بناء على جواز تخصيص الكتاب به على القول بعدمه فالحال فيما عرض من التفصيل حرفا بحرف كما هو ظاهر بعد التأمل هذا كله من حيث القاعدة واما من حيث الاخبار فالتحقيق فيها ان هنا طائفتين منها احداهما تدل على ان ما خالف الكتاب فهو زخرف باطل وفي بعضها انه غير صادر مكذوب على النبي صلى الله عليه وآله والاخرى تدل على ذلك في خصوص المتعارضين وهي اخبار عرضهما على كتاب الله والعامل بها يجوز تخصيص الكتاب بالخبر لا بد له من حمل الطائفة الاولى على غير العام والخاص وما يجري مجريهما من اقسام تعارض الظاهر والاظهر واما الطائفة الثانية فلا يلزمه ذلك فيها لان الاعم من الاخذ بعمومها واطلاقها في الترجيح كما هو ظاهر فكل من جعل موافقة الكتاب من المرجحات لزم احد امرين احدهما التفصيل فيه بين كون المخالف اخص او اعم او مباينا مع اعتبار ان يكون بحيث يخصص الكتاب بخبر الواحد فلا وجه لاطلاقهم ترجيح المخالف سوى الترجيح بين المتعارضين وانت خبير بان هذا وان كان ممكنا في نفسه بعيد والقرينة الظاهرة كون المراد بمخالفة الكتاب في المتعارضين واحدة لا ذلك مع ان الترجيح لو كان بالمخالف اخص او اظهر يختص باخبار العرض بما اذا لم يكن الخبر المخالف اخص مطلقا او اظهر والا كان تعارضه مع الكتاب من باب تعارض الظاهرين المتكافئين في الظهور اما بالتباين او بالعموم من وجه ومن هنا يظهر اشكال في كون موافقة الكتاب من المرجحات اذ ليس في الاخبار الا ظهور الكتاب بما يكون من قبيل تعارض المتكافئين الا قليلا لا يصلح محملا لتلك الكثرة والتأكيد العظيم الواردين في هذه الاخبار عن اخبار العرض المفروض خروج العام والخاص وما يجري مجريهما اجنبا عن محلها فلا بد من حملها على ما يعم غير المتعارضين فلا يبقى من الاخبار الواردة في مذهب الغلاة والمفوضة واهل الاباحة وسائر الفرق الضالة المباينة لحكم الكتاب ولا يجوز ايضا حملها على ما يخالف نص الكتاب صريحا في الفرع لانه اقل مورد من ذلك بل لا مورد له ابدا الا ان يحكى عن احد ذلك وفي المعارج مبنى على الحمل على ذلك حيث استدل على مرجحية الكتاب تارة بانه دليل مستقل فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر واخرى بان الخبر المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به مع ان مقتضى الدليل الثاني كون محل البحث ما اذا كان الخبر المخالف منافيا للنص الكتاب وخبر بحكم الكتاب الذي لا يعمل به مع الانفراد كلما كان منافيا بظاهره فانه مقدم على الكتاب على القول بجواز تخصيصه بالخبر فكيف لا يعمل به مع الانفراد الا ان ينزل على ما ذكرنا من الوقف في تلك المسئلة او على مذهب من يقدم الكتاب كيف كان فلا بد من اخراج الصورة الثانية اعني ما لو كان الكتاب اضعف دلالة من الخبر المخالف من تحت اخبار العرض بعد خروجها عن تحت الطائفة الاولى الكاشف عن المراد بما خالف الكتاب في اخبار العرض بعد التفكيك حسبما اشرنا اليه واطلاق جماعة عنوان مخالفة الكتاب مردود عليهم او محمول على القسمين الاخرين اعني ما لو كان الكتاب قويا او مساويا سواء كانت النسبة بينهما ايضا بين كلي وعدة مناسبتها للتشديد والتأكيد الواردين في اخبار العرض فلا محيص كما ذكره السيد الشارح قدس سره من وجوب الحمل على الاخبار المتعارضة في المذاهب الفاسدة والعقايد الكاسدة فالمتأمل الآن يجزم بعدم القابلية ان يحمل الاخبار عليها وهذا هو الوجه لظهور الاجماع على الترجيح بموافقة الكتاب في الجملة كما مر بل الآن بل القسم الاول ايضا خارج عن المقام لوضوح حكمه اعتبار المخالف لو انفرد مع كون الكتاب قويا كما بالمرجح وان كان الترجيح منافيا لمعتقد بعض الاصحاب هذه الاخبار وحسبما عرفت بما لا مزيد عليه والله العالم **ومنها** الترجيح بالشهرة وهي ضربان شهرة الرواية وشهرة الفتوى فلا اشكال في الثاني موضوعا بل حكما لاختلافهم في كونها من المرجحات على اقوال نعرفها واما الاول فلا اشكال في حكما لان الترجيح بشهرة الرواية انما في حين تعارض الروايتين عليها وجعلها تفسيرا لما في المقبولة وغيرها من المشهورة فلا اشكال في حكمها وثبوت الترجيح بها واما الاشكال في موضوعها ومعناها فنذكر بعضهم انها على قسمين احدهما ان يكثر ناقلوه عن الامام عليه السلام لفظا كروايات افضل الاعمال ومعنى فقط كما في كثير من الاخبار وثانيهما ان يكثر ناقلوه عن الناقل عن الامام عليه السلام وان كان واحدا **قلت** لم يكون القسم الاول من الشهرة في الرواية نظرا لان الكثرة البالغة حد الشهرة تفيد القطع بالصدور لا لانها موثوق حد كذا والبحث صغرى هو الترجيح بين مظنون الصدور واما القسم الثاني فلا اشكال في دخوله تحتها كما ان الظاهر تحققها بوجهين اخرين احدهما الاشتهار بين الرواة والثاني ان تساويا في عدد الروايات لدخول تحت قولهم خذ بما اشتهر بين اصحابك الآن اشتهار تحقق بين الناس من المحدثين وغيرهم لا يكون خاليا عن مزية انفرد بها عن معارضه فيكون حاله كحال القسم الثاني والثاني في الاشتهار بين

في بيان انواع المرجحات واقسامها

كتب المحدثين الجوامع للاخبار كما صرح به بعض الافاضل شتان ان البحث هناك لتابين فاذا يكون مع قطع النظر عن الاخبار واخرى
مع ملاحظتها فهنا مقامان **الاول** في الترجيح بها من حيث القاعدة فنقول اما الشهرة في الرواية فالظاهر انها تنهض على الترجيح
بها لكن في القسم الاول الذي هو الوحي انما منها نظر وتفصيل لان كثرة الرواة انما تفيد القطع بالصدور او الظن ان افاد القطع
فظاهر وقد مر ما ذكرناه في معارضة ظاهر الكتاب بمشهور اخبار الاحاد وان دليل حجية خبر الواحد المقطوع ومقطوعية ذلك ان يعامل
بينها معاملة الظاهرين المتعارضين المقطعين وقد مر الكلام على الخبر لا بسبب عدة الاخبار والقاعدة الآن تستدل على تقديم
الكتاب باخبار طرح ما خالف الكتاب باخبار وجوب عرض الاخبار المتعارضة عليه والكلام هنا مع قطع النظر عن ذلك واذا كان هذا
حال معارضة الخبر مع الكتاب فما حال معارضة مع الخبر المشهور المقطوع الصدور والقدر الآن تستدل بالقاعدة المجمع عليها في الباب من
وجوب العمل باقوى الدليلين لان مقتضى ذلك الاخذ بالكتاب وطرح الخبر لا بها وان تساويا فيه الدلالة الآن الكتاب لقطعية سنده
اقوى من الخبر وكيف كان فلا يحكم هنا بالخبر لخصوصه بالاخبار الظنية فلا بأس فيما كان احد الخبرين مقطوع الصدور وهو هنا بظهر
ان التسوية بين قاعدة الترجيح وقاعدة التخيير ممنوعة مطلقا اذ يجري الاولى في كل ما يجري فيه الثانية وكما عكس الامر فيما نحن
فيه وان تردد بين الترجيح والتوقف لا بين الترجيح والتخيير فمقتضى ادلة الترجيح لا بأس هنا بل كما بأس في شيء من ادلة تلك الاجماع المشار اليه
الاخبار المستفيضة منها وجوب الترجيح مختصة ايضا بالاخبار الظنية فكما لا ينفع في الاثبات والاخبار المتواترة المتعارضة على ما هو
التحقيق عندنا فكذلك لا يجري فيما لو كان احد المتعارضين قطعيا لكن الانصاف ان اجماع المذكور محقق ثابت وبه كفاية واما بعد
الانصاف فلا اشكال فيها اذا افاد الظن بالصدور كما هو الغالب في القسم الاخير وان افاد الظن بالحكم المدلول عليه بدون
الصدور فهي الترجيح بها وجيه ان بيان في المقام الاتي حيث الكلام في اعتبار المرجحات الخارجية التي يفيد الظن بالحكم دون الصدور
او الدلالة او الجهة واما الشهرة في الفتوى ففي الترجيح بها خلاف واقوال ثالثها التفصيل بين شهرة القدماء وشهرة المتاخرين
بالعمل التفصيل مبني على عدة التعدي عن المرجحات المنصوصة مع دعوى انخفاض المنع الدال على الترجيح بالشهرة بشهرة
الرواية بناء على عدم شهرة الفتوى والعمل بين القدماء عن شهرة الرواية كما انه القول بالعدة مطلقا كما عن الاخباريين ومن
طريقهم مشرب من الاصوليين مبني ايضا على الانخفاض المذكور وهو الظاهر من الفاضلين والشهيد بن وصاحب المعالم
قدهم وكل من لا يقول بالتجبر الضعيف بشهرة الفتوى الخبر المستند الى البرد والمحقق انه لا اعلم بين المتاخرين امكان منع
الجبر والقول بالترجيح كما عليه بعض العلماء قده حيث اشترط في الجبر استناد الاصحاب المبرد على ما يظهر منه في غير المقام وبعض
بشر الترجيح مطلقا ولو لم يكن مستندهم البرد بناء منه على كشفها اجمالا عن مزيد اطلاع على سند او دلالة او وجهه وهذا هو الحق
الذي لا محيص عنه والظاهر قيام الاجماع عليه اذا لم يكن لها معارض من المرجحات المنصوصة مقتضى القاعدة عدم الفرق بين
الشهرتين اي شهرة الرواية وشهرة الفتوى في مقام الترجيح ومن عرف من الاصحاب بانهم انكروا التجبر فهم لا ينكرون الترجيح
مع عدم معارضتها بمرجح اخر كما هو الظاهر من دأبهم في الكتب الاستدلالية الفرعية واما التجبر فنحن نقول
ان الخبر الذي مضمونه مشهور ومعمول به لا بعد عنه قبوله واما كونه من باب الجبر او كشفه على شيء اخر وهو ان يكون حجية
الخبر منوطة بظن الصدور فان قلنا به كما عليه الاستاد قده لم يتحقق به الا بحيث ربما يعتد بالاستناد كما حال استناد الشهرة الى
خبر او دليل اخر غير هذا الخبر الضعيف وان اكتفينا في الحجية بمجرد مطابقة مضمونه لفتوى الاصحاب حصل الابجار واما الذي
حصول الظن بالصدور لو مع عدم الاستناد او لكونه من البين المامور به الابد والقاعدة في الحجية بوجود الخبر في الكتب
المعروفة المعتبرة مع عدم الشذوذ او شيء اخر مذكور في محله والانصاف ان ادعاء الفقيه بعدم عثوره على ما يدل على ذلك ومن يقول بغير
ذلك يكذبه عادة وفتواه في مقام الاستنباط هذا كله في جبر السند واما جبر الدلالة فهو ما لو كان اللفظ غير ظاهر في شيء
وكان مشهورا فلا اشكال في عدم الجبر وعدم اعتبار ذلك كان الشهرة الخارجية لا توجب صيرورة اللفظ من الظواهر نعم
لو استند اليه امكن كشف ذلك عن قرينة مفهمة كما فهموا من قولهم لا سهو في سهو انه لا حكم للشك في عدد كعدد الا
واما وجه الشهرة الدلالة فهو مبني على الاقوال والوجوه في حجية الالفاظ فان بني فيها على الظن الفعلي او على عدم الظن
بالخلاف كان الشهرة المفيدة للظن بالخلاف كاسرة وهو هنا واما لو بني فيها على الظن النوعي فلا وجه لكونها كاسرة **واما**
المقام الثاني فمن بعض السادة العظام شمول الاخبار لشهرة الفتوى وعدم انخفاضها بشهرة الرواية مستدلا
عليها بامور احدها عموم ما استشهد به الشهرين وانت خبير بان الشهرين على المشهور على ما هذا الاستفتاء في الشهرة

والثالث عموم العلة المنصوصة وهي قوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه فان مقتضاه عموم اعتبار الشهرة بطريق ذهب غير واحد منهم الشهيد صاحب الرياض الى عجبر الشهرة بنفسها نظرا الى العموم المذكور فضلا عن كونها مرجحة وربما ينسب ذلك الى حصر الاخبار للخبر الضعيف بشهرة الفتوى كما علله به فاطبة المتاخرين من صاحب المدارك ويرد عليه ان دعوى العموم ان كانت مستندة الى المقام كما في سائر المطلقات فهو ممنوع ايضا لان سوق الرواية بجعل المقام صالحا للعهد ومع قرينة المقام للعهد لا يقتضي الحكم بالعموم بل اللازم حينئذ الاخذ بالقدر المتيقن وهو الذي وقع السؤال عن حكمه وما بقي لان العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال فهو على اطلاقه غير مرضي عندنا بل مورده ما اذا لم يحتمل اختصاص الجواب بخصوص السؤال بالظهور الوضعي كما اذا سئل من اكرم من العالم نفسك فاجاب اكرم العلماء فان ورود مثل هذا العام بعد السؤال عن حكم بعض افراد لا يقتضي عموما واما الوفاق اكرم العالم بعد السؤال المذكور فلا نسلم عمومه ازيد من وجوب سوى عموم الحكم وهو غير مراد هنا وان كان جاريا بالورود بعد لم من دون سبق سؤال وبذلك يبطل ما قيل في تبيان الفرق بين المقامين من ان الجواب لو كان مجملا تاما مع قطع النظر عن السؤال فهو ما بقي لان العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال ولو لم يكن كذلك فهو ما بقي ان السؤال يكون مخصصا كما في قولك في الجواب عن السؤال المذكور نعم اكرم فان هذا المقدار غير مستهجن بل لا يخفى ما عرفت من الفرق المذكور ومحصله ان الجواب اذا كان محتمل الاختصاص بالسؤال ولم يكن دفع الاجمال المذكور بعموم الجواب وضعا لم يجز التمسك بالعموم بل لا بد فيه من الاقتصار على القدر المتيقن سواء كان الجواب مجملا على فرض ورود ابتداء بقوله اكرم العالم او لا كقوله اكرم وانما الفرق بينهما ان القدر المتيقن هناك منحصر في الاول من باب الاخذ بالقدر المتيقن وفي الثاني من باب التخصيص وان لم يحتمل الاختصاص بالسؤال ولولا اجمال الظهور الوضعي لعبرة فيه بعموم اللفظ ولا يلتفت الى كونه مسبوقا بالسؤال وكيف كان فالاستدلال بعموم قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه مما لا وجه له بل هو من عوارض كون السؤال مختصا لعدم استفادة ما زاد على مسئوله لكون العام فيه مقرونا بما يصلح للقرينية كقوله اكرم زيدا العالم الا كقوله اكرم زيدا انما الفرق بينهما ان القدر المتيقن هناك منحصر في المورد

اشتراط الترجیح بالشهرتین معا لان حذف المتعلق یفید العموم کما نقول آت المقام یکتفی فیه بالاطلاق فلا مقتضی للعموم اذ لو امر باکرام رجل حسن فان الامتثال بحصل باکرام رجل کان حسنا فی بعض الجهات ولا یتوقف علی کونه حسنا من جمیع الجهات فتنضم ولعله انظر الی ما کان من روایات المجمع علیه وجوب الترجیح باحد الشهرتین لکون المراد بالمجمع علیه فی المقبولة المشهور بقرینة قوله الراوی کلاهما مشهوران اذ المجمع علیه القطعی لا یتصور فی المتعارضین معا وهذا توجیه لا دخل بشهرة الفتوی فی المرجحات المنصوصة فما من بعض الاعلام لا یخلو من دجاهة وحسن النظر الا انه مبنی علی ان یکون المراد بالمجمع علیه المظنون الصدور والنفس فیه شئ وان ذکره فی الرسالة ذکر الواضحات واقام علیه شواهد اذ لا مانع من حمله علی مقطوع الصدور کما صرح به بعضهم اعظم السادات بناء علی کون المراد بالمجمع علیه الاجماع علی الروایة دون الفتوی والعمل ونحن وان عممنا الاجماع بالنسبة الی الفتوی الا انه لا بنافی کونه مقطوع الصدور کما هو کذلک فی زماننا فان اشتهار الروایة بینهم کاد ان یبلغ عادة حد القطع بالصدور سواء کان الاشتهار فی الروایة او الفتوی والعمل فلا مانع من ابقاء المجمع علیه علی ظاهره وبؤیده بل یدل علیه قوله فان المجمع علیه لا ریب فیه فان المراد به فی الریب فی الصدور دون الحکم المستفاد منه بقرینة الامر بالاخذ بخلافه عاما بعد ذلک دعوی الامر بالمرجحات التعبدیة فلولا فرض الراوی کونهما مشهورتین مقطوعی الصدور کان الاولی بل اللازم الارجاع بنظائر المرجحات السندیة التی منها الصفات فضلا بدل علی کون المراد بالمجمع علیه مقطوع الصدور فانه الذی لا ریب فی صدوره عن الامام علیه السلام دون مظنون الصدور ودعوی ان الریب المنفی هو الریب الاضافی والشبهة الشاذة النادرة کما فی الرسالة الجازمة بما یحتمل جعلها اساسا للقاعدة کلیة ومدرکا للمبنی علیه فی باب المرجح من اتصاف المتعارضین بکون احدهما افقه الواقع من الاخر بان یطرح فیه من احتمالات البطلان ما لا یطرح فی نظیره من صاحبه کوافقة العامة فانه یحتمل التقیة بخلاف المخالف بعد مساواتهما من جمیع الجهات او یکون احتمال البطلان فی احدهما بعد من احتماله فی الاخر کقبول الاعدل بالنسبة الی العادل مع عدم اعتبار حصول الظن الشخصی الفعلی بالحکم المطلق من جمیع الجهات لا یمکن تنقیح المتعارضین فکیف یقبل الراوی کلاهما مشهوران رواها الثقات متعین ان یکون المنفی هو الریب الاضافی فی بعض الموارد المشهور لیس فیه الریب الذی هو الشاذ فیستفاد منه ان المدار علی کلیة انه متی تطرق تعارض احد المتعارضین ریب ما سندا او دلالة او جهة او مضمونا ما لا یتطرق فی الاخر وجب اخذه وطرح الاخر فیکون الاصل الباب فی کل ما ذکر بعض الظن وبه تصیر المراد بنفی الریب هو عدم الریب فی صدق الراوی کما فی الحکم الذی دل علیه الخبر ومن الواضح انه لا مانع من القطع بصدق الراوی مع القطع بمضمونها ودعوی ظهوره کما لا یخفی فی قطعیة الحکم دون الصدور مع کونها خلافه مقتضی المقام وکیف کان لا مستند لها لا من الوضع ولا من القرینة وای قرینة هنا تدل علیه بل ظاهر الافظ هو عدم الریب فی الصدور خاصة لان المراد بالمجمع علیه هو الخبر المنفی الریب فی هذا الوصف العنوانی اعنی الخبر المشهور لا مستند له سوی عدم الخبر من حیث کونه خبرا عن الامام لا من حیث انه خبر فهو خارج من حیث الاخبار والروایة **والحاصل** ان الموافقة لا ریب فیها لان ثلثة احدها نفی الریب فی الصدور ای صدق الخبر وثانیها الظن بالصدور وثالثها المعبر عنه بعدم الریب کما فی حسبما عرفت وحینئذ اللفظ هو الاول کما بیناه ولو فرض القرینة علی خلافه فالمتعین هو الثانی لان اقرب المجازات انه عدم الریب ای العلم هو الظن وهو الثالث الذی یحتاج الی قرینة فهو بعید عن الاستعمال وعدم مساعدة الفهم العرفی علیه شرعا فانه شاهد مزید بیان لما ذکرنا فی المقام الاولی انتهی وبعض الکلام فی ذیل المرجحات السندیة فراجع وتحفظ الاستدلال به علی ما نحن فیه فی ترجیح احد الظنین علی الاخر بالشهرة راسا ثم هذه المناقشة لا یطرق فی مرفوعة زرارة لانه تعالی امر فیها باخذ ما اشتهر بین الاصحاب ثم قال الراوی کلاهما مشهوران فامر ثانیا بالترجیح بالاعدلیة خاصة بل الامر بملاحظة الاعدلیة والاوثقیة معا اجماعا فی الجملة وما یکون سببا للترجیح او القطع بصدورها کما لا یخفی **المقام الثالث** فی الامر بجمیع المرجحات المذکورة منصوصة کانت او غیر منصوصة داخلیة کانت او خارجیة افادة الظن لا فضا الحاث **الاول** فی العدی من المرجحات السبعة او الثمانیة المنصوصة الی غیرها وهذا هو المعروف بین العلماء بل الظاهر هو اتفاق الاصولیین علیه نعم عن الاخباریین الاقتصار علی خصوص المنصوصة وبه صرح فی الوافیة ومحکی الحدائق قائلین بانه لا دلیل علی ما ذکره الاصولیون من المرجحات ما عدا المنصوص منها فیبقی محل الکلام فی الحجیة وعدمها وکیف کان فالحق ما علیه الاصحاب لدلالة علی ذلک جمیع الادلة التی اقاموها علی وجوب الترجیح فان مقتضاها العموم وعدم الاختصاص ببعضها وجهة البحث انها لیست ناهضة علی الاخباریین ومن یعرب منهم مشربا سوی الاخبار فمقول ان المستفاد منها البناء فی بادی النظر فضلا عن النظر الثانوی العموم وعدم الاختصاص بالمنصوص بوجوه منها

الترجيح بالاصدقية في المقبول وبالاوثقية في المرفوع فان اعتبارها بين الصفتين ليس الا بترجيح الاقرب الى الواقع على معاند ضده وليستا كالاعدلية والاورعية والافقهية وغيرها من الصفات التي يحتمل اعتبارها تعبدا **ومنها** الجمع بين الاعدلية والاصدقية والافقهية في المقبول وبين الاولى والاوثقية في مرفوع زرارة فان وجب الانتصار على النصوص كما زعم الاخباري لزم عدم الترجيح بالاعدلية فقط بل يجب الانتصار فيه على جامع الاوصاف المذكورة وحيث ان هذا غير معهود من احد حتى الاخباري فان اعتذر عنه ذلك بان المراد بالواو العاطفة في الحديثين هو معنى او طالبناه بدليل من الاخبار ولم يرد وان ادعى ان المناط هو مزيد اعتبار الخبر على الاخر وهو حاصل باحدها فنقول اعتراف بما نقول من الاعتماد على كل مزية سواء كانت منصوصة او غيرها ضرورة ان جزء المنصوص ليس بمنصوص **ومنها** تعليل الاخذ بالمجمع عليه بانه لا ريب فيه بناء على كون المراد بالخبر المشهور المظنون الصدور دون المقطوع لان نفي الريب اما بمعنى الظن او بمعنى قلة الاحتمال كما مر نقادا على التقديرين وجب العمل على كل ظن او الى كل ما كان اقل احتمالا لامر ما حيث **ومنها** تعليل الاخذ بما خالف العامة بان الرشد في خلافهم بعد حظر وجبر مخرج الغالب فانه لا يلزم الكذب الصريح ضرورة عدم كون الرشد في خلافهم دائما لان من جملة الشرائع وبطلان النبوة والمعاد وغيرها من ضروريات الاصول والفروع مذهب العامة فاضرب المستفتي الى كل حديث يكون الرشد الظني في خلافهم **ومنها** اختلاف الاخبار الواردة في المرجحات كما وكيفا فمنها المنصوص على الواحد وفي بعضها ذكر اثنين او اكثر وبعضها مختلف فمنها المقبول فقط والمرجح باوصاف الراوي على سائر المرجحات وفي المرفوع اخرها عن بعض وهذا قوي شاهد على ان الغرض من الكل شيء واحد وهو اعطاء القاعدة في فصل الاشتباه وهي اعمال المرجحات بين المتعارضين وبعض من رأى ذلك من الافاضل انتهى الى انكار وجوب الترجيح رأسا فحمل الاخبار على الاستحباب بناء منه على ان هذا الاختلاف لا يناسب وجوب الترجيح وقد سبق كلام مع جواب حيث ذكرنا ان اختلافها لا يعالج بحملها على الاستحباب لانه يحملها على الجواز ولا شيء اخر كما هو واضح بادئ تأمل لا بد في المعالجة حملها على ما ذكرنا من بيوفها لبيان القاعدة تارة في ضمن مثال او مثلين واخرى في ضمن غيرها حسبما اقتضاه المقام وحال الراوي وقد يستدل ايضا عليها بدليل الانسداد في الاحكام كما في القوانين او بدليل انسداد اخر جار في خصوص المقام وقد سلك هذا المسلك الفاضل الجزائري فيما نقل عنه في شرحه الذي في اخر البحث عن حجية الظن وحاصله ان العلم الاجمالي بوجوب احد المتعارضين على الاخر على وجه يوجب العمل به موجود في الاخبار المتعارضة الواصلة الينا والانتصار على المرجحات المنصوصة غير كاف فيه في الامتثال بذلك المعلوم بالاجمال وباب العلم ايضا منسد فالمتعين بحسب الموقوع في الفائدة الكثيرة متعين العمل بالظن بالمرجح ولا شك في ان العمل بكل مزية مظنون لو لم يكن معلوما من الادلة القاضية بالعموم فاوجد عليه شهادة وزيفه بعد ما قرره ولو اراده وزيفه بغير ما ذكرناه من وجوه الفساد لكن طوينا الكلام عن ذلك لان فيما افاده كفاية ومن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كلامه في الموضع المذكور

البحث الثاني في المتعدي الى المرجحات الخارجية التي يفيد الظن بالمضمون لا بالصدور او الدلالة او الجهة ولا ينبغي الشك في اعتبارها ودخولها تحت القاعدة المجمع عليها بعموم الادلة المذكورة العقلية والنقلية المشار اليها حسبما مضى انفا وهو اي الفصل الثابت من الادلة وجوب العمل بقوي الدليلين وموضوع قوي الدليلين كما يتحقق الاقربية والقوة داخلية بان تكون في احدهما من الدلالة او السند او الجهة واما رجحان مضمون احدهما بالسبب الخارجي فلا يجعل قوي الدليلين فيكون الرجحان المذكور من الظنون المطلقة الباقية تحت الاصل واطلاق الخبر واضح الضعف لان المستفاد من الادلة وجوب العمل بالترجيح وصاحب المزية ولا اشكال في دخول رجحان المضمون بسبب خارجي تحت ذلك مضافا الى ما مر من التعليل ان الواردة في الاخبار حسبما بيناه فان مقتضاها وجوب العمل بكل ما هو اقرب الى الواقع بل رجحان الدلالة والسند انما اعتبر لاجل ادراك الواقع فلا فائدة في رجحانها من حيث هو وكل ذلك مضافا الى رجحان المضمون بمرجح خارجي يكشف اجمالا عن مزية داخلية في احد رجحانات الدليل فما في الوسائل في اخر البحث عن حجية الظن من التردد والاشكال والتحرج المقام كمن يتقدم رجلا ويؤخر اخرى ليس في محله وان بنى ايضا على وجوب العمل بها الكشف بالمرجح عن مطابقة

البحث الثالث في المتعدي عن الظن الى الحجر الاقرب والابعد وان لم يكن هناك ظن اولى فلا اشكال في عدم الاعتداد بالاحتمال الواضح وقد تقدم بعض الكلام في المرجحات السندية كما تقدم ايضا ضعف الادلة عن افادة هذا العموم مضافا الى ما مر من الاصل واطلاق الخبر وقد يستدل هنا ان ما استدل به على حجية الوسائل الذي يرجع الى امرين **احدهما** ان الترجيح بالاعدلية الواردة في الاخبار وكلمات الاصحاب دليل على ان العبرة ليست على الظن الفعلي بل على كون احد الدليلين اقرب الى الصواب وابعد من الباطل من الاخر ضرورة عدم حصول الظن بكذب الحاذب بمجرد كونه

في ترتيب المرجحات وتقديم بعضها على بعض

واوى معارضه وثانيها التعليل بان الجمع عليه كالدليل على وجوب الاخذ بالمشهور وطرح الشاذ النادر المعارض لكان في الجمع عليه دليلا قاطعا فلا بد ان يكون المراد بعدم الريب في الخبر المجمع عليه هو المشهور الريب الاضافي بمعنى ان الريب الذي هو موجود في الشاذ ليس بموجود في المشهور بدليل وجوب ترجيح كل ما كان اقل من صاحبه ريبا فاذا كان الواسطة احدهما ثالثا وفي الاخرين كان في الاول دليل على وجوده الثاني وبذلك تثبت المشهرة وقد تقدم لنا كلام في بيان الادلة وهكذا الكلام في باقي المرجحات المذكورة في كتب القوم وثالثها حديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان فيه كثير الاحتمال لسببية ليس فيه فليل الاحتمال ورابعها ظهور كلمات القوم بل صريحها في ذلك فان المرجحات التي ذكروها الا قليلا من الظن شيئا بل ذكروا اشياء لا نظر الى الواقع مثل علو المنقبة وصفو الراوي وغيرها مما لا طريق لنا الى الواقع حتى يستفيد الظن فليس الا مجرد كونه قابلا لريب الاضافي الى معارضه وقد عرفت ان كل ذلك اما في الاول فلان الترجيح بالاعدلية المجردة غير وارد في النص الدال على الترجيح بالصفات بل الوارد هو الترجيح بها اذا اجتمعت مع الاصدقية والافقهية كما في المقبولة ومع الاوثقية القائمة مقام الاصدقية والافقهية وسائر الاوصاف الموروثة للوثوق بالحكم المدلول عليه بالمرفوعة على خلاف المقصود اذ لو كان المدار على صفتي الاعدلية والاوثقية لم يكن وجه للجمع بين تلك الاوصاف بل كان المناسب بل اللازم الاقتصار على احدها ضرورة انه مع وجود الامرين يخطئ العادل او الاعدل كان الاول اولى وقد يقوى ان المراد بالواو العاطفة هو الترديد والتخيير الذي هما معا او مع بعد عن مجاري الاستعمال الا ان محل اخذ الى شاهد مفقود في المقام فلم يبق الا الجمع الذي ظاهرها الواو العاطفة ولا ينفي على ظاهرها حتى يدل على اعتبار الوثوق والظن بالصدق وكيف كان فلو لم يكن ليدل على كون المدار على الظن سوى المقبولة لكان المرفوعة لكان الواو انتهض بالظن واما الثاني فلما عرفت مفصلا من ان حمل على نفي الريب الاضافي مما لا دليل عليه بل الدليل على خلافه للوجوه المتقدمة فراجع وتدبر فيها وفي الوجه الثالث من المنع كان ظاهر الحديث هو الاخذ بالمجمع عليه واذا استند الوجوب على وجوب الاحتياط ابعد بعد ما بين الاستدلال به على مرجحية الاحتمال الغير المفيد للظن الفعلي الا ان يشمل على الترجيح بالافقهية والاعدلية بدليل الاحتياط الواجب في المقام والاخذ بالفقه المنبئ ان هذا هو الاحوط بالنسبة الى الخبر الذي كلامنا فيه كما حققناه مفصلا لكن الموقوف على منع اطلاقات ادلة التخيير واما الرابع فلانهم يطلقون التوفيق بانها مفيد الظن فيكون صاحب المرجح الموهوم من معارضه هذا التعليل صريح في كون المدار على الظن ولا يلتفت الى اخلالهم بعد اد المرجحات اما اولا فلان غرضهم بيان صغريات المرجح لا بيان ما هو المناط في المقام واما ثانيا فلان ظهور العلة هو العلة دون اطلاق المعلول وعمومه والحاصل ان الاصل عدم المرجح والخروج عنه يحتاج الى دليل فوق الفكر الثابت من الاجماع الاخباري على المرجح بالظن صدورا او وجها كما يعرف من تتبع الاخبار والاعتبارات التي لا تفيد الظن شيئا بل ذكروا اشياء لا نظر الى الواقع مثل علو المنقبة وصفو الراوي وغيرها مما لا طريق لنا الى الواقع حتى يستفيد الظن فليس الا مجرد كونه قابلا لريب الاضافي الى معارضه وقد عرفت ان كل ذلك اما في الاول فلان الترجيح بالاعدلية المجردة غير وارد في النص الدال على الترجيح بالصفات بل الوارد هو الترجيح بها اذا اجتمعت مع الاصدقية والافقهية كما في المقبولة ومع الاوثقية القائمة مقام الاصدقية والافقهية وسائر الاوصاف الموروثة للوثوق بالحكم المدلول عليه بالمرفوعة على خلاف المقصود اذ لو كان المدار على صفتي الاعدلية والاوثقية لم يكن وجه للجمع بين تلك الاوصاف بل كان المناسب بل اللازم الاقتصار على احدها ضرورة انه مع وجود الامرين يخطئ العادل او الاعدل كان الاول اولى وقد يقوى ان المراد بالواو العاطفة هو الترديد والتخيير الذي هما معا او مع بعد عن مجاري الاستعمال الا ان محل اخذ الى شاهد مفقود في المقام فلم يبق الا الجمع الذي ظاهرها الواو العاطفة ولا ينفي على ظاهرها حتى يدل على اعتبار الوثوق والظن بالصدق وكيف كان لو لم يكن ليدل على كون المدار على الظن سوى المقبولة لكان المرفوعة لكان الواو انتهض بالظن واما الثاني فلما عرفت مفصلا من ان حمل على نفي الريب الاضافي مما لا دليل عليه بل الدليل على خلافه للوجوه المتقدمة فراجع وتدبر فيها وفي الوجه الثالث من المنع كان ظاهر الحديث هو الاخذ بالمجمع عليه واذا استند الوجوب على وجوب الاحتياط ابعد بعد ما بين الاستدلال به على مرجحية الاحتمال الغير المفيد للظن الفعلي الا ان يشمل على الترجيح بالافقهية والاعدلية بدليل الاحتياط الواجب في المقام والاخذ بالفقه المنبئ ان هذا هو الاحوط بالنسبة الى الخبر الذي كلامنا فيه كما حققناه مفصلا لكن الموقوف على منع اطلاقات ادلة التخيير واما الرابع فلانهم يطلقون التوفيق بانها مفيد الظن فيكون صاحب المرجح الموهوم من معارضه هذا التعليل صريح في كون المدار على الظن ولا يلتفت الى اخلالهم بعد اد المرجحات اما اولا فلان غرضهم بيان صغريات المرجح لا بيان ما هو المناط في المقام واما ثانيا فلان ظهور العلة هو العلة دون اطلاق المعلول وعمومه والحاصل ان الاصل عدم المرجح والخروج عنه يحتاج الى دليل فوق الفكر الثابت من الاجماع الاخباري على المرجح بالظن صدورا او وجها كما يعرف من تتبع الاخبار والاعتبارات التي لا تفيد الظن شيئا بل ذكروا اشياء لا نظر الى الواقع مثل علو المنقبة وصفو الراوي وغيرها مما لا طريق لنا الى الواقع حتى يستفيد الظن فليس الا مجرد كونه قابلا لريب الاضافي الى معارضه وقد عرفت ان كل ذلك اما في الاول فلان الترجيح بالاعدلية المجردة غير وارد في النص الدال على الترجيح بالصفات بل الوارد هو الترجيح بها اذا اجتمعت مع الاصدقية والافقهية كما في المقبولة ومع الاوثقية القائمة مقام الاصدقية والافقهية وسائر الاوصاف الموروثة للوثوق بالحكم المدلول عليه بالمرفوعة على خلاف المقصود اذ لو كان المدار على صفتي الاعدلية والاوثقية لم يكن وجه للجمع بين تلك الاوصاف بل كان المناسب بل اللازم الاقتصار على احدها ضرورة انه مع وجود الامرين يخطئ العادل او الاعدل كان الاول اولى وقد يقوى ان المراد بالواو العاطفة هو الترديد والتخيير الذي هما معا او مع بعد عن مجاري الاستعمال الا ان محل اخذ الى شاهد مفقود في المقام فلم يبق الا الجمع الذي ظاهرها الواو العاطفة ولا ينفي على ظاهرها حتى يدل على اعتبار الوثوق والظن بالصدق وكيف كان لو لم يكن ليدل على كون المدار على الظن سوى المقبولة لكان المرفوعة لكان الواو انتهض بالظن واما الثاني فلما عرفت مفصلا من ان حمل على نفي الريب الاضافي مما لا دليل عليه بل الدليل على خلافه للوجوه المتقدمة فراجع وتدبر فيها وفي الوجه الثالث من المنع كان ظاهر الحديث هو الاخذ بالمجمع عليه واذا استند الوجوب على وجوب الاحتياط ابعد بعد ما بين الاستدلال به على مرجحية الاحتمال الغير المفيد للظن الفعلي الا ان يشمل على الترجيح بالافقهية والاعدلية بدليل الاحتياط الواجب في المقام والاخذ بالفقه المنبئ ان هذا هو الاحوط بالنسبة الى الخبر الذي كلامنا فيه كما حققناه مفصلا لكن الموقوف على منع اطلاقات ادلة التخيير واما الرابع فلانهم يطلقون التوفيق بانها مفيد الظن فيكون صاحب المرجح الموهوم من معارضه هذا التعليل صريح في كون المدار على الظن ولا يلتفت الى اخلالهم بعد اد المرجحات اما اولا فلان غرضهم بيان صغريات المرجح لا بيان ما هو المناط في المقام واما ثانيا فلان ظهور العلة هو العلة دون اطلاق المعلول وعمومه والحاصل ان الاصل عدم المرجح والخروج عنه يحتاج الى دليل فوق الفكر الثابت من الاجماع الاخباري على المرجح بالظن صدورا او وجها كما يعرف من تتبع الاخبار والاعتبارات التي لا تفيد الظن شيئا بل ذكروا اشياء لا نظر الى الواقع مثل علو المنقبة وصفو الراوي وغيرها مما لا طريق لنا الى الواقع حتى يستفيد الظن فليس الا مجرد كونه قابلا لريب الاضافي الى معارضه

المقام الرابع في ترتيب المرجحات وتقديم بعضها على بعض عند المعارضة واختلاف المتعارضين في جهات الترجيح والتحقيق هنا ان المرجحات المذكورة في كلمات الجمهور اما مرجح بالجهة الخامسة او بالجهة السادسة او بالجهة السابعة او بالجهة الثامنة او بالجهة التاسعة او بالجهة العاشرة او بالجهة الحادية عشرة او بالجهة الثانية عشرة او بالجهة الثالثة عشرة او بالجهة الرابعة عشرة او بالجهة الخامسة عشرة او بالجهة السادسة عشرة او بالجهة السابعة عشرة او بالجهة الثامنة عشرة او بالجهة التاسعة عشرة او بالجهة العشرين او بالجهة الحادية والعشرين او بالجهة الثانية والعشرين او بالجهة الثالثة والعشرين او بالجهة الرابعة والعشرين او بالجهة الخامسة والعشرين او بالجهة السادسة والعشرين او بالجهة السابعة والعشرين او بالجهة الثامنة والعشرين او بالجهة التاسعة والعشرين او بالجهة الثلاثين او بالجهة الحادية والثلاثين او بالجهة الثانية والثلاثين او بالجهة الثالثة والثلاثين او بالجهة الرابعة والثلاثين او بالجهة الخامسة والثلاثين او بالجهة السادسة والثلاثين او بالجهة السابعة والثلاثين او بالجهة الثامنة والثلاثين او بالجهة التاسعة والثلاثين او بالجهة الاربعين او بالجهة الحادية والاربعين او بالجهة الثانية والاربعين او بالجهة الثالثة والاربعين او بالجهة الرابعة والاربعين او بالجهة الخامسة والاربعين او بالجهة السادسة والاربعين او بالجهة السابعة والاربعين او بالجهة الثامنة والاربعين او بالجهة التاسعة والاربعين او بالجهة الخمسين

نوضيحي ثم انا ان فرضنا احد الخبرين عاليا للاستناد فكان الاخر واجدا للمرجح اخر غير ما عد لبعض الرواة او شيئا اخر من المرجحات التي ذكرها القوم غير المنصوص بحجية مطلقا

ما هو قوي من المرجحين ولا يتصور الا فيما اذا كان الظن بالسند او بالدلالة او بالمضمون مع احدهما دون الاخر لان مرجع
بعد الا فحكم المتكافئين اللذين لا ترجيح بينهما واما المرجحات المنصوصة فيحمل كونها من الظنون النوعية وقد نقلناه سابقا عن
بعض الافاضل الكثير مبني على عدم تعدد جهاتها في الميزان الكلي وعدم ارجاعها الى المثال المطلق المزيد الراجحة وح فلو حصل التعارض بين
شئ منها وبين سائر المرجحات الغير المنصوصة لعمل بتقديم المنصوصة وبه صرح بعض الافاضل ويحمل العكس على التوقف وستعرف
ما هو الصواب من الاحتمالات الثلثة عند الكلام في تعارض محذا الغير العامة مع المرجح الخارجي وقال صاحب الموافيزة بعد ذكر المرجحات
المنصوصة ما لفظه وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ينبغي عرضهما على القرآن والسنة القطعي بهما والعمل بالموافق وان لم يعلم الموا
فق والمخالف فالمرجع باعتبار الصفات المذكورة للراوي ومع التساوي فيها فالمرجع بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي
فيها العرض على روايات العامة اذ مذاهبهم او عمل حكامهم والعمل بالمخالف لهما وتاخر هذا عن ما قبل مما صرح به في الثامنة
عشر وان لم يعلم الموافق والمخالف فالعمل بالاحوط منهما للرواية العاشرة او للروايات الدالة على الاحتياط مع عدم العلم
ثم ان بعض اخبار وجوب الاحتياط الواردة فيما لا يعلم عملا في خصوص المتعارضين واردة في التاسعة مقبولة عمر بن حنظلة والحادية
عشر مرفوعة زرارة وفي مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب
الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما
خالف اخبارهم فخذوه **اقول** لا اشكال في تقديم موافقة الكتاب على مرجحات السند وعلى مرجح الجهة ايضا لان الكتاب
لا يطرق اليه التعبد فلا فائدة في كون موافقته لموافق العامة او مخالفة لهم بل كان لا فائدة في مرجحات السند والمخالفة
لا يبلغ صريح الكتاب في الظهور واما تقديمه على مرجحات الدلالة فغير وجيه لان حاصله تقديم مفصلا والا وجب عد المقدم كما
سبق واما تقديمه على المرجحات الخارجية فهو الذي لا معدل عليه ما بعد ان نقل تقديمه على جميع المرجحات عن قطعة الاسلام
في بعض اجوبة الكافي لكنه مشكل بل ممنوع لان المرجح الخارجي ما افاد الظن بالواقع ومع الظن به يطرح الضعيف في دلالة الكتاب ايضا
فترجيح الموافق له على المخالف لا معنى له الا تعدد الدليل عاما متعددا او احدا فيقدم ما عليه العامة واما لكون الكتاب مقطوع الصدور
عارض ولا اظنها يقصده عليه واما الاخبار الآمرة بذلك والا وكان لا يجدي بان مع كون الظن في خلافهما اذا لو تعارض خبران
ظنيان خبر واحد وكان المرجح الخارجي معهما يلتفت اليه فعلى معارضة وتعاضدهما كما عليه سيرة الاصحاب كان الظن بالحكم
احرى بالاتباع من الظن بالصدور عند المعارضة فلو تعارض ظنيان فكان احدهما ارجح صدورا والاخر ارجح مضمونا فالظاهر
انزلا اشكال في ترجيح الثاني وعليه الاكثر خلافا لصاحب المدارك فانه لا يلتفت الى الشهرة اذا كان غير المشهور اصح سندا
عن معارضه وربما ادعي عليه طرا بن الاصحاب كالفاضلين والشهيدين وغيرهم حيث بنوا تقديم الصحيح على الضعيف
ولو كان مشهورا في الصدر وبما يزيد وهن في ذلك كله برجحون المشهور ومن ذلك ما ورد في هبر الارنب والثعالب فان الخبر
الجائز اكثرية فيهما اكثر مما ورد فيهما من الروايات مع معارضتها بما هو المشهور المعمول به بين الاصحاب وانت خبير بان مرجع هذا
البناء الى انكار الترجيح بالمضمون وبطلان المرجح الخارجي رأسا لان لازم الترجيح به ملاحظة القوة والضعف عند المعارضة
مع المرجح الداخلي وهو بعد الاقوى ولا ريب في كون مظنون المدلول اقوى من مظنون الصدور واذا الظن بالصدور انما جعل مرجحا لكونه
اقرب بحكم الله فاذا فرضنا الظن الفعلي على خلاف الشهرة ونحوها فاي فائدة في الجمود عليه ومن ظهرات تقديم الصفات على الشهرة في
المقبولة لا يجدي انها اما اولا فلمعارضة تقديم الشهرة في المرفوعة واما ثانيا فلان المراد بالشهرة هو الشهرة في الرواية كما صرح
به مرارا خلافا لوصيل اليقاعم كما في بناء انتصار البعض المجهول لم يجدهم انها الان اساس الترجيح عندهم مبني على قاعدة العمل باقوى
الدليلين كما على الاخبار كالاخبارين على قواعدهم كما بد من الاخذ بمرجحات المضمون كما صرح به في كتبهم الاصولية ولازم ذلك ملاحظة
القوة والضعف عند المعارضة فلا وجه لتقديم الصفات على الشهرة وما شاكلها في افادة الظن بالمدلول فلا بد من التوجيه لما
صدر عنهم احيانا في الغفلة لتخالف نهجه نهجهم وشاهد ما ذكرنا عمل الاصحاب بالمرفوعة وامثالها ويتفرع على ذلك انه لو تعارض القطعي السند
مع ظني السند وكان الظن في جانبه قدم على القطعي لعين ما ذكرنا في ترجيحه على الصفات ولا يذهب عليك انه ليس عملا بالظن
المطلق في الاحكام بل هو ترجيح بعض الظنون الخاصة على بعض فظهرات تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على المرجحات الخارجية
استنادا الى الوجه الثاني ايضا هو كون الكتاب قطعيا ومعارضة الظني له على ما ينبغي **واما الثالث** فان رجع
الى مذهب من لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة نظرا الى الاخبار الآمرة بطرح ما خالف الكتاب او زخرف او ترمكذوب على الخلاف

حضا بها فهو حسن الا ان القوم لا يعولون بمجرد ان كان مبنا على احتمال الترجيح بموافقة الكتاب فقد تقدم ما يدل على اطلاقه فيسلم
وانما المسلم منه ما اذا لم يكن الخبر المخالف اظهر وافوى كما لا يخفى من الكتاب بهذا وان لم يشمل المقام لان مجرد الظن بمدلول الخبر المخالف
لا يجعله اظهر وافوى كما لا يخفى لكنه يجرى مجراه في الترجيح للقاعدة المشار اليها حسبما عرفت مرارا بتحرر **والحاصل**
ان الظن بالمدلول له مقام ترجيح الادلة الظنية بعضها على بعض لا بكاثرة شئ من سائر المرجحات والترجيح التعبدى غير ثابت بعد
القصور في الواردة في بعضها ان طابق القاعدة والا فهى ما قلناه كما مر في غير موضع واما ما ذكره من تقديم الترجيح بالصفات على الشهرة
ومخالفة العامة فقد مر ما فيه في الاول وفي ما افاده الثاني مسلكا عليه بما حاصله ان الحمل على التقية ترجيحا لاحد المتعارضين
على الاخر انما هو بعد احراز صدورهما حقيقة كما لو كانا مقطوعى الصدور واما كما اذا كانا مكاتبين في المرجحات السندية فاذا لم
يكونا على احد الوجهين بان كان موافق العامة اصح سندا مثلا من الاخر فلا يخفى موضوع تعارض الخبرين حتى يحمل الموافق منهما
على التقية ترجيحا لان سند كل منهما بعد ملاحظة الامر باخذه بالمتفق والاجماع مانع عن تصديق الاخر المعارض لمثل هذا المتعارض
الخبر الموثوق على احرازهما ثم اورد سؤالا وجوابا قائلا **فان قلت** ان الاصل في الخبر بعد التصدق فاذا فيدنا بعدم
المقتضى في ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضيه ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر فيما ضعفهما فلا لم يكون هذا المرجح نظير المرجح
بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور **قلت** لا معنى للتعبد بصدورها الى كونها ثم حمل احدهما على التقية الذى هو
معنى الغائه ورفع التعبد انتهى كلامه رفع مقامه وانما اوردناها على طولها للتنبيه على ما فيه من موارد النظر فان لا يتوهم
الناظر انه يخفى علينا ما افاده في المقام حتى نشتبه علينا حقيقة المرام فنقول اما مخالفة العامة لصاحب الوافية في تقديم الصفات
على الشهرة فهو محلها والاستدلال عليه بظاهر المقبولة والمرفوعة الصريحين في ذلك فقد اجبنا عنه بوجوه ثلثة انفا فلا نعيد
واما موافقته في تقديمها على مخالفة العامة فان استند فيه ايضا الى المقبولة المذكورة بان كما يتصور طريقية صاحب الوافية
فالجواب الجواب فان استند فيه الى مقتضى القاعدة كما في الرتبة الرابعة بحث وضوح لان السؤال الذى اورد سندا للجواب
غير صالح لان يعارض المكاتبين اذ لو لم يكن الصدور بين الخبرين حمل على التقية بمعنى يعتد به لكون الغاية لغوا لعدم
قابلية ما بعدها للترتب على ما قبلها من الحكم لوجوب العمل بالخبر حينئذ بمجرد صدوره وهو باطل فكيف يتعقل الحمل على التقية في صورة التكافؤ
وتقديم المرجح بل لا زم ذلك احتمال صدور هذا المرجح بالقطع وعدم جريانه في الظنى وهو مع وضوح فساده كما سبق منا في غضون ما افاده من عدة
احتمال صدوره بالقطع ولعمرى ان تقديم الصفات عليها لمخالفة العامة من حيث القاعدة لا لاجل التعبد بالاخبار كما هو بصدده من
غوامض العلوم التي يقصر عن ادراكها افهام امثال الامرتسرى واترابهما مرتبا اما عدم ثبوت هذا المرجح في الطنيين راسا ولو لم يكن له
معارض من المرجحات او تقديمه على مرجحات السند فقطعا لوضوح ان الخبر الموافق للعامة لا يخلو في الواقع ونفس الامر اما ان يصادر عن الامام
فيدخل تحت قولهم ما لعمت به التقية بين الناس فيسقط عن الحجية واما ان يصادر لا لمعنى التعبد بالكاذب الغير الصادر فكيف يتعقل
العمل به عند التعارض وتوضيح المقام ان موافقة العامة اما ان تكون من المرجحات الخارجية بناء على غلبة الباطل في اخبارهم واحكامهم
او من المرجحات الجهتية الباعثة على حمل الكلام الصادر من الامام على التقية لا اشكال في تقديمها على الصفات بناء على الاول لكنها
هو فقد عرفت بذلك حيث صرح هو ثم بتقديم بانات المرجحات الخارجية معللا ذلك على الصفات وان هذا المرجح ايضا على الوجه المذكور حكمه
حكم المرجحات الخارجية فانحصر تقديم الصفات عليها على الوجه الثاني وهو غير معقول لان مورد هذا المرجح هو الخبر المقطوع لاحتمالا
دليل يرد ومقتضاه عدم العمل بموافق العامة مطلقا كان او ظنيا اذ لا فرق بينهما الا احتمال عدم الصدور في الثاني دون الاول
ويدافعه الفضل فاضربانا احتمال عدم الصدور لو لم يكن منشاء لعدم التعبد فلا يصلح منشاء للتعبد سواء كان راجحا على
الصفات المرجحة او كان سندها كذلك ولم تكن فاحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامة مع نقل الامامية على طرح ما يوافقهم
من الجواب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذى مسكة فضلا عمن هو مثال العصر علما وعملا واذا تنزلنا عن ذلك وجعلنا ما ذكره
في الفوائد الرجحية جملة من جملة مرجوب الحجية لذكر مخالفة العامة بعد الصفات حيث كان فساده عندهم من الواضحات التي يجب
سقوط الخبر عن الاعتبار بها مع استقرار طريقة العلماء فيما عثرنا على خلافه لاحد بيننا سوى مخالفة العامة على موافقتهم من غير ملاحظة
المرجحات السندية وجودا وعدما حتى لو كان الخبر مستفيضا بجاورة على التقية عند المعارض وليت شعرى ان هذا الفضل الواضح
كيف صدر منه مع انه في جودة النظر في ما يقرب من شئ القمر لا يقال الملاك الامر بترجيح خبر الاعدل مثلا فمن اين لنا
ان نقول بعدم عروض من الملاك من القطع بين القطعى والظنى لانا نقول هذا السؤال لا يجال لهذا السؤال لا يمنع الملاك مذكما مضى فيما قبل فتدبر

لاستقلال العقل بذلك بعد احتمال وجوه المصلحة في ضد هذين الاعدل عند المعارضة **قلت** هذا الاحتمال مبني على احتمال الموضوعية والتصويب في حجية الخبر الصادر من المعارضين او الاعدل مثلا وبناءه على الطريقية يرد دون الموضوعية ولو سلم فانما يتم في تخطئة المرام وغير معينا ايضا لان مقتضاه الاقتصار في هذا المرجح على مورده الذي هو القطعي وعلى تقدير التعدي منه كما عرفت فاين مرجح الضعيف على مرجح الجهة ثم لا نعقل مما ذكرنا او لا من التقرير بالمكافئين فائدة تقديم المدعى حجيته اخيرا وانحصارها في كون الخبر كالحجة على التقرير اما شيء معقول او لا فان كان له معنى صحيح فلم لا نقدم خبر الاعدل مثلا على الحجة على التقرير فان اعتذر ان دليل الحجة على التقرير معارض بدليل ترجيح الاعدل فالجواب اولا النزاع فيهما لان المراد بترجيح الاعدل هو التقديم بمجرد فاذا فرضنا ان التقرير بالضد لا ينافي الحمل على التقرير جمعا بينهما وثانيا بعد المساعدة على كون المراد بترجيح الاعدل هو الترجيح في مقام العمل وطرح الخبر المعارض نقول ان دليل الحمل على التقرير مخصص بحمل مورده وغيرها بحمل غير التقرير للملازمة بين القطعي والظني في الحمل عليها عملا وان لم يكن معمولا فكيف به اذا سيق تكاثر المتعارضين فظهر مما ذكرنا التزامان في حمل موافق العامة على التقرير عند المتعارضين القطعيين والظنيين والخاصين فلو كان احد المتعارضين قطعيا موافقا لهم والاخر ظنيا مخالفا لهم وجب العمل بالظني وحمل القطعي على التقرير لورود ما سمعت مقويا بشيوع حمل الناس على التقرير بل ومقتضى عمومه وجوب الحمل عليها ولم يكن له معارض لكنه غير معهود من العلماء فيقتصر على المقدار المتيقن وهو صورة المعارضة بالقسم الثالث بقي الكلام في تعارض مرجح الجهة مع مرجح الدلالة والمرجح الخارجي وتعارض مرجحات الجهة بعضها مع بعض فنقول اما الاول فقد تكلمنا فيه عند بيان قاعدة الجمع وذكرنا ان ترجيح الدلالة مقدم على الترجيح بالجهة ونقلنا خلاف من خالف فيه لكن في المقام الآن منع شديد والتحقيق هو انها ان قطعيان او ظنيان او مختلفان فان كانا قطعيين فلا ترجيح الدلالة فلو تعارض العام والخاص وكان العام موافقا لهم والخاص مخالفا لهم عمل بالخاص كما اختاره صاحب الوافية بزيادة الوكيد واعتبار عضدها اذ لجلس بعد الرابعة فهما موافقا لمذهب العامة لان الدلالة في الترجيح على القول بكونها من المخصصات اغلب واظهر من التقرير فيه الاخبار هذا اذا قطعنا النظر عن الغلبة وشبهها على موجب القاعدة واما بعد ملاحظتها كون موافقة العامة امارة تعبدية على التقرير وجاريا مجرى التقرير العامة حينئذ مفصلا بما سبق فمقتضى القاعدة ان يكون الامر بالعكس فيجب حمل الخاص على التقرير ولو كان قطعي السند والدلالة لان الشك في التقرير حينئذ يطرح الخاص من اصله في مورده والخاص بتقرير كان حاكما على اصالة الجهة في هذا الشبيه حيث كان موجودا مع قطع النظر عن الاخبار الآمرة بالتعدي التقرير لامانع من العمل به حينئذ بخلاف العام لان الاصل في الشبيه العام ان يخصص التقرير بالعمل بما يقتضيه الاصل الشبيهي فان كان الاصل عدم التقرير عمل بالخاص وان كان هو التقرير عمل بالعام فعلى المثال المذكور ينبغي حمل اخبار الصحيح بعد الجلوس بعد الى ابعد على التقرية كما صرح به صاحب الرياض وهذا هو الاصح وعليه عمل غير واحد من الكتب المعتبرة كما لا يخفى على اهل الخبرة **فان قلت** ما ذكرت من القاعدة من تقديم الاصل الجاري في السبب على الاصل الجاري في المسبب كما هو على ما اتفق عليه من انكر هذه القاعدة في بابها **قلت** بناء على معارضة الاصلين دون التحكيم انما هو في الاصول التعبدية الشرعية واما الاصول الجارية في الالفاظ فهي طرق عقلائية امضاها الشارع ولم يبتدع من الاصول الظاهرية التعبدية كاصالة الطهارة مثلا وقد بينا في محله على انه لا بد من اجراء قاعدة التسبيب والعمل بالاصل الجاري في السبب المسمى بالمزيل في السنة المقارنين بل في الاصول اللفظية وما يجري مجريها من الاصول العقلائية طرا الى المواقع ونظام الكلام في محله ولو سلم معارضة الاصل الآتي مع الاصل المعمول في الجهة غير التقرير كما سمعت الدعوى عليه من الزعاق المتهور وعدم المزاح وعدم الاكراه وعدم الكتابة وعدم التعريض وعدم الفضول واشباهها من الاصول الجارية في الالفاظ من غير ان يرجع الى حقيقة او مجاز في غير ذلك الاحكام فهذه الاصول اللفظية لو تعارضت فالمرجع الثاني في عرف كلام متكلم على انكاب احد الامرين اما التخصيص او حمل الخاص على المزاح مثلا لغلبة التخصيص كما مر اغلب واظهر **فان قلت** مقتضى القاعدة التوقف والاجمال لان الترجيح فرع الاصل والاصل في الطرق والاصول المتعارضة التوقف دون الاخذ بالراجح والمقدم الخارج منه العمل بالاقوى والارجح في ادلة الاحكام دون غيرها **قلت** الظاهر انه لا اشكال بل لا خلاف في ان تقديم النص على الظاهر او تقديم الاظهر على الظاهر في الاصول اللفظية المتعارضة بعضها الراجعة الى تعارض الاحوال في كلام او في كلامين كما حققناه اولا في ادلة الاحكام والظاهر ان حكم تعارض بعض الاصول اللفظية مع الاصل في جهات الكلام حكم تعارض الاصول اللفظية بعضها مع بعض فكما ثبت الترجيح ووجوب العمل بالارجح هناك فكذلك هنا وانما الكلام والنفاني وهو تعارض الاصل في الجهة اعني خصوص الحمل على التقرير مع المرجح الخارجي

المفيد للظن كما لو كان احدهما موافقا للعامة والاخر مشهورا مظنون الحكم بوجوه تقديم الراجح الخارجي او ترجيح الحمل على التقية او التوقف وهذه الوجوه بنظرين في كل مقام بعمل الشارع الظن المطلق بمجرد شمول عاريه بعض الظنون الخاصة كالبينة في الموضوعات التي اعتبرها الشارع فيها مطلق الظن مثل العدلين والوقف وغرة شهر رمضان ونحوها وذهب الحسن الشاذ والي ترجيح الظن الخاص المشهور هذا ونحن اخترناه سابقا لكن الظاهر ان التوقف والتساقط هو الاقرب ودعوى ان الظن الخاص بمنزلة العلم ومطلق الظن مشروط بعدمه فكما ان الظن المبين معتبر لتحقق العالم فكذا من جعل الشارع بمنزلة العالم معارضا بالمثل لان الظن الخاص ايضا مشروط بعدم العلم ضرورة على اعتباره وهو العالم والظن المطلق انما جعل الشارع بمنزلة العلم وليس شيء من حكم العلم حتى يكون التنزيل من جانب واحد والحاصل ان الظن المطلق ان كان اعتباره بحكم العقل بدليل الانسداد كان وجود الظن الخاص مانعا عن حجيته بيان دليل العقل لاثبات اعتبار الظن يأتي الخلاف واما اذا كان دليل اعتباره ايضا غير العقل كالاجماع ونحوه مما حكم الظن الخاص فاذا عارض ظن خاص كان كالمتعارضين خاصتين كالبينتين المتعارضتين فيتساقطان او التوقف فنديره جيدا لان الشارع جعل مطلق الظن بمجرد واجب العمل به الترجيح وجعل ايضا خصوص موافقة العامة دليلا على التقية وسببا لترجيح المخالف حتى اذا علمنا ان الظن في طرف الموافق كان من قبيل تعارض الظن المطلق والخاص المعتبرين بحكم الشارع كالوظن المتصل بشيء من الركعات وقامت البينة على خلافه وفيه الوجوه فافهم واغتنم واما الثالث وهو تعارض الاصول الجهتية بعضها مع بعض فالظاهر فيه التوقف والاجمال عما الا اذا دار الامر بين الحمل على التقية وبين الحمل على محامل اخر غيرها في خصوص ادلة الاحكام اما الاول فللاصل وعدم الفرق مع احتمال الحاقها بالاصول اللفظية ووجوب الاخذ بالاربع دون الاقوى حسبما اشرنا اليه انفا والاولى في الترجيحات ان الاصول الجهتية لما كانت لاجل افادة الامر ببعضها على بعض في الغلبة والترجحات فلا بد من الاجمال واما الثاني فلان التقية في الاخبار اغلب القياس الى غيرها من وجوه صدور الكلام لغير افادة الاحكام ديانتها فنحن نحمل عليها علاجا عادة الترجيح بحادثة الاحكام **المقام الخامس** في حكم المرجحات الخلافية وهي امور **منها** القياس وقد نقل الخلاف في حكمه عن بعض الاصول بكونه مرجحا ثم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان الخبر في احد الخبرين قد لا يمكن العمل بهما كما طرحهما فنحن نعمل بما يطابق القياس ثم قال واذا كان التقديم عند التعارض قد لا بد من العمل باحدهما من ترجيح او القياس يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن فنحن نعمل بما طابقه ثم قال لا يخفى ان القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بموجبه لان ليس بدليل لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين وهذا لا فائدة تذكره وانما الفعل بالخبر الراجح فهو دليل راجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس ثم قال وفيه نظر ظاهر صاحب المعالم قبل هذا القول اذا حصل الظن من مضمون الخبر الموافق لحجته قال في سياق ترجيح بهذا الاشكال ثم ذكر وجوه الاشكال في المقام الكلام في المقضي والابرام الى ان قال فالاحوط الاخذ بالخبر الموافق اذا كان سليما عن المعارض قال ولو كان لمعارضه مرجح من الترجيحات فان كان اقوى من القياس فلا اشكال وكذا لو كان مساويا فتأمل واما اذا كان القياس اقوى ففيه اشكال عظيم فتأمل انتهى وكأنا على ان ننقل كلامه مهذبا بالاندراج ما عثرت به المقام اولا وبالله التوفيق لتحقيق المرام ثم نتعقبه بما سنح لنا من الاوهام قال زيد في علو مقامه الترجيح بهذا الاشكال من الاصل وهو وكثير من الاخبار الواردة في المنع من العمل بالقياس فان الترجيح بهذا وعموم الاخبار الدالة على الخبر وان القياس لو كان شرعيا لاشتهر بل وتواتر لتوفر الدواعي عليه وظهور انفاق اصحابنا على عدم كونه مرجحا اذ لم يجد احد اصرح بانه مرجح في مقام ذكر الترجيحات فكل مرجح يذكر على اخر وان ذلك لو كان مرجحا لكان معروفا بين اصحابنا وضبطها كما لا يخفى وذلك فلم يكن من مذاهب الحكم عن القياس كما لا يخفى من اصالة الترجيحية الظن خصوصا في مقام الترجيح ونحوي ما دل على اعتبار كثير من المرجحات الغير المنصوصة وغلبة مرجحات ظنية لم يرد بها نص يتحقق بها محل الشك وهو محل البحث كما يعارضها ذكر ظني وعموم الاخبار الناهية عن العمل بالقياس لا كان دعوى انصرافها الى المنع عن التمسك به على حكم شرعي ولو سلم شمول بعضها المحل البحث فوقف على اسنده ولو سلم ضابطة افادة الظن بان هذا الظن كما يكون حجة في هذا المقام وفي صلاحيته لمعارضة اصالة الترجيحية الظن اشكال فتأمل وكذا الاصل لمعارضة ذلك عموم الاخبار الدالة على الخبر المنع من الترجيح سلمنا ولكن لا نعلم باعتبار اسنده ولو سلم اعتبار سند بعضها ففي صلاحيته لمعارضة اصالة الترجيحية الظن اشكال ومع ذلك فبعضها معارض مع بعض فيبقى الرجوع هنا الى المرجح اللفظي ولا يمكن التمسك بها هنا كما لا يخفى واما دعوى ظهور انفاق الاصحاب على المنع من الترجيح فمحل الاشكال اذ ليس بناء معظمهم على ضبط جميع المرجحات كما الاشارة اليها ولو سلم ذلك فغايته الظن وفي صلاحيته لمعارضة الاصل المذكور اشكال ثم قال وكيف كان فالاحوط الى اخر ما نقلنا ما نقله **قلت** دعوى انصراف ادلة القياس الى التمسك به دون الترجيح

بالبينة وكما يجيء اذا الترجيح ايضا عمل بها اعترف بمرتبة اللهم الا ان يلاحظ مساق الاخبار الناهية فانها سيقت ردا على من جعل من الادلة الشرعية كما هو صريح المروي عن النبي والموضوع فيتضح البهر ولا يتم المقام وفيها وان سيقت معارضة من ذكر الا ان فيها ما يمنع من التعليل بان دين الله لا يصاب بالعقول وان اول من قاس ابليس وانه يجوز ان الدين ان لا يعمل عليه يحتج شق من الدين فلا مناص عن الاعتراف بالعموم كما ان منع عموم اخبار التخيير الناهي في المرجح في المقام ايضا مما لا شاهد له ولكن بعد تسليم العموم من هنا كلام يأتي انشاء الله تعالى

فائدة

مقبول فقد عرفت ان القياس داخل في المرجحات المنصوصة وعرفت ايضا الدليل على اعتبارها مضافا الى ظهور الاجماع ونحاذي المنصوص الواردة في المرجحات بدليل الانسداد الجاري في خصوص المقام بمرجحية كل مرجح لانها مظنونة بملاحظة كلمات الاصحاب والاخبار الواردة في بعض المرجحات ولو لم تكن معلومة فالكلام في مرجحية القياس تارة يقع في معارضة ذلك الدليل العقلي بعد تسليم مفاده تارة واخرى في معارضة الادلة التي اقيمت على حجيتها من عموم معاقد الاجماعات ونحاذي الاخبار **اما الاول** فلا اشكال في سلامة الدليل العقلي عن معارضة ادلة حرمة العمل بالقياس وان قلنا بالعكس في دليل الانسداد الجاري في الاحكام لان المقامين مختلفان اما من حيث ان متعلق الظن هناك الحكم الشرعي من الوجوب او الحرمة فلا عرفت في دعوى تقديم حكم العقل على ما دل على حرمة العمل بالقياس نظرا الى عدم جواز التخصيص في الدليل العقلي فتعين دفع اليد عن عموم نواهي القياس في حال الانسداد ولو لم نذعن بتعين الوجوه المذكورة في وجه اخراجه عن تحت الدليل دائما متعلقة هنا فهي مرجحة كل مرتبة بناء على كونها مظنونة وكما خفاء في ان الشك في حجية بعض المزايا انما الاختلاف العلماء او لقيام بعض الامارات على عدمها ولو لم يكن حجة معتبرة فضلا عن المعتبر كاصالة العموم في النواهي مثلا تخرج لدى الكلية المذكورة لانها عام قابل للتخصيص وليس مثل حجية الظن الشاخص بالعمل حتى لا يقبل دبيبا غاية ما في البين ان تصوري ما هنا انه حصل الظن من كلمات الاصحاب وعمرها ان كل مرتبة مرجحة فاذا كان بعض المزايا مختلفا فيه او قام ظن على عدم كونه مرجحا خرج عن موضوع مظنون المرجحية فلا يدخل تحت دليل الانسداد المذكور نعم لو اقتضى القياس مرجحية بعض الامارات ودفع المعارض بين ذلك الدليل العقلي وبين ما دل على عدم جواز العمل بالقياس فيكون الحال هنا مثل حجية الظن في الاحكام فلا بد من تخصيص اخراجه باحد الوجوه المذكورة هناك لكن الامر في المقام ليس كذلك كما عرفت ومن ذلك يظهر فساد قوله اخيرا بعد تسليم ظهور اتفاق الاصحاب على عدم المرجحية وفي صلاحيته لمعارضة الامر المذكور ويعني اصالة المرجحية الظن محل اشكال لعدم وجدان عدم القائل بان ادلة الظن الظن بالاحكام كما هو مذهبه فلا يبقى ان حجية الظن المطلق هو فوقه على فقدان الظن الخاص في المسئلة واخبار التخيير هنا يقتضي عدم المرجحية الا ان يمنع كونها من الظنون الخاصة سندا ودلالة ومن ظهر له ما سابقا فيما يعارض اخبار التخيير لاصالة المرجحية الظن اشكال وان اراد بالظن في هذه المسئلة اي المرجحية فمع وجود نواهي القياس كيف يحصل الظن بمرجحية القياس حتى يدخل تحت التخيير **واما الثاني** فبعد تسليم عموم النواهي وعدم انصرافها الى مقام الانسداد لا يقع التعارض بينها وبين معاقد الاجماعات واطلاق الاخبار المستفادة منها مجيء كل مرجح والنسبة بينها عموم من وجه فيجب الرجوع فيه الى ما يقتضيه الاصل كما لو علم بطلاق التخيير اذا لم يعارضه مرجح اخر واما مع المعارضة فقد يقال انه يجب الاخذ بالمعارض اذا المفروض عدم كون القياس مرجحا فيبقى المعارض سليما وهذا ما صرح به في المفاتيح في كلامه المحكي اذا كان المعارض مساويا للقياس في افادة الظن وقد يقال ان عدم مرجحية القياس انما نشأ من تعارض نواهي القياس بدليل مرجحية كل مرتبة فعدم مرجحية كل مرتبة منشأه احتمال الدليلين المتعارضين في الاصل دون الدليل على الاصل فكما ان مرجحية القياس مشكوكة والاصل عدمها فكذلك مرجحية المرتبة التي تعارضها الدليلان الواضح بينهما اذ لو كان القياس ايضا من المرجحات لوجب الرجوع الى التخيير لتعارضهما ودنا ظلها وكيف يجتمع الشك في مرجحية القياس مع عدم الشك في مرجحية المعارض والمفروض ان نسبتهما الى دليل مرجحية المرجحات نسبة واحدة والحكم بدخولهما معا تحته غير ممكن واخراج القياس خاصة دون الاخر لا دليل عليه بعد اجمال دليل القياس فاي سبب يحكم بدخول المعارض خاصة تحت دليل المرجحية مع وجود اطلاقات التخيير لا يقال دليل مرجحية المرجحات انما صار مجملا في حق القياس خاصة واما ما عداه فظاهر لمقتضى العمل بالمعارض موجود وهو عموم دليل مرجحية كل مرجح والمانع وهو دليل حرمة العمل بالقياس غير معلوم الاجمال فيجب العمل بالمعارض لانا نقول كان المقتضي موجودا ما لم يعارض المعارض لكنك موجود للقياس ايضا ضرورة كونه من افراد المرجحات وقد ذكرنا غير مرة ان العام لا يتناول فرد بر المتعارضين في المتسالك بعموم دليل المرجحية ساقط في المقام الا بعد قيام الدليل على كون القياس من غير عموم دليله فاذا فرض عدم الدليل الاجمال نواهي القياس امتنع التمسك بعموم دليل المرجحية في الجانبين لاصالة التوقف الشاخص عند تعارض الادلة والاصلين وفرق بين استناد عدم مرجحية القياس الى الدليل وبين استناده الى الاصل بعد اجمال

بدليل اعتبار المرجحات ودليل حرمة العمل بالقياس فان مقتضى الاول حضور خصومه ودليل الاعتبار المرجح المعارض بناء على حجية العموم المتضمنة للباقي ومقتضى الثاني عدم حضور المعارض ولا يمكن حجية القياس ولاجل ما ذكرنا امر بالتامل بعد اختيار الوجه الثاني وعلى احتمال بعيد هو الحق المتبع حتى في صورة المعارضة مطلقا هو عمومات النهي لان الاحوط هو العمل بالمعارض الا اذا كان القياس اقوى فالاحوط هو العمل به من باب الاحتياط دون التعبد ومثله ما لو لم يكن القياس معارضا فالاحوط فيه مطلقا هو الاخذ بالاحتياط في المسئلة الفرعية واقعة العالم **ومنها** اعتضاد الدليل بدليل اخر وفيه خلاف والمعظم على الترجيح به واستدل في المعالم ارسال الكليني وعمل الطائفة المامول الاستدلال عليه بوجوه سبعة اكثرها ناظرة الى الحاق الاعتضاد بالقوة الحاصلة للدليل من المرجحات الداخلية وهذا يدل على ان القدر المجمع عليه من المرجح ما كان داخليا دون الخارجي وفيه بل يدل عليه ان ارادة مجرد ذلك من الادلة ارجاع الاعتضاد الى القوة الداخلية للبعيد جدا عن مساق ادلة الحاق واستدل الخصم بعد التنزل بالشهادة والفتوى والقياس بحيث انكار كالاصول لا يعارض عند العاملين بخبر واحد ولو تعدد مع كونه معتضدا عندهم من الادلة فيكشف عن عدم اعتبار كثرة الدليل وتعدده المتعارف الكافي في الحجية موجود فيها الزيادة لغو ملغى **قلت** الحق ان الادلة المتعددة اذا اتفقت في الكشف عن الواقع وان تفاوتت القوة بحسبها الترجيح بهذه القاعدة المجمع عليها كما مر مرارا والا فجزء الدليل لا يعد دليلا في المقام شبه الاتحاد العدد الخارج عن محل الاصل واطلاق الخبر هو ذلك وجملة ما استدل به على الترجيح بالتعدد من تلك الوجوه لو تم لا تضمن الترجيح به مطلقا لكنها كلها او جلها بمنزلة على بعض اعتبارات واستحسانات لا تساعدها قواعدنا ومن اراد الاطلاع عليها فليراجع ونظم القوة بين الوجهين في مواضع تجعلها عدا الاعتضاد في التعويل في الواقع ومن ذلك مواضع احد الدليلين الاصل فعلى ما اخترنا لا ترجيح لان الاصل غير ناظر الى الواقع فلا تفيد ظنا ولا تفويت وعلى المشهور يرجح لان الاصل معتضد عندهم من الادلة ودعوى ان الدليل فاقد لوصف الاعتضاد بالدليل على مصطلحهم بحاجة الى قرينة لا تخفى على الماموس بكلامهم **ومنها** موافقة المعتضد وجانب المعتضد بناء على كونه قاعدة مستقلة فانها لا يجدي ايضا في مقام الترجيح ان بنينا على كونه مرجحا في ترجيح احد المدلولين نعم ذانها **ومنها** موافقة العامة والقواعد العامة فانها لا شبهة من الظن والقوة بمقتضى ورود المخصص ولو كان معارضا بمثله كما شرحناه في الترجيح بالكتاب ايضا ومن المرجحات موافقة الاصل ومخالفته بقيد الاول **الاول** تقديم مخالف الاصل والظاهر ان عليه الاكثر **والثاني** عكسهم بتقديم موافقه نقل عن الشيخ فدك وجماعة والاسناد اليهما فدك في محكي الفوائد الحائرية واختاره صاحب المعالم **والثالث** عدم الترجيح والبناء على التخيير كما عن المعارج حيث كان مبناه التسقط واختاره في المعالم **والرابع** التوقف وعزي الى الثالث مع احتمال المغايرة بالرجوع الى الاصل مرجحا او مرادهم بالاصل هو الاصل العقلي كاصل البراءة واصل العدم والعزي احتمال الاولين والذي يشهد لما ذكرنا الفريقين ان محل النزاع بينهم في غير ما نحن بصدده في هذا الباب من بيان مرجحات احد الظنين من اخبار الاحاد على الاخر وهو ان يعلم بكون احدهما ناسخا والاخر منسوخا واشتباه المقدم بالمتاخر مختص بالاخبار التي يطرق اليها النسخ وكما سيأتي بالمقام كما لا يخفى فيتفق الاعراض عن ادلة القولين والنظر في بيان ما هو المقصود ثم تتبعهما بتقديم القاعدة عند اشتباه الناسخ والمنسوخ ومما ذكرنا يندفع ما ربما يورد او يرد في المقام على القوم من تباينهم في الاصول على ترجيح مخالف الاصل وفي المعتضد على ترجيح موافقه كما لا يخفى فلا يحتاج الى الاعتذار والتوجيه لهم بان علمهم في المعتضد مبني على اعتبار الاصل من باب الظن بل لا يصح لقاعدة الحاجز فلما عرفت من ان محل النزاع في الاصول هو القطعيان المعلوم كون احدهما ناسخا دون الظنين اللذين يرجحون الموافق منهما للاصل واما على القصر فلما ستقف وكيف كان فالاظهر ما نقلناه عن المحقق وصاحب المعالم من التخيير في الاصل المشار بين كما هو الاصل ولا بد اعتبار الترجيح برجح احدهما والترجيح لا يجعل الاصل سواء كان من الاصول العقلية بان كان معناه حكما ظاهريا كاصل الظهارة واصل الحجر واصالة البراءة بمعنى قبح العقاب بلا بيان او بمعنى ما هو مجهول الحكم المستفاد من اخبار الحل والاباحة المشتبه او الاحتمال دبر الناظرة الكاشفة عن الواقع كالعمومات والقواعد العامة الكلية الواقعة في ابواب الشرع مثل قاعدة لا ضرر وقاعدة حلية الاشياء واطلاقها وغيرها من العمومات الكلية او الجزئية مثل اكرم العلماء لو فرض في بعض افراده خبران ويجري هذا الجري الاصول العقلية بناء على افادتها الظن كاصل العدم واصل البراءة ولا الظنين لو قلنا باعتبارها للظن فان شيئا من ذلك لا يصلح للترجيح والخروج من عمومات التخيير وكما تقضي القاعدة لو بنينا في المتعارضين على التوقف والرجوع الى الاصل مرجحا وقد عرفت ما في ذلك صاحب المعالم حيث بنى في الاول على ترجيح موافق الاصل بعد الاشكال وفي الثاني بغير فاعلم من دون اشكال منا على الترجيح في الاولين الحكم الظاهري

الذى يفيده الاصل والحكم الواقعى الذى يدل عليه الخبران المتعارضان لا يخفى بينهما فكيف يحصل التعاضد والتقوى بهما
او التعاند وهذا مثلها لو يتعارض الخبران فى وجوب اكرام زيد ودل ايضا خبر فى وجوب اكرام عمرو فهل يدعى عاقل انعقاد
الخبر الدال على اكرام زيد وعمرو جميعا نظرا على معارضه بسبب الخبر الوارد فى وجوب اكرام عمرو واستدل صاحب المعالم رحمه على ذلك
فى هذه الصورة بوجوه احدها انه لو قدمنا الناقل فقد اردنا بكثا التخصيص احدهما فى عموم دليل حجية المفرد الثانى فى عموم
الاصل وان كان الاول تخصيصا راجحا بانها ان الخبرين ينافيان بالتعارض ينفى الاصل سليما عن المعارض وثانيها ان الاصل
بعيد كما ظاهرا ينفى الخبر الذى اوفق الظن بالحكم الواقعى لتطابقهما وتوافقهما وحينئذ ان هذه الوجوه لا تنهض بالمنع على فرض
صحتها مع وجود ادلة التخيير بين المتكافئين كما لا يخفى التفت الى جواب فقالت ان اكثر هذه الادلة ضعيف السند التسجح منها
لا يشمل الطائفة المحل البحث ولو سلم وضع التعارض بينه وبين دليل الاصل والنسبة بينهما عموم من وجه والترجيح لادلة الاصل
بكثرتها والاعتماد عليها فى كثير من الموارد وشذوذ القول بالتخيير هنا كما لا يخفى مع كونه لوطا فانه لا ينافى القول بالتخيير انتهى مضمنا
وانت بعد الاحاطة بما ذكرنا تعرف ما فى كلامه من الابحاث والمناقشات خصوصا ما ذكره اخيرا من المعارضة بين الدليلين و
ترجيح ادلة الاصول لانا نبينا على عدم التخيير اذا كان احد الخبرين موافقا للاصل وكذا بما ورد بالامر بين الوجوب والحرمة كما قدمنا
وبانى الكلام فيما يخص مورده فى المعاملات وهو داخل فى الاجماع المركب اذ كل من قال بالتخيير فى تعارض الخبرين قال به فى العبادات
والمعاملات معا وفى العبادات دون المعاملات وبالعكس فلا قائل بينهما قائلين بالتخيير وقد يجاب بان مورد الاصل هاهنا
فقد الدليل الاجتهادى وعطائه الدليل فلا مورد للاصول الا بعد فرض تساقط المتعارضين كما هو المفروض فى
التخيير دون التساقط على تقدير التكافؤ وفيه ما فيه وقد يجاب بان ما دل على التخيير حاكم على الاصل بان موردا جواز العمل
بالخبر المخالف له فكما ان ما دل على وجوب العمل بالخبر الغير المعارض يحكم عليه فكذلك ما دل على جواز العمل به مع المعارض من غير ترجيح
وهذا احسن لو كان مفاد اخبار التخيير هو جعل الحكم الظاهرى فى المسئلة الاصولية اعنى حجية الخبر واما لو كان مفادها جعلها
فى المسئلة الفرعية التى تعارض فيها الخبران كما عرفت مفصلا فى شبهات البحث عن التخيير المحكوم بينهما كما لا يخفى بل معنا جعل
الحكم الظاهرى هو خلاف ما يقتضيه الاصل مثل الحكم بطهارة البلل المشتبه مورد استصحاب الطهارة فلا بد من ملاحظة النسبة
فان كانت بالعموم والخصوص كما فى البلل المشتبه بقيتين يخصص دليل الاصل والا فلا وقد يجاب بعد المناقشة وتسليم التعارض
وتمام الحكومة بان الترجيح لاخبار التخيير من وجوه **احدها** انه اقل افرادا من عمومات الاصول فيكون اقوى كما قدمنا مرجح
به غير واحد **وثانيها** ان التخصيص فى اخبار التخيير يوجب اخراج اكثر افرادها بخلاف التخصيص فى ادلة الاصول وهذا ان
رجع الى ما ذكرنا اولا من الدليل على ترجيح اخبار التخيير والا فهو بحث لا ثمرة له بعد ترجيح المشهور فليس كذلك كما لا يخفى
وان اريد به ما قدمنا نقله عن بعض من ان قلة افراد احد الدليلين نظرا ان قلة افراد غير واحد **وثالثها** ان بعض اخبار التخيير وارد فى محل الفرض كما
عبد الله بن محمد الواردة فى فعل وكعمل الخير فى المحل ومكاتبة الحميرى المروية فى الاحتجاج فى التكبير عند الانتقال من حال الى
حال من احوال الصلوة وهو حسن الا ان اهل السداد قد فى اسانيد الاخبار كما يرضون بالمكاتبة فى المسئلة الاصولية وكيف
كان فلا اشكال فى التخيير فى هذه الصورة ولا بأس بنا بهم على الترجيح بالاصل فى الجملة لان الظاهر انقطاعه من ذلك بالقسم
الثانى لا فى مثل ادلة الطهارة التى ترجع الى الحكم الظاهرى التعبدى كما لا بأس بنا بهم اشتهاره على التخيير ايضا بالترجيح مخالفا للاصل
الذى هو المشهور ايضا ترجيح موافقه ما ذكرنا فلما ذكرنا من ان محل البحث عندهم غير المقام الذى نحن فيه واما ثانيا فلان
الوجوه المذكورة لترجيح اخبار التخيير ارجعنا الى الترجيح بالدلالة الذى يرجع الى قاعدة الجمع وقد عرفت غير مرة ان الشهرة
لا تصلح موهنا ولا معارضا لقوة الدلالة وانما الاشكال فى الصورة الثانية اعنى ما لو كان الاصل من الاصول اللفظية والقواعد
العامة الاجتهادية بتقريب ما عرفته آنفا فان هذه الصورة هى التى ينبغى الاشكال فيها لا الصورة الاولى التى لا اشكال فى التخيير
فيها والاظهر فى هذه الصورة ايضا التخيير كما نقدم فى الترجيح بموافقة الكتاب اذا كان الخبر المخالف لخصوص واشرنا الى ما فيه وحاصل
ما ذكرنا ان بناء الترجيح ان كان على الظن كما هو صريح مذهبهم فلا يحصل الظن من العمومات اذا كان لها مخصص او امكان لها
معارض امكانا ضروريا فوق حصول الظن من العام على عدم المخصص كيف وقد حصول من كل اصل لفظى على عدم القرينة فلو تمسكنا فى
وجودها فالشك كاف فى عدم حصول الظن من العام والا لزم اختلاف حال العلة والمعلول فى الظن وهو مستحيل بالبداهة وان
كيف يحصل الظن بالنهار مع الشك فى طلوع الشمس وما يقال من ان اعتبار اصالة العموم وغيرها من الظواهر غير منوط بالظن

لا يجيء في المقام المطلوب فيه صفة الظن وانما يجيء في المقام العمل بها ونحن نقول بموجبه اذ لو علمنا والقاعدة تقضي علمنا بالتوقف وعلمنا بالعام مرجحا الآن قاعدة التخيير مع التكافؤ في المرجحات المفروضة في المقام على من حيث صفة الظن نعم من ذلك يعلم الحاصل ان الخاص المبيح للمعارض من حيث القاعدة لا يمنع من العمل بالعام بناء على كون الظواهر من الظنون النوعية مع قطع النظر عن اخبار التخيير بكون العام مرجحا لا مرجحا واما بعدها فلا مانع منه اذ المانع منحصر في المرجح وهو بمنحصر فيما يفيد الظن الفعلي المفقود في المقام بالضرورة في صورة التكافؤ نعم لو جعلنا مفاد الدليل مرجحا من حيث التعبد لا من حيث الاعتماد والتوقف على حصول القوة في الظن الضعيف لم يثبت قاعدة التخيير الا انك قد عرفت ما في ذلك في المقدمة الثانية والمنع ثم ان حكم معارض الخبرين في الاباحة والحظر مبني على ما هو المختار في مسئلة الاصل في الاشياء قبل ورود الشرع فان قلنا بانه الاباحة فقد يتخيل الحاظر بمعارض المفرد والناقل وجهان من ان المبيح اجمع ومن كون الاحتياط مرجحا في بعض الاخبار مضافا الى عمومات ان الامر للاحتياط في الشبهة ولعله لذا حصل التعارض بين هذه المسئلة وبين مسئلة تعارض المفرد والناقل اي مخالف الاصل وموافقه تولا وفاقا ولعل التعارض المذكور ناش من اختلافهم في الصغرى اي في كون الاصل الاباحة او الحظر وكيف كان فالاظهر ما عليه الاكثر من الالحاق واما ما ورد الترجيح بالاحتياط في بعض الاخبار او امر الاحتياط في شبه الحكم فلا مانع منه العمل بها في المقام ولو من باب الاحتياط العقلي فيكون الاحتياط مرجحا بعد المرجحات اذ الظاهر انها في الاصوليين على تقديم سائر المرجحات على فرض عدمها امكن الترجيح بها ولا يصغى لدعوى انعقاد الاجماع على عدمه حتى مع عدم المعارض للاحتياط العقلي المذكور بعد المناقشة على هذه الدعوى **ومنها** ترجيح دليل الحرمة على دليل الوجوب قال العلامة في محكي النهاية وشرح المختصر والاحكام من غير نقل خلاف وهو المتوجه مع القطع عن اخبار التخيير والا فلا كما مر في محله نظائره من المرجحات التي لا يكشف عن الواقع ووجه كونه صوابا ما تقرر في المعقول وتلقاه العلماء بالقبول اثر مفسدة دار الامر بين جلب المنفعة ودفع المفسدة كان الواجب هو دفع المفسدة لكن قد مر ما لا يخفى لان الامر دائر بين المصلحتين او بين المفسدتين بناء على ان مدار الاحكام على المصالح والمفاسد ضرورة ثبوت المفسدة في ترك الواجب كفعل الحرام كثبوت المصلحة في ترك الحرام كفعل الواجب فالمقام من تعارض جهتي الفعل والترك واما بناء على مذهب الاشعري فالامر دائر بين مفسدة المؤاخذة على الفعل او الترك وهل يعد هذا من تعارض المفسدتين او لا فيه اشكال ينبغي التأمل فيه واما سائر ما ذكروه في المقام من تقديم جانب الحرمة فلا يلتفت اليها لضعفها ونسبتها **بقي البحث** في امور الاول ان قاعدة الترجيح هل يعمل بها في غير الاخبار من الظنون الخاصة ام لا والمصرح به في كلمات غير واحد من الاصوليين هو الاول

ان هذه القاعدة في جميع موارد الاجتهاد بل ربما الحق بالاحكام الموضوعات مطلقا وبنى كان بناء على الاجتهاد بل استظهر بعض عدم الخلاف في خصوص الاحكام معللا بما استدل عليه بعموم التعليل المستفاد من قوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه

وفي الكل نظر والله العالم **قد تم** كتابة هذا الكتاب المستطاب الفاضل الماهر الراجح بعون الله **أبو القاسم** بن المرحوم المغفور الآخوند الملا رضا الكرمي الشهرزوري غفر الله له ولوالديه في يوم الاربعاء ثامن شهر جمادي الثانية من شهور سنة ثلث عشر وثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجرها الف الف سلام وتحية

محتويات كتاب بـــــــدائع الافكـــار
للعـــــــــلامه الميرزا حبيـــب اللـــــــــــــه

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

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

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الموضوع	الصفحه
الكلام فى العلائم العلميه لمعرفه الحقيقه والمجاز	٧١
١ــ التبادر	٧١
الكلام فى تحديد المجاز المشهور ونقل الاقوال فيــــه	٧٣
٢ــ صحه النفى وعـــدمها	٧٨
توضيـــح	٨٣
٣ــ الاطراد وعـــدمه	٨٤
توضيـح المقال	٨٥
٤ــ اختلاف الجمع	٨٧
٥ــ التزام التقييـد	٨٧
٦ــ صحه التقسيم	٨٨
٧ــ الاستقـراء	٨٨
٨ــ حسن الاستفهـام	٨٨
الكلام فى علائم الحقيقه والمجاز عند الشك	٨٩
الكلام فى الاصول اللفظيه	٨٩
١ــ اصاله الحقيقـه	٨٩
بناء العقلاء	٩٠
٢ــ اصاله عـدم القرينـه	٩١
٣ــ المجازات المحفوفه بالقرائن	٩٣
الكلام فى تعارض الاصول اللفظيه وتعارض الاحـــوال	٩٤
الكلام فى دوران الامر بين الاشتراك والنقل	٩٧
الكلام فى دوران الامر بين الاشتراك والتخصيص	٩٨
الكلام فى دوران الامر بين الاشتراك والمجاز	١٠٠
الكلام فى دوران الامر بين الاشتراك والاضمار	١٠٠
الكلام فى دوران الامر بين النقل والتخصيص	١٠١
الكلام فى دوران الامر بين النقل والمجاز	١٠١

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

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الموضوع	الصفحه
الكلام فى اد له مذهب الاعمى	١٤٧
الكلام فى دليل المفصلين	١٥٤
الكلام فى تميز الاجزاء عن الشرائط	١٥٥
الكلام فى ان النزاع هل يجزى فى الفاظ المعـــاملات ام لا	١٥٧
الكلام فى انقسام الحكم الشرعى الى الواقعى والظاهرى	١٥٩
الكلام فى الشك فى الجزء والشرط	١٦٠
الكلام فى استعمال المشترك فى اكثر من معنى	١٦١
الكلام فى ان الاستعمال فى اكثر من معنى حقيقه ام مجاز	١٦٥
الكلام فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجـــازى	١٦٨
الكلام فى موضوع المشتق واحـــكامه	١٧٢
الكلام فى انه يشترط فى صدق المشتق بقاء المبدأ ام لا	١٧٤
الكلام فى حجيه القائلين بالاشتراط	١٨٠
الكلام فى حجيه القائلين بعدم الاشتراط	١٨١
الكلام فى ان الالفاظ موضوعه للمعانى الخارجيه او للصـــور الذهنيه	١٨٣
الكلام فى بيان الدليل على المذهب المختار	١٨٤
الكلام فى حجيه القول بوضع الالفاظ للصور الذهنيه	١٨٥
الكلام فى حجيه القول بوضع الالفاظ للامور الخارجيه	١٨٥
الكلام فى حجيه القول بالتفصيل بين الجزئى والكلى	١٨٦
الكلام فى ان الاراده غير داخله فى الموضوع له	١٨٧
الكلام فى الدلالات الثلاث (المطابقيه والتضمن والالـــتزام)	١٨٨
الكلام فى بيان منشأ دلاله الالـــتزام	١٩٢
الكلام فى ان الاحكام الشرعيه منحصره بالتكليفيه او منقسمه اليها والى الوضعيه	١٩٤
الكلام فى بيان الحجه على المذهب	١٩٥
المخـــــتار	١٩٥
المقصد الاول من المقاصد الخمسه	١٩٨
الكـــلام فى الاوامـــر	١٩٨
الكلام فى اعجب شئ فى المقام مانقل عـن الاعـــــلام	١٩٩
الكـلام فى بيان حد ماده الامـــر	٢٠١
الكلام فى ان ماده (الامر) داله على الوجـــوب ام لا	٢٠٤
الكلام فى ان الطلب هل هو عين الاراده اوغـــــيرهـا	٢٠٦
الكلام فى انه هل للامر صيغه تخصه اولا	٢١١
الكلام فى ذكر المعانى المستعمله فيها صيغـه افعـــل	٢١٢
الكلام فى الفرق بين الامر الارشادى والمولـــــوى	٢١٢
الكلام فى ان النزاع فى صيغه افعل خاصه او فى الصيغه ومابمعناها	٢١٦
الكلام فى ان النزاع هل هو فى الصيغه الصادره من العالى او مطلقـــــا	٢١٧
الكلام فى الفرق بين الامر والالتماس والـــــدعاء	٢١٧
الكلام فى بيان الادله على المذهب المختـــــار ومنهـــــا	٢١٨
١ــ التبادر	٢١٨
٢ــ الاجماع العملى	٢٢٠
٣ــ الاستعمال فى الوجوب فى قوله تعالى ويل للمكذبين	٢٢٠
٤ــ آيه التحـــــذير	٢٢١
٥ــ قوله تعالى (مامنعك الا تسجد اذ امرتك)	٢٢٨

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

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

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

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

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

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

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

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

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الموضوع	الصفحه
الكلام فى ان معنى التخيير الاخذ والعمل او التخيير فـــــى الحـــكم	۴۲۷
الكلام فى ان محل التخيير هل هو البناء على العمل او نفس العمل	۴۲۷
المقصد الثالث فى الترجيح وبيان تعريفه	۴۲۸
الكلام فى تأسيس الاصل فى العمل المرجـح	۴۲۸
الكلام فى اثبات وجوب العمل بذى المزيه والرجحـان فـــــى الجمـــله	۴۳۰
الكلام فى بيان انواع المرجحات واقسامها	۴۳۶
الكلام فى بيان المرجحـــات السنديه	۴۳۷
الكلام فى بيان المـرجحـات المتنّيه	۴۳۷
الكلام فى بيان المرجحـــات الخـارجيه	۴۴۰
(۱) مخالفه العامه وتفصيل القول فيـه	۴۴۲
(۲) موافقه الكتاب وتفصيل القول فيـه	۴۴۷
(۳) الشهره وتفصيل القول فيـــه	۴۵۰
الكلام فى اثبات اعتبار جميع المرجحات المذكوره	۴۵۱
الكلام فى ترتيب المرجحات وتقديم بعضها على بعـــــض	۴۵۵
الكلام فى بيان حكم المرجحات الخـــــلافيه	۴۵۹
انتهـــــــــى	

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

زنگغراف الکرمانی

ایران - قم

شارع انقلاب

تیراژ ۲۰۰۰

چاپ مهدیه قم

گرافیک کرمانی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
۱۳۱ ۰۱۰۲۸۸۹