

حاشية الكفاية

من مصنفات
العلامة المحقق الملقب

المفتي الكبير

آية الله العظمى السيد محمد حسين الطباطبائي

أعلى الله مقامه الشرف

جمعداری اموال مرکز

المجلد الأول من كتاب

حاشية الكافي

کتابخانه
مركز تحقيقات کامپيوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۱۹۵۸۹

من مصنفات العلامة المحقق الميرزا

المفسر الكبير

جمعداری اموال

مركز تحقيقات کامپيوتری علوم اسلامی

ابن الله السيد محمد حسين الطباطبائي

جمعداری شد

۳۵۵۳۵

أعلى الله مقامه الشرف



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی

!

همکاری
نمایشگاه و نشر کتاب

حق طبع محفوظ

فهرس المجلد الاول

الصفحة	العنوان
٥	موضوعات العلوم
١٤	تعريف علم الاصول
١٦	مبحث الوضع
٢٢	المعاني الحرفيه
٣٧	الصحيح والاعم
٤٩	بحث لمشتق
٦٩	بحث الاواخر والنواهي
٩٣	بحث التعبدى والتوصلى
١٠٢	مقدمة الواجب
١٢٣	الواجب الاصلى والتبعى
١٢٧	الكلام فى النواهي
١٣٩	اجتماع الامر والنهى
١٤٥	دلالة النهى على الفـاد
١٥١	بحث المفاهيم
١٦٠	بحث العام والخاص
١٦٨	بحث المطلق والمقيد

فهرس المجلد الثاني

الصفحة	العنوان
١٢٧	فى احكام القطع
١٨٩	العلم الاجمالى
١٩١	مبحث الظن
٢٠٥	حجية الظواهر
٢١٠	حجية خبر الواحد
٢١٤	اصالة البرائة
٢٢١	دوران الامر بين المحذورين
٢٢٧	فى الاقل والاكثر الارتباطيين
٢٣٣	قاعدة لاضرر
٢٣٨	الكلام فى الاستصحاب
٢٤٢	قاعدة التجاوز والفراغ
٢٧٠	اصالة الصحة فى عمل الغير
٢٧٤	بحث التعادل والتراجيح
٢٩٩	مباحث الاجتهاد والنقلید

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلوة على سيدنا محمد و آله
الطاهرين و سلم تسليماً .

مركز تحقيق تكامل العلوم موضوعات العلوم

قوله « ره » موضوع كل علم و هو الذي يبحث فيه عن
عوارض الذاتية .

اقول كل مطلوب نظري اعنى القضية التي يصح اقامة البرهان
عليها يجب ان يصح تعلق اليقين به وهو العلم المركب الذي عرف بانه
العلم بان كذا كذا مع العلم بالفعل او بالقوة القريبة منه بانه لا يمكن
ان لا يكون كذا فالقضية اليقينية يجب ان يكون المحمول فيها ذاتياً
للموضوع كما يجب ان تكون كلية ، ودائمة ، وضرورية على ما بين
في كتاب صناعة البرهان من المنطق .

ونعني بكون المحمول ذاتياً ان يكون نفسه موضوعاً من غير ان يكون الموضوع في الحقيقة شيئاً آخر ثم ينسب حكمه الى الموضوع لاتحاد ما بينهما وعناية زائدة ، وهذا المسمى اذا اخذ بحقيقته كان مرجعه ان القضية اليقينية يجب ان يكون موضوعها بحيث اذا وضع وحده مع قطع النظر عن كل ما عداها مما يصح ان يحمل عليه المحمول من الموضوعات كان ثبوت المحمول له بحاله ، كقوانا : الانسان متعجب فانا اذا وضعنا الانسان وهو الموضوع ثم اغمضنا عن سائر الموضوعات المرتبطة به مما يصح حمل المتعجب عليها كالفائم ، والفائد ، والمتكلم ، ومنتصب القامة والحساس ، والمتحرك بالارادة وغيرها لم يوجب ذلك سلب المتعجب عنه وذلك انه لو انتفى الحمل على تقدير انتفاء بعض ما عدا الموضوع صدق السلب على بعض التقادير فلم يتحقق العام بامتناع جانب السلب فلم يتحقق يقين ، وقد فرضت القضية يقينية هـ

ومن هنا يظهر ان كل محمول يثبت لموضوع بواسطة امر اخر ليس عارضاً ذاتياً له سواء كان كذلك بواسطة امر مساو للموضوع كما اثبتته بعض المتأخرين من المنطقيين وغيرهم ، او غير مساو كالأعم ، والاضم ؛ واذا كان من الممكن ان يؤخذ موضوع القضية مركباً مؤلفاً من الموضوع الحقيقي ، وما يحمل عليه المحمول بواسطة اعنى مركباً من الواسطة وذى الواسطة معاً كان من الواجب في الحمل الذاتي ان يصدق الحمل مع اثبات كل واحد واحد من الموضوع ، والقيود المأخوذة فيه المتحدة به .

فقولنا : الانسان المنتصب القامة متعجب لو كان موضوعه مجموع
الانسان المنتصب القامة ؛ لم يكن من الحمل الذاتي في شيء لجريان
برهان الخلف السابق فيه بعينه .

وهذا الكلام جار ايضاً في الاجزاء الذاتية للموضوع اعني الجنس
والفصل فكل جزء ذاتي يجب ان لا يتساوى حاله وضعاً ورفعاً بالنسبة الى
ثبوت محمول القضية لموضوعها اعني الجزء الباقي من الموضوع لجريان
برهان السابق فيه بعينه . ومن هنا ظهر ان العارض الذاتي يجب ان يكون
مساوياً لموضوعه ، لاعم ، ولا اخص ، اما الاعم فلو كان الموضوع اخص
من محموله العارض الذاتي كقولنا الانسان ماش كان الجزء الاخص من
الموضوع يساوى وضعه كرفعه مع فرض بقاء الجزء الاعم من غير عكس
فالجزء الاعم هو الموضوع ، والجزء الاخص انما يتصف بالمحمول
بواسطة ، ومجموع الموضوع ، وغير الموضوع ليس بالموضوع فيصدق
نقيض القضية وقد فرض الاصل يقيناً هـ .

نعم لو قيد المحمول في مثل هذه الموارد كتنقييد المشي
بما يختص بالانسان من الحصة الخاصة به من المشي عاد عارضاً ذاتياً
لموضوعه هذا .

واما الاخص فلو كان الموضوع اعم من محموله العارض الذاتي
كقولنا : الحيوان متعجب ، كان فرض انتفاء بعض اعداد الموضوع مع
فرض بقاء الموضوع كفرض انتفاء الناطق ، او الانسان مثلاً

موجباً لصدق جانب السلب ، وقد فرض الايجاب يقيناً هـ .

نعم لو ضم المحمول الاخص ، و هو محمول نوع من انواع الموضوع الاعم ، وما يقابله من محمولات ساير انواعه على نحو الترديد بالقسمة المستوفاة كان المجموع عارضاً ذاتياً للموضوع لمكان المساوات كقولنا : الحيوان اما متعجب ، او غير متعجب والمثلث اما قائم الزاوية ، او منفرجتها ، او حاد الزوايا .

فان قلت : ماذا كثره من استلزام ذاتية المحمول للموضوع صدق الحكم مع فرض انتفاء ما عدا الموضوع مما يصح ان يكون موضوعاً للمحمول من الامور المتحددة مع الموضوع منتقض بما كان من الموضوعات علة لثبوت المحمول للموضوع فمع فرض انتفائه ينتفى المحمول والمفروض كونه عارضاً ذاتياً كما في قولنا : الانسان ضاحك لانه متعجب ؛ والحيوان ماش لانه متحرك بالارادة فمع فرض انتفاء المتعجب ، والمتحرك بالارادة ينتفى المحمولان ؛ وقد فرضا ذاتيين لموضوعهما .

قلت : فرق بين انتفاء الحكم عن الموضوع مع بقاء المحمول على حاله لانتفاء واسطته ، وبين انتفاء نفس وجود المحمول لانتفاء علته ، و اللازم في مورد العارض الذاتي ، انتفاء الاول ، دون الثاني فمن الممكن ان يعمل الضاحك على الانسان مع الغفلة عن المتعجب ، او مع فرض انتفائه كما اذا لم يعلم بعليته و ان كان انتفاء وجود المتعجب خارجاً

يلزمه انتفاء وجود الضحك لعملية بينهما .

وهذا بخلاف حمل الذى فى قولنا : الميزاب جار لا تنفائه مع الغض عن الماء ، او فرض عدمه فالحمل الذاتى لا يتوقف تحققه الاعلى فرض الموضوع الذاتى ، و اما غير الموضوع فلا يختل برفعه فمن الممكن حينئذ ان يكون المحمول الذاتى محمولاً ذاتياً لموضوع موضوعه ، و الموضوع موضوعاً لمحمول محموله الذاتى ثم يذهب ذلك صاعداً ، او نازلاً الى حدود بعيدة كحكم النوع الاخير للنوع المتوسط ، ثم العالى مثل الضاحك ، والمتعجب ، والانسان ، والحيوان ، والنامى وهكذا ، و كعرض العرض ، ثم العرض ، ثم الموضوع ، مثل ذى الخط ، و ذى السطح ، والجسم التعليمى ، وعلى هذا القياس حتى ينتهى الامر نازلاً الى محمول لا يتوقف عروض محموله عليه ائى موضوعه لتخصصه بوجود استعداد جديد لعروض عدة محمولات اخر عليه لاموضوعه ، وصاعداً الى موضوع لا يتوقف عروض محموله عليه على موضوعه كذلك .

و ذلك بان لا يحتاج حمل المحمول على موضوعه الى اثبات موضوع الموضوع كما ان وضع الجسم الطبيعى لحمل محمولاته عليه مما يحمل عليه من حيث التغير لا يحتاج الى اثبات جوهرية و تتركبه من المادة والصورة ، وكذا اثبات المقدار لحمل محمولاته الرياضية عليه لا يحتاج الى تصور موضوعه ، وهو الجسم المادى بل يكفى فيه وضع المقدار بحسب مطلق وجوده اعنى الاعم عن الخارجى المادى ،

والخيالي العارى عن المادة ، والموضوع فكل . محمول واقع فى هذه السلسلة المرتبطة من القضايا محمول ذاتى لكل موضوع قبله ، او هو ومقابله على سبيل القسمة كما عرفت كذلك .

وحينئذ فالموضوع الاول الذى ينتهى اليه المحمولات الواقعة فى هذه السلسلة وهى جميعاً احواله ، وعوارضه الذاتية المبحوثة عنها فيها وهذا المجموع هو الذى نسميه بالعلم ، والموضوع الاول فيه هو موضوعه الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فقد بان من ذلك معنى العلم ، وان كل علم فله موضوع عام يبحث فيه عنه ويتميز به عن غيره تمايزاً ذاتياً اى فى حد نفسه ، ويكون محمولات المسائل اعراضاً ذاتية بالنسبة اليه كما ان كل مسألة لمحمولها ذاتى لموضوعها هذا ملخص الكلام فى هذا المقام .

وقد عرفت ان المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضية يقينية يصح اقامة البرهان عليه ، وينعكس بعكس النقيض الى ان القضايا التى ليست ذاتية المحمول للموضوع فهى غير يقينية ، ولا يقوم عليها البرهان فما يقوم عليها البرهان من الاقيسة المنتجة لها ليس من البرهان فى شئ هذا . ثم ان القضايا الاعتبارية وهى التى محمولاتها اعتبارية غير حقيقية حيث كانت محمولاتها مرفوعة عن الخارج لا مطابق لها فيه فى نفسها الا بحسب الاعتبار اى ان وجودها فى ظرف الاعتبار ، والوهم دون الخارج عنه سواء كانت موضوعاتها اموراً حقيقية عينية بحسب

الظاهر ، او اعتبارية فهي ليست ذاتية لموضوعاتها اى بحيث اذا رضع الموضوع و قطع النظر عن كل ماعداه من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه فى محله اذلا محمول فى نفس الامر فلا نسبة فالمحمول فى القضايا الاعتبارية غير ذاتى لموضوعه بالضرورة فلا برهان عليها ولان العلوم الباحثة عنها تشمل على موضوعات يبحث فيها عن اعراضها الذاتية هذا .

لكن الاعتبار ، وهو اعطاء حد شئ ، او حكمه لآخر حيث كانت التصديقات المنتسبة اليه تصديقات و علوماً متوسطة بين كمال الحيوان الفاعل بالارادة ونقصه على ما بيناه فى رسالة الاعتبارات كانت هى بذاتها مطلوبة للتوسيط فطلب العلم بها ايضا لئلا يرمى مغيا بغاية ، و غرض فالقضية الاعتبارية كما انها مجعولة معتبرة بالجعل الاعتبارى لغرض حقيقى يتوصل بها اليه كمجموع القضايا الاعتبارية المجعولة لغرض حقيقى ، او ما ينتهى اليه كك هى مطلوبة بالتدوين ، او للتعلم للتوصل الى غرض حقيقى او ما ينتهى اليه بتمييز الصحيح عن الفاسد كمجموع قضايا مدونه مسماة بعلم كذا لغرض كذا او مطلوبة بغرض كذا فالتمايز فى العلوم الاعتبارية بالاعراض دون الموضوعات ، ومحمولات المسائل لا يجب فيها كونها ذاتية بل الواجب صحة الحمل مع الدخول فى الغرض المطلوب .

فمن هنا يظهر ان لامرورة تقتضى نفى الواسطة فى عروض محمولاتها

لموضوعاتها ولا اشتراط المساوات بين موضوعاتها ومحمولاتها فيجوز
كون المحمول فيها اسم او اخص مطلقاً من الموضوع او اعم من وجه
كقولنا : الفاعل مرفوع ، و قولنا : الاسم يصير مبنياً لشبه الحرف ،
و قولنا : الصلوة واجبة الى غير ذلك ، و لا حاجة الى ما تمحلوا به
لدفع هذه المحاذير كما عرفت .

و من هنا يظهر ايضاً ان لضرورة تقضى بوجود جامع فيها بين
موضوعات المسائل ، نعم ربما ادعت العقلاء بين الامور الاعتبارية
المتحدة في الغرض بالنظر الى وحدة الغرض ، والغاية ، وعدّها من
اثار ذى الغاية بوجود جامع واحد بينها يجمعها جميعاً بحسب الموضوع
غير انه ليس من الضروري كون نسبة هذا الجامع مع كونه جامعاً الى
افراده كون نسبة الكليات الحقيقية الى افرادها الحقيقية كما سيحىء بيانه .

قوله : هو نفس موضوعات مسائله :

هذا التعبير منه «ره» فى مقام العلاج لكون موضوع العلم غالباً
اعم من موضوعات المسائل ، او اخص فيكون محمولات المسائل
عارضة لموضوع العلم بواسطة امر اخص ، او اعم فتكون غريبة
لا ذاتية ، وقد فسر العرض الذاتى بما لا واسطة فى عرضه ، والعلاج
باخذ موضوع العلم لاي شرط بالنسبة الى موضوعات المسائل فيتحد
معها وجوداً ، و يكون المحمول عليها محمولاً عليه لاتحادهما
وجوداً بالحمل الشائع فيكون الملاك فى ذاتية العرض كون عرضه

بلا واسطة اما في نفس حقيقته ، او من جهة اخذ ذي الواسطة لابشرط
بالنسبة الى الواسطة المساوي او الاخص او الاعم كما ذكره بعض
شارحي كلامه وفاقاً منه « ره » لبعض المحققين في تعاليقه و انت
بالرجوع الى ما قدمناه من الكلام تعرف وجه الخلل فيه فلا نطيل
بالاعادة والله اعلم .

قوله ره : ان تمايز العلوم بتمايز الاغراض :

قد عرفت حقيقة الامر في ذلك مما تقدم .

**قوله ره : والالكان كل باب بل كل مسألة من كل علم علماً
عليحدة :**

محذور تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، هو ان موضوع العلم
لا يزال يتنقص من بتخصصات بعد اخرى حتى يتنزل الى موضوع الباب
ثم المسئلة ، و لا يزال ياخذ في العموم حتى يتصاعد الى اعم الاشياء ،
وهو الموجود من حيث هو موجود فاما ان يكون جميع العلوم علماً
واحداً وهو العلم الالهي الباحث عن الموجود من حيث هو موجود ،
او يكون كل مسئلة علماً براسها هذا ، واليه اشار بقوله : بعد فلا
يكون الاختلاف بحسب الموضوع و المحمول موجباً للتعدد كما
لا يكون وحدتهما سبباً لان يكون من الواحدات انتهى لكن الكلام حيث
كان في تمايز العلوم بفرض التمايز لم يذكر الشق الاول من المحذور
بل اقتصر على الثاني فحسب .

قوله : لاختصاص الأدلة الأربعة :

الوجه في هذا المقام ان يقال : ان قيام الضرورة على ثبوت شريعة ذات احكام تقضى بوجوب اخذ الناس بها . ثم قيام الضرورة على كون التفهيم والتفهيم فيها مثل التبليغ على الطرق التي بنى عليها العقلاء في مخاطباتهم ، و محاوراتهم توجب مساس الحاجة بالبحث عن الطرق المستعملة بين العقلاء في استنباط احكام القوانين الدائرة بينهم ليصون العلم بها باستعمالها عن الخطأ في الاستنباط لما عرفت ان الغاية في العلوم الاعتبارية جميعاً الاحتفاظ عن الخطأ في كل منها بما يليق به كالصون عن الخطأ في الابنية في علم الصرف ، وعن الخطأ في الكلام في علم النحو ، وعن ردائة الكلام في علم البيان ، وعن ردائة الوزن في علم العروض ، وهكذا .

تعريف علم الاصول

فعلم الاصول هو العلم الباحث عن القواعد المقررة عند العقلاء لاستنباط الاحكام ، وحيث كان الغرض من تدوينها الوصول الى استنباط الاحكام الشرعية فحسب فمباحثها مساوية لهذا الغرض وان كانت في نفسها اعم منه وهو ظاهر .

ومن هنا يظهر ان كل مسألة منها فعندها مقدمة مطوية بها تتم النتيجة وهي ان الشارع جرى على هذا البناء ولم يردع عنه فيقال ان الامر مثلاً يدل على كذا عند العقلاء و لشارع بنى على بنائهم فهو

يدل على كذا في خطابات ويقال : ان الاصل مثلاً عند عدم الدليل كذا عندهم ، والشارع بنى عليه فهو كذا عندهم ، ومن هنا يظهر ايضا ان المقدمة العقلية المحضة و بعبارة اخرى البرهان غير مستعمل في المباحث الاصولية في الحقيقة اذ العقلاء لا يبنون في القضايا الاعتبارية المتداولة عندهم الا على اصول بنائاتهم من ضرورة الحاجة او اللغو ، واما القضايا الاولى ، وما يتفرع عليها من النظرية فلا تنتج طلباً ولا هرباً ، ولا وضعاً ، ولا رفعاً ، ولا ما ينتهي الى ذلك بل تصديقا بنسب حقيقية نفس امرية فافهم . ذلك مضافاً الى ما تحقق في محله : ان القضايا الاعتبارية ، من حيث هي اعتبارية لا يقام عليها برهان وقد مرت الاشارة اليه ومن هنا يظهر ايضا ان احسن التعاريف تعريفه بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية ، التعريف بناء على تسميم الحكم الظاهري والواقعي والوضعي والتكليفى و كون الحق حكماً بوجه كما هو الحق .

قوله وان كان الاولى تعريفه بانه صناعة :

وجه الاولوية ما ذكره بعد بقوله : بناء على ان الخ يزعم عدم شمول التعريف الاول لذلك وقد عرفت ما فيه ، ويرد على تعريفه ايضا انه تعريف بالغرض وهما غرضان اثنان ولازمه كون علم الاصول فنيين اثنين ، وهما فن مباحث الالفاظ ، و فن الاصول العملية ، بناء على ما التزم به من دوران الوحدة والتعدد مدار الغرض (فان قيل:) ان بين الغرضين جامعاً وهو الوصول الى الاحكام اعم من الظاهرية ، والواقعية فيتحداً الفن باتحاد الغرض ، (فلنا :) على انه عدول الى التعريف الاول

مع اولويته بالاختصار ان كان وحدة الغرض او تعدده يتبع نظر العرف
فالعرف يرى الغرضين المذكورين اثنين ، و ان كان المتبع وجود
جامع غرضي بين الغرضين وعدمه فجميع اغراض العلوم يجمعها غرض
واحد وهو تحصيل الكمال النفساني ، ولازمه كون جميع العلوم علماً
واحداً ؛ و من هنا يظهر ان ما اوردته على القول بكون التمايز

بالموضوعات مقلوب على نفسه . **مبحث الوضع**

قوله : الوضع هو نحو اختصاص :

لا ريب ان افهام المعنى من اللفظ اعنى المعنى الخاص من اللفظ
الخاص بحسب اى لغة من اللغات ثم دوام ذلك واستمراره بعدم التخلف
والاختلاف يكشف عن نسبة بينهما وارتباط لاهدهما بالآخر اولاً ، وعن
كون هذه النسبة ثابتة غير متغيرة ثانياً ؛ لكن النسبة الثابتة بينهما
بحسب لغة وعند قوم مفعول عنها او مجهول بحسب لغة اخرى وعند
قوم آخر و لو كانت نسبة خارجية حقيقية لم يختلف فى اثباته و نفيه
الافهام على ماهو الشأن فى الامور الخارجية الحقيقية ؛ فاذن النسبة
الثابتة بين اللفظ والمعنى الاعتبارية غير حقيقية هذا .

ثم انا اذا تأملنا فى حال الانسان بل كثيرا من الانواع الحيوانية
وجدنا مسألة تفهيم ما فى الضمير من الضروريات التى تمسها الحاجة
الاولية من حيث الاجتماع والتقارن الذى بينهم فهو من الاعتبارات
العامة الاولى يتلوا اعتبار الاجتماع والذى يقضى به التأمل المجرد فى حال

الحيوانات الساذجة من حيث الادراك والاجتماع ، ومن في تلوهم من الانسان كالأطفال ، وكذا في الكشف عن الامور المستحدثة ، وكذلك في استعمال انحاء الاشارات و تشفيح الكلام بها ان اقدم التفهيمات مايتعلق منها بالمعاني الموجودة تحت الحس بعرض المعنى نفسه على حس المخاطب ومع عدم امكانه استعمال الاشارة او ايجاد صوت عنده مع تعقيبه بما يريد من المخاطب ؛ كما ان الواحد من الطيور اذا اراد تفهيم صاحبه مايجب الحركة اليه او عنه اخذ في الصوت فيتوجه اليه صاحبه لمكان ضرورة البحث عن علل الحوادث عند الحيوان ثم يعقب الصائت صوته بالحركة التي الحبة مثلاً فيدرك صاحبه ما كان يريد ادراكه اياه او يهرب عن محذور مخوف منه فيدركه صاحبه فيفعل مايفعل ؛ فهذا اول مايدل باللفظ على المعنى ،

ثم ان الادراك الوجدانية كالمحبة ، و العداوة ، و الشوق ، و الكراهية ، والشهوة ، و الغضب ، وغير ذلك على اختلافها توجب اختلافاً في الصوت بالضرورة وهذا اول ما يحصل به الاختلاف في الاصوات التي هي الالفاظ ؛ وباختلافها يحدث الاختلاف ، والكثرة اللفظية في تفهيمات الحيوان و الحيوان بوجهه مفعول على الانتقال من مجاور الى ما يجاوره ، ومن ملازم الى ما يلزمه ولو اتفاقاً فبتكرار الوقوع يذعن الحيوان بالملازمة وينتقل من الصوت الخاص الى المعنى الخاص في الجملة ويستدل به عليه ؛ فالحيوان اذا سمع صوت رافعة استدله

على معنى يناسب الانس دون الوحشة والفرع ، و على هذا القياس ؛ و
عند هذا ينفتح الباب الى الاستدلال الى بعض المعاني الغائبة عن الحس ؛
ثم انه ياخذ في تفهيم المعاني الغائبة عن الحس ، واقدمها ما يمكن
عرضه على الحس بواسطة حكايته ؛ اما لكونه مشتملا على صوت فيحكي
نفسه ، و يعرض على الحس كاسماء الاصوات و يوجد في اللغات على
اختلافها شيء كثير من اسماء الحيوان ، وغيرها مما خوزة من الصوت
الوجود عنده كالهدهد ، والبوم ، والحمام ، والعصفور ، والهر ؛ ومن
الافعال كالدق ، والدك ، والشق ، والكسر ، والصري ، والدوى ؛ واما
لكونه مشتملا على مقدار او شكل يمكن حكايته ، بالاشارة ولا يزال
الوهم يتصرف فيها بتغييرها الى ما هو اخف ، واسهل عند الطبع ؛ و
بتسرية حكمها الى ما يناسبها ، و يشاكلها حتى يتم امر اللغة بحسب
ما يمس بد الحاجة ؛ فمن المحال ان يوضع لفظ لما لا حاجة اليه لمتكلم
هاج ؛ و كلما اشتق معنى من معنى لمسيس الحاجة اشتق من اسمه
اسم للمعنى الثانى لكان الاتحاد بينهما ولا ترادف ؛ و كلما اتحد معنى
مع معنى سبق اسمه اليه ، وشمله ولا اشتراك .

ثم ربما نسيت الخصوصيات فعاد اللفظ مع اللفظ مترادفين
كالانسان والبشر او اللفظ مشتركاً لفظياً كالتون .

ثم ربما اوجب كثرة الجماعة والزحام بينهم جلائهم و تفرقهم
لاسباب تدعو الى ذلك وانقطعت الروابط بينهما فبطلت وحدة المعاشرة

والاجتماع بينهم فتغيرت اللهجة وخلت عن الفعل والانفعال الاجتماعي وانجر الامر بمرور الزمان الى حدوث لغتين او اكثر ؛ هذا كله مما لا يرتاب فيه المتأمل الباحث في اوضاع المجتمعين من الانسان ، و الحيوان ، والتغيرات ، والتطورات الواقعة فيها .

ويتبين بذلك ان الانسان يتوصل الى اللغات بوضع المعاني نفسها وعرضها على المخاطب اولا ، ثم وضع الالفاظ في محلها بالاعتبار باعطاء حدودها اياها بحكم الوهم فتكون الالفاظ وجودات للمعاني بالعرض ويتوصل الى الدلالة اللفظية اولا بالدلالة العقلية ، و هي دلالة الشيء على نفسه ، ولوازمه العقلية اولا ، ثم الدلالة على ذلك بما يراه نفس الشيء وهما ، وليس به حقيقة فاللفظ نفس المعنى ، ودلالته عليه دلالة الشيء على نفسه لكن في ظرف الاعتبار وبحكم الوهم .

ولذلك ربما سري بعض اوصاف احدهما الى الآخر من حسن ، او قبح او خير ، او شر و من هنا يؤخذ جل باب التطير ، و التفأل كما يتطير ، من الغراب لاشتقاقه من الغربة ، و من شجرة البان لانه من البين ، و الفرقة والعرب كانت تتشأم من العطسة لانهم كانوا يتشأمون من حيوان يسمى عاطوساً فهذه وامثالها صفات سرت من معنى الى لفظ ومنه الى اخر ثم الى معناه وربما ذهب الامر الى غايات بعيدة هذا . ويتبين بذلك كله ان وضع جل الالفاظ باستثناء الاعلام الشخصية وضع تعينى لاتعيني وانما هو الانسان مفطور على ذلك بفطرته الاجتماعية.

وبه يظهر فساد ما قيل ان الوضع من قبيل التعهد حيث ان جعله الاختصاص بين اللفظ والمعنى وكون اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً ممن يدعى انه واضح لا يؤثر شيئاً بحيث يفهم منه كلما اطلق بل هو تعهد من المستعملين ان يطلقوا اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى كما هو كذلك في وضع الاعلام الشخصية هذا ووجه الفساد ان ذلك انما ينبغي كون الواضع شخصاً خاصاً وليس كذلك وانما هو الانسان بفطرته الاجتماعية والاختصاص الوضعي انما يتحقق مع الاستعمال لكن في رتبة متقدمة عليه .

وبه يظهر ايضاً فساد ما قيل انه من قبيل التعهد لكنه تعهد الواضع دون المستعملين بتقريب ان جعل الارتباط بين اللفظ والمعنى اولاً وجود المرجح في البين ترجيح بلا مرجح وتخصيص الواضع وجعله لا يوجب ازيد من جعل المرجح وتحققه ثم جريان الاستعمال يوجب الاختصاص فحقيقة الوضع جعل اللفظ بازاء المعنى وتعهد انه كلما تلفظ باللفظ اراد المعنى المعهود فباستعماله يتحقق الاختصاص ثم المستعملين الاخر يتبعونه في ذلك والكلام فيه كسابقه .

وبه يظهر ايضاً فساد ما قيل ان الواضع هو الله سبحانه لبطلان كلما قيل في غيره وفسر بانه سبحانه يلهم المتكلم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص ولا بد ان يتم الالهام في جانب المتكلم بالهام اخر في جانب المخاطب ووجه الفساد انه لا يفيد في تشخيص حقيقة الوضع

شيئاً و البحث عن علة وجود اللفظ كالمعنى من حيث انهما معلومان
فى الازهان كساير العلوم وهى جميعاً غير مستندة الى ارادة العالم بها
غير البحث عن حد الوضع فهذه القول اقرب الى القول بذاتيته ؛ دلالة
الالفاظ منه بوضعيتها .

ومن ذلك يظهر ايضاً ان الدلالة باللفظ على المعنى لا يتوصل
اليه الا بدعوى الاتحاد بينهما فربما كان ذلك بدعوى كون اللفظ هو
المعنى وربما كان ذلك بدعوى كون اللفظ هو المعنى لكون معناه هو
المعنى اى ان يكون الاتحاد اوليين المعنيين ثم بين لفظ احدهما
المتحد معه والمعنى الاخر وهذا هو المجاز .

ومن هنا يظهر ان المجاز يدور مدار علاقة واحدة وهو الاتحاد
الادعائى بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى فيطلق لفظ الاول على
الثانى او تعطى نسبة الاول للثانى فحقيقة المجاز هو ادعاء الاتحـا بين
المعنيين ، انفسهما او بينهما من حيث النسبة فالذى فى اطلاق الاسد
على الرجل الشجاع دعوى الاتحاد بين المعنيين انفسهما والذى فى جرى
الميزاب لو كان من المجاز فى النسبة ادعاء ان نسبة الجريان الى الميزاب
هو عين نسبته الى الماء فالمجاز بقسميه تحت نوع واحد وهو دعوى
الاتحاد بين معنىى الحقية و المجاز والعلاقة ايضاً نوع واحد وهو
دعوى الاتحاد المزبور .

ومن ذلك ايضاً يظهر ان الاقدم فى كل وضع هو الوضع الخاص

ثم يتدرج الى العموم بدعوى ان الفرد الثانى هو الفرد الاول ثم الثالث هو الثانى كما ان حصول العلم بالكليات والارتقاء اليها من الجزئيات على هذا النحو ايضاً .

قوله « ره » ثم ان الملحوظ حال الوضع اما يكون معنى عاماً الخ :

وقد احسن التعبير فى مقام تفسير كلمة الوضع الواقع فى هذا التقسيم فانه يوهم تقسيم الشئ الى غيره فالمراد بالوضع فى المقسم هو المعنى الاصطلاحي وفى الاقسام غيره فافهم .

وكيف كان فقد عرفت كيفية الوضع فى الالفاظ فانها بحسب الوضع الاول الذى دعت اليه ضرورة الحاجة الاجتماعية اوضاع خاصة كوضع الاعلام الشخصية ثم قد ينتقل منها الى الوضع العام اما بسرعة كما فى لفظ الانسان والحيوان او بعد حين كالشمس والقمر والميزان والقلم وقد لا ينتقل لعدم تماس الحاجة فيبقى الوضع على خصوصه كوضع الاعلام الشخصية فافهم واما الاوضاع الغير الاولى مثل اوضاع اللغات المتأخرة فحال التغيرات المتعاقبة للالفاظ والتطورات الطارئة عليها كالاغلال والحذف ونحوهما والجميع ظاهر بعد التأمل فيما قدمناه .

المعاني الحرفية

قوله « ره » فقد توهم انه وضع الحروف وما يلحق بها الخ الذى ينبغى ان يقال فى المقام هو ان الموجودات الخارجية

تنقسم بحسب نظر العقل الى قسمين .

احدهما مايستقل بالوجود ومن المعلوم ان العقل حيث كان شأنه تعقل المهيئات لاغير ففرض استقلال الموجود بالوجود عنده يلزمه بالضرورة ان يكون له ماهية معقولة يصح تلبسها بالوجود فيكون هذا المفهوم موجودا في الخارج . فلا من غير حاجة في تلبس المفهوم عنده الى شيء اخر سواء كان الوجود الخارجى بحسب نفسه محتاجا الى وجود اخر من مادة او موضوع او علة اولم يكن فكل ذلك حاجات الوجود الخارجى من حيث انه وجود خارجى واما من حيث صدق مفهومه عليه بعد فرضه وجودا في الخارج اوقيامه به حيث انه حده فلا يختلف حاله فمفهوم الانسان و السواد لا يختلف حالهما بالنسبة الى صدقهما على الانسان و السواد الخارجيان و ان كان الثانى في وجوده محتاجاً الى موضوع يقوم به وينعته بخلاف الاول .

و ثانيهما مايكون بوجوده رابطاً بين موجودين من حيث انه رابط اى يكون عين الربط و هذا القسم بذاته واسطة بين شيئين و من المعلوم ان الواسطة من حيث انها واسطة لو كانت مستقلة الوجود فى قبال الطرفين كانت ثالثتهما ومحتاجة فى الارتباط بهما الى واسطتين رابطتين اخريين وقد فرضت مربوطة بذاتها فيستحيل ان يكون لها مهية ملحوظة و حدها عند العقل اذ لو كانت كان اتصافها بالوجود بالاستقلال فكانت من القسم الاول هـ .

ثم البرهان قائم على ان هناك وجودات اخر غير مستقلة الذات قائمة بوجودات مستقلة اخر غير قائمة بطرفين و لامتوسطة بين موجودين وهي المعانى النسبية القائمة بالذوات مثل معنى الخطاب والتكلم و الغيبة ونحوها فهذه الوجودات جميعا امور موجودة فى الخارج لكن لا فى انفسها بل فى غيرها اى ان مهية الغير يعرضها وجودها و يقوم به هذه الامور الرابطة نحو أمن القيام واذلا مهية لها فى نفسها فليست هى ذات حدود فليست بسيطة الذات ولا مركبة فليست لها احكام فليست بكية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا لهما نسبة مع شىء بالعموم والخصوص والتباين والتساوى الا يتبع الموجودات المستقلة المقومة لوجودها كل ذلك لىمكان ان لاذات لها فى انفسها هذا .

فان قلت هذه الاحكام التى ذكرت لها هى احكام لها فى انفسها فلها نحو ما من الاستقلال به يصح ان يلاحظ احكامها فيها وتثبت لها فليست هى مع الموجودات المستقلة المشابهة لها كالا ابتداء الاستقلالى و الانتهاء الاستقلالى متباينة بالذات غير متسانخة .

قلت هذه احكام سلبية بالسلب البسيط ولا يقتضى وجود الموضوع فان قلت نعم ولكن الموضوع المأخوذ فيها فى اللفظ وهو الابتداء الرابط او الانتهاء الرابط مثلا يحكى بها عن تلك الوجودات الرابطة الخارجية الغير المستقلة فلها معان مستقلة معقولة بالاستقلال ولا بد من اتحاد بين الحاكي والمحكى عنه على ان السلب البسيط يمكن

تبديله الى الايجاب المعدول .

قلت الابتداء الالى بمعناه الذى تحت لفظه معنى اسمى وليس من هذه الجهة معنى من الرابط بين المبتدء والمبتدء منه بل هو مأخوذ عنواناً يحكى به عنه و مصحح ذلك تفاوت الحمل فالابتداء الالى ابتداء الى رابط بالحمل الاول واستقلالى بالحمل الشائع ونظائره كثيرة كقولنا الجزئى جزئى و ليس بجزئى لصدقه على كثيرين و المعدوم المتصور معدوم وليس بمعدوم لوجوده فى الذهن وبالجمله فالمعانى النسبية لاتصف بشئ من الاحكام كالتباين والجزئية وغيرهما بل كل ما يتصور لها من الاحكام فللموجودات المستقلة المقومة لوجوداتها بالذات .

مركز تحقيق كاميون علوم إسلامي

ثم من المعلوم ان هذه المعانى كلا او جلا وهو خصوص ما تنبه له الانسان منها ماخوذة فى الالفاظ محكية بها عنها فما كان منها رابطة بين موجودين واسطة بين طرفين وضعت لها الفاظ الحروف مثل حروف الجر وحروف الشرط وما كان منها قائمة الذات بطرف واحد ربما وضع بازائها حرف مثل حروف النداء والتنبيه والخطاب و التحضيض و نحو ذلك وربما اخذت مع الذات المقوم لها كالذات مع معنى نسبي واحد او اثنين او زيادة فوضع بازاء الذات مع ما يقوم به جميعاً لفظ واحد كالضمائر واسماء الاشارة واسماء الشرط ونحو ذلك فكلمة ذات دل على الذات ماخوذة مع نسبة الاشارة وكلمة هم تدل على

الذات مع نسبة الغيبة والتذكير والجمعية هذا .

ويشبه ان يكون وضع الحروف وما يشتمل على معانيها متاخرا
عن الوضع فى الاسماء كما يعطيه البيان المتقدم فى حقيقة الوضع و
يشهد به ما نشاهده من حكم الفطرة فى تعلم الجاهل باللغة لها فانه
ياخذ بتعلم الاسماء قبل الحروف وربما اكتفى فى التفهيم بالقاء ما عنده
من الاسماء هذا .

و اذ تبين ان الحروف و ما يلحق بها موضوعة لهذه المعانى
النسبية الغير المستقلة بذاتها المتقومة بوجود غيرها تبين انها موضوعة
لمعان فى غيرها و تبين ان قولنا ان معانيها تباين المعانى الاسمية
بالذات وقولنا ان الوضع فيها كالموضوع له عام من الكلام المجازى
اذ لذات مستقلة فيها فلا حكم لها فافهم .

ومن هنا يظهر ما فى افادة شيخنا المحقق الاستاذ «ره» فى الحاشية حيث
قال ان المعنى الاسمى والحرفى متباينان لا اشتراك لهما فى طبيعى معنى
واحد والبرهان على ذلك هو ان الاسم والحرف لو كانا متحدى المعنى وكان
الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالى والالى كان طبيعى المعنى الواحدانى
قابلا لان يوجد فى الخارج على نحوين كما يوجد فى الذهن على
طورين مع ان المعنى الحرفى كانهاء النسب والروابط لا يوجد
فى الخارج الاعلى نحو واحد وهو الوجود لافى نفسه ولا يعقل ان
يوجد النسبة فى الخارج بوجود نفسى فان القابل لهذا النحو من

الوجود ما كان له مهية تامة ملحوظة في العقل كالجواهر انتهى وهو مغالطة من باب وضع القسم موضع المقسم ولو بدل القسم بالمقسم بوضعه موضعه عاد مصادرة بالمطلوب الاول كما لا يخفى .

ومن اعظم الشاهد على ان الوجود الواحد يوجد على كل من الوجهين اى يقوم به كل من نحوى المفهوم ما اقيم عليه البرهان في محله ان الموجودات الامكانية وهى التى وجوداتها فى انفسها من الجواهر والاعراض وجودات رابطة بالنسبة الى الواجب عز اسمه وهذه النسبة ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج فالوجود الواحد الامكانى بعينه متحيز بالحيثيتين جميعاً وهما حيثيتان صحيحتان حقيقتان وهذا الذى اشرنا اليه برهان تام لا يدخله شك البتة ولازمه ان المفهوم من حيث هو مفهوم لاحكم له بشىء من الاستقلال وعدمه الا من حيث الوجود الذى ينتزع منه او ينتهى اليه اقتزاعه .

فالحق ان يقال ان المعنى الحرفى ما ينتزع من وجود فى غيره واللفظ الدال عليه حرف والمعنى الاسمى ما ينتزع عن وجود فى نفسه والدال عليه اسم ومن المعلوم ان الحيتين اعنى الاستقلال وعدمه مختلفان سنخاً اختلاف المرتبتين فى المشكك فافهم واما التباين بين معنيين فى نفسهما سنخاً وراء الغيرية التى فى ذات المفاهيم كما ذكره «ره» فمما لا ريب فى بطلانه والزايد على هذا القدر من الكلام ينبغى ان يطلب من محل غير هذا المحل .

ومن هنا يظهر أيضاً فساد ما صوره «ره» لتقريب كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً في الحروف بأن المعاني الحرفية يمتنع تصورها استقلالاً فلا تصور معانيها حال الوضع بل العتصور إنما هو عناوينها من المعاني الاسمية كعنوان الابتداء الالى في معنى من والانتهاء الالى في معنى الى وكل من هذه العناوين جامع عنوائى لجامع ذاتى اذ لجامع ذاتى فيها وبينها بل هى لكونها معانى نسبية فوجودها وثبوتها فى الخارج بطرفيها على حد ثبوت المقبول بثبوت القابل على نهج القوة لا الفعل وكذا فى الذهن فهى دائماً متقومة بطرفين خاصين بحيث لو لوحظت ثانياً لم تكن عين الاول بل غيرها فالملحوظ حال الوضع هو الجامع العنوائى وهو عام والموضوع له ثانياً هو المحكى عنه وهو خاص انتهى ملخصاً ووجه الفساد ما عرفت ان الاحكام العارضة للمعاني الحرفية إنما هى بعرض الوجودات الغيرية التى فى الخارج بازاائها فهى احكام تلك الوجودات بالذات و احكام المعانى بالعرض ثم تلك الوجودات الغيرية ايضاً لاحكم لها فى نفسها اذ لانفسية لها بل هى فى احكامها تابعة لما يقومها من الاطراف او غيرها عامة بعمومها خاصة بخصوصها فكونها موجودة فى الخارج بنحو الخصوصية إنما هو لكون مقومها موجودة فى الخارج كذلك هذا واما كون وجودها بالقوة على نهج ثبوت المقبول بثبوت القابل فشتان ما بينهما من الفرق وإنما هى وجودات فى وجودات اخر بمعنى ما ليس بخارج و لو كان كما

ذكره «قدم». كانت نسبة الاطراف اليها نسبة المادة الى الصورة او نسبة الموضوع الى العرض .

قوله «ره» بخلاف الخاص فانه بما هو خاص لا يكون وجهها الخ :
هذا يناقض كما قيل ما سيد كره في اطلاق اللفظ واردة نوعه
او صنفه من جواز كون الموضوع في القضية فردا من نوع اللفظ
الخارجي اخذ مرآت الحال بقية افراد النوع .

وقد اورد عليه بجواز تصوير هذا النوع من الوضع اعنى الوضع
الخاص والموضوع له عاماً بنحو الخيال المنتشر كالشبح المرئى من بعيد
المحتمل لاشخاص كثيرة من نوع او انواع .

وفيه ان الشبح بوجوده الخارجي لا يحتمل الا واحدا بعينه من
غير ابهام اذ لا ابهام في الوجود الخارجي وبوجوده العلمى المفهومى
كلى غير جزئى وتفصيل الكلام فى محل اخر .

قوله « ره » قلت الفرق بينهما انما هو فى اختصاص كل
منهما بوضع :

فيه ان هذه الغاية او الفائدة ان كانت مرتبطة بالتخصيص
الوضعى ارتباطا حقيقيا عاذرا المحذور عينا وان لم تكن مرتبطة كان
وجودها وعدمها سواء وجاز حينئذ استعمال كل من لفظى الابتداء ومن
فى محل الاخر وان منع عنه الواضع ولا يلتزم به ملتزم .

قوله « رد » ثم لا يبعد ان يكون الاختلاف فى الخبر و

الانشاء ايضاً كذلك الخ :

قد عرفت فيما تقدم من معنى الوضع انه صيرورة اللفظ وجود
المعنى اعتباراً بعد ما لم يكن هو هو حقيقة .

ومن البين ان اختلاف هذا الاعتبار في نفسه من حيث كونه تارة
ضروريا لا يتصور خلافه ولا يستغنى عنه واخرى غير ضرورية وجازية
الاستغناء عنه غير مؤثر في هذا الاتحاد الاعتباري من حيث انه اتحاد
كذلك فاذن كل اتحاد بين اللفظ والمعنى بوجه بحيث يحتاج الى
اعتبار ما فهو مستند الى اللفظ والنسب الاخبارية والانشائية كذلك
فهى مستندة الى الوضع وحيث كانت نسبا غير مستقلة ومعاني حرفية
فوضعها وضع الحروف كما ان المجاز كذلك ايضا كما سيجى .
قوله «ره» ثم انه قد انقدح مما حققناه الخ .

قد عرفت مما يتعلق به من الكلام .

قوله «ره» اظهرهما انها بالطبع لشهادة الوجدان الخ :

قد عرفت ان اختلاف نفس الاعتبار من حيث كونه تارة اعتبارا
يضطر اليه الانسان بحسب تماس الضرورة واخرى يجوز الاستغناء عنه
لا يوجب اختلافاً في ناحية الامر الاعتباري من حيث انه اعتباري فلو كان
اضطرار الانسان الى اعتبار معنى موجبا لخروجه عن الاعتبارية لزم
من وجود الاعتبار عدمه وهو باطل بل من وجود اصل الاعتبار عدمه
فافهم .

وتعين للفظ بازاء المعنى الحقيقي وكونه متحدا معه وان اوجب اتحادا للفظ مع كل ما للمعنى الحقيقي اتحادا معه لكن اللفظ حيث كان بالاضافة الى المعنى المجازى مع قطع النظر عن الاعتبار ليس بينهما اتحاد ودلالة بحسب الحقيقة والواقع فالمجاز مسبوق بالاعتبار واللفظ الخاص بالنسبة الى المعنى المجازى الخاص لاتحاد تام بينهما على حد الاتحاد الموجودين للفظ والمعنى الحقيقي اعنى الاتحاد الوضعى لكنه موجود بين نوع اللفظ الموضوع ونوع المعنى المتحد مع معناه الحقيقي فبينهما وضع غير انه نوعى ليس بالشخصى فالمجاز موضوع بالوضع النوعى .

ومن هنا ظهر فساد استدلاله «ره» باستغناء المجاز عن الوضع بقوله بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو منع الواضع عنه وباستهجان الاستعمال فيهما لا يناسبه ولو منع ترخيصه انتهى .

اذ الواضع على ما مر من تفسير الوضع هو الانسان بفطرته الاجتماعية فمعنى منعه عن الاستعمال شهادة الذوق باستهجان الاستعمال لعدم المناسبة ومعنى ترخيصه شهادته بحسنه لوجود المناسبة هذا وبعبارة اخرى لو فرضنا الوضع تعينيا كان قوله لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال ولو منع الواضع عنه الخ .

فى قوة قولنا لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال ولو لم يشهد بحسنه ولو فرضنا تعينيا فى قوة قولنا لشهادة الوجدان بحسن

الاستعمال ولو لم يضع الواضع اللفظ لمعناه الحقيقي فتأمل .

**قوله « ره » صحة الاطلاق كذلك و حسنه انما كان بالطبع
لبالوضع الخ :**

قد عرفت ان وضع الالفاظ تعينى يقتضيه الفطرة الانسانية بداعى
رفع الاحتياج الى التفهيم فطرة فلأمانع من القول بان الانسان بفطرته
يجعل الفرد من اللفظ وجوداً لنوعه او صنفه او مثله كما كان اول
الوضع كذلك على ما عرفت سابقاً و تضعيفه بلزوم وضع المهملات
لا يزيد على الاستبعاد شيئاً نعم هو على تقدير وضع الالفاظ تعيينياً فى
محله فافهم .

قوله « ره » لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول الخ :

وهو ممتنع لكونهما من قبيل المتضائفين ذكر شيخنا الاستاذ
اعلى الله مقامه فى الحاشية ان المتضائفين ليسا متقابلين مطلق بل
التقابل فى قسم خاص من التضائف وهو ما اذا كان بين المتضائفين تعاند
وتناف فى الوجود كالعلية والمعلولية مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما
فى وجود واحد لافى مثل العالمية والمعلومية والمجبية والمحبوبة
فانهما يجتمعان فى الواحد غير ذى الجهات كما لا يخفى والحاكى و
المحكى والدال والمدلول كاد ان يكونا من قبيل القسم الثانى حيث
لا برهان على امتناع حكاية الشئ عن نفسه انتهى .

و بنائه على ان المتضائفين بما هما كذلك لا يقتضيان امتناع
الاجتماع و هو خطأ اذ التضائف من اقسام التقابل الاربع الذى هو

الغيرية بالذات فامتناع الاجتماع في اطرافهما بالذات لالعارض فارجع الى محله واما اجتماع العالمية والمعلومية والمحبية والمحبوية في الواحد غير ذى الجهات كالواجب عزاسمه فالذى هناك من المجتمعين هو العالم والمعلوم مثلاً وليساً من المتضائفين وذى نسبة متكررة وهو واضح ثم المعنى المحكى بالعالمية مورد التضائف لدلالتهما على اخذ النسبة في الطرفين الى الطرفين فتتكرر لكنهما معنيان انتزاعيان يعرضان له في العقل ويكفيه فرض التعدد بحسب صدق المفهوم عليه وان كان احدى الذات بحسب العين فافهم ذلك .

نعم يرد على اصل المطلب بان الدال والمدلول ليسا من المتضائفين في شيء لعدم تكرار النسبة وقد قرره بعض الاساطين من مشايخنا «رض» بلزوم اتحاد المرات والمرئى والفانى والمفنى فيه و لازمه كون الشيء معلوماً وغير معلوم بنفسه لكنه كسابقه .

بيان ذلك انا نجد بعض الاشياء بحيث اذا حصل العلم بها تعقبه العلم بشيء آخر ونفقد هذا المعنى في بعض آخر منها و نجد القبيل الاول غير مختلف في تلك الحثية ولامتخلف فالعلم بالدخان المتصاعد مثلاً يتعقبه العلم بوجـ ودنا هناك ثم لا يختلف ذلك بان يكشف عن النار مرة وعن غيرها اخرى ولا يتخلف بان يكشف تارة ولا يكشف اخرى وهذا يوجب ان يكـون بين الشيتين رابطة ونسبة ثابتة غير متغيرة والنسب امور غير مستقلة بنفسها ووجودها

فى غير هاى وجود النسبة هو وجود ذلك الغير بمعنى ما ليس بخارج وهذا المعنى مع فرض قيامه بالطرفين يوجب كون الطرفين متحدين اتحاداً ما اى ان يكون هناك شىء واحد من جهة النسبة و كثير من جهة نفسه على ان تكون الحثية تعليلية بنحو الوساطة فى الثبوت دون العروض ووجود الكثير من حيث كثرته اعنى احد طرفى النسبة عند العالم عين وجوده من حيث وحدته اعنى وجود النسبة مع الطرف الاخر و هذه هى حقيقة الدلالة شىء على شىء .

و تبين بذلك ان الدلالة لحيثية الوحدة بينهما اى النسبة اولا و للكثير اى الطرف الدال بواسطته ثانياً فدلالة شىء على شىء هى اصاله العالم الى المدلول اى ايجابه حصول المدلول عنده ولنا ان نبذله بقولنا ايجابه للعالم ان يحضر عنده المدلول المعلوم فلو فرضنا معلوماً بالذات فهو دال على ذاته بذاته كما فى الواجب عزاسمه وقد ورد فى الماثور يا من دل على ذاته بذاته هذا فدلالة الشىء على ذاته بنفسه ان يقتضى ذاته ان يكون معلوماً وهذا المعنى لا يتحقق الا فى العلة بالنسبة الى معلولها وفى الشىء اذا كان مجرداً بالنسبة الى نفسه وينتج بعكس النقيض استحالة دلالة الشىء على نفسه ومجرد تكثر الحثيات غير مفيد ما لم يقض بكثرة حقيقة خارجية فتأمل وليطلب بقية الكلام من غير المقام .

فدلالة الشىء على نفسه مستحيلة سواء كانت دلالة غير وضعية او

وضعية «ره» من هنا يظهر فساد ما اجاب به المصنف «ره» عن الاشكال باعتبار اللفظ ذا حيثيتين بالصدور والارادة هذا .

و اما حديث فناء شيء في شيء و كونهما مرئياً فكلام تشبيهي ينبغي ان يخمل على نوع من المجاز و حقيقته كون الشيء متحد الوجود مع شيء آخر او كونه ذا وجود في غير فالعقر ذا صورته في نفسه اما بذاته او بنحو من التحيل كما في المعنى الحرفي ثم فقده و وجد مكانه ما يتحد به او يوجد فيه سمي ذلك فناء له فيه وليس من الفناء في شيء لاستلزامه وحدة الكثير وهو ممتنع بالضرورة واما ما ربما يمثل له بمثل فناء العلم في المعلوم و فناء المرات في المرئي و فناء الماء او الهواء او الزجاج فيما تحكيه مما خلفه فهو ناش عن الغفلة عن حقيقة الحال في تعلق العلم بالخارج وعن حقيقة الابصار مع الصقالة والشفاف والنور فيها غير ملائم لهذا المقام فليطلب من محله .

قوله : «ره» او تركب القضية من جزئين الخ :

على تقدير عدم اعتبار الدلالة و كون الموضوع نفس اللفظ بخارجيته كما قرره (ره) لضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين .
اقول : ولا يكفي في دفع المحذور مجرد ثبوت المنتسبين ولو مع اختلاف الوعاء كالذهن و الخارج بل مقتضى ما قدمناه في الكلام على الـ منى الحرفي لزوم كون وجـود طرفي النسبة من سنخ واحد

اما خارجيين معاً او ذهنيين معاً اما كون احدهما خارجياً والاخر ذهنيّاً متقدراً بالتقرير العلمى فمن المستحيل ثبوت النسبة بينهما .
ومن هنا يظهر فساد ما اجاب به (ره) ان النسبة قائمة بطرفين احدهما شخص نفس اللفظ و الاخر المعنى المحكى عنه بالمحمول فتكون القضية ذات اجزاء ثلاثة .

قوله : « ره » لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات .

قد مر ما يتعلق به من الكلام فى الكلام على وضع المجازات فكون الاعتبار الوضعى فى نفسه ضرورياً لا يوجب استغناء الموضوع عن الوضع بل الامر بالعكس كما ان كون الجعل فى مورد كالمعلم ضرورياً لا يوجب استغناء المجمعول عن الجعل و كون الشئ ضرورى الفعل كالتنفس للحيوان لا ينافى كونه ارادياً اختيارياً و من هنا يظهر ايضاً فساد ما اورده (ره) على وضع المركبات من لزوم دلالة الكلام على معناه مرتين باعتبار وضع المفردات مرة وباعتبار وضع المركبات مرة اخرى اذ الكلام يدل على نسبة وراء ما يدل عليه المفرد فلا بد من استناده الى وضع و الوضع كما عرفت يعينى يتحقق مع الاستعمال ثم ينحل بحسب تعدد الدلالات الى اوضاع .

قوله « ره » اختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدهم الخ .

لائمة يترتب على هذا البحث لعدم وجود مصداق له فيما بايدنا من الادلة كما ذكره بعض الاساطين من مشايخنا بل الحق ان البحث عن

حقيقة الالفاظ ومجازها ليس من شان الاصولي وانما الواقع في طريق الاستنباط هو الظهور اللفظي اعم من ان يكون على وجه الحقيقة او المجاز ولذا ترى اما نكتفي بالظهور في كل مورد لا يساعد الدليل على اثبات الوضع فيه كوضع صيغة افعل على الوجوب وصيغة لاتفعل على الحرمة فنستفيد من ظهورهما فيهما فائدة وضعهما عليهما ولا نكتفي بثبوت الوضع فيما كان حقيقة متروكة كاحد معنيين المشترك اذا كان مهجوراً لظهور المعنى الاخر .

الصحيح والاعم

قوله «ره» وانت خبير بانه لا يكاد يصح الخ .

قد عرفت ان الحقيق بالبحث هو الكشف عن ظهور اللفظ في هذه المقامات دون الحقيقة فينبغي ان يحرر النزاع ان من المفروغ منه استعمال اللفظ في كل من المعنيين فهل استعمال اللفظ في الفاسد يحتاج الى عناية زائدة او ان الاستعمال في الصحيح والفاسد على حد سواء واما حديث صعوبة الكشف عما كان عليه بناء الشارع في محاوراته من نصب القرينة واعمال العناية الزائدة عند ارادة الفاسد مثلاً فهو كذلك لكن نظير الاشكال وارد على الفريقين فيما استدل به كل على مختاره بالتبادر وعدم صحة السلب فان الذي يسع لنا التمسك به هو ما عندنا من التبادر وعدم صحة السلب و لا يفيد شيئاً و الذي يفيد هو ما في زمان الشارع وعند مخاطبيه ولا سبيل اليه ثم الذي يستدلون به هناك

من اعتبار بناء العقلاء في باب وضع الاسامى و ان الشارع في بنائه ملحق بهم فهو مفيد ههنا فتأمل .

قوله (ره) ان الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التمامية الخ كون الصحة عند الكل بمعنى واحد مسلم غير انها ليست هي التمامية بل هما حيثيتان متغايرتان و ان تربت احديهما على الاخرى بيان ذلك اما بالارتكاز الفطرى نطلق التمام والنقص على الاشياء اطلاق المتقابلين فلا يجتمعان فى شىء واحد من جهة واحدة و نجد التمام فيها صفة وجودية بخلاف النقص فهو يضاف الى ما يضاف اليه من جهة فقدمه صفة التمام و ليس يوجد النقص و لا يضاف الا الى شىء يصح ان يتصف بصفة التمام فبينهما تقابل العدم والملكة ولا نصف شيئاً بالتمام الا اذا كان ذا اجزاء لمكان صحة اتصافه بالنقص و حيث كان اعتبار وصف التمام لتمام الحاجة الى اثار الشىء فلا بد من اختبار حال الاثار لتتميم حده فالاثار اذا كانت بحيث تترتب على البعض والكل فالشىء لا يتصف حينئذ بالتمام وانما نصفه لو وصفناه بالكمال . قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وقال تعالى تلك عشرة كاملة الآية .

بخلاف ما لو كان الاثر المترتب على المجموع غير مترتب على البعض فحينئذ نجد اتصافه بالتمام صحيحاً قال تعالى واعدنا موسى ثلاثين ليلة وامنناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة وقال تعالى واتممت عليكم

نعمتى ويقال تم الكلام ولا يقال كمل وقال تعالى وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً الآية ثم ان فرض كون اثر الشئ التام من حيث هو تام غير اثر الاجزاء يستلزم حدوث امر اخر وراء الوجود المنسوب الى الاجزاء حتى يكون هو الموضوع للاثر المفروض عدم ترتيبه على الاجزاء وتلك هي حيثية التمامية اذ عليها تدور التمامية وضعاً ورفعاً فالتمامية حيثية الوحدة الحقيقية او كالحقيقية الحاصلة من اجتماع الاجزاء التى تترتب عليه اثر وراء اثار نفس الاجزاء واما الصحة ويقابلها الفساد فليس يصح وضع الفساد موضع النقص بل انما نصف الشئ بالفساد بعد فرض تمامه اى تحقق وحدته الحقيقية فالشئ انما يتصف بالصحة و الفساد من حيث وحدته الحقيقية بخلاف التمام والنقص فانما يتصف بهما من حيث اجزائه فالصحة والفساد يغايران التمام والنقص فيؤول الامر الى كون الصحة هي كون الشئ بحيث يترتب عليه الاثار المطلوبة منه والفساد خلاف ذلك قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا الآية ولا يقال لنقصنا وقال تعالى ولوا تبع الحق اهوانهم لفسدت السموات والارض الآية ولا يقال لنقصت وهو ظاهر فالتمام والنقص حصول الوحدة الحقيقية من انضمام اجزاء المركب بعضها الى بعض وعدم حصولها والصحة والفساد كون الواحد من حيث وحدته الحاصلة بحيث يترتب عليه اثاره وعدم كونه كذلك ولذلك ربما وضع كل من التمام والصحة والنقص موضع الاخر كقوله (ع) فى كثير من الروايات

صحت صلواته وتمت صلواته وفي مورد البطلان فسدت صلواته ولا يقال نقصت صلواته ومن هنا يظهر فساد ما ذكره (ره) ان الصحة هي التمامية والتفاوت في مرتبة اللوازم والاثار من غير اختلاف في معنى نفس الصحة وكذا فساد ما قيل ان حيثية اسقاط القضاء وموافقة الشريعة وغيرهما ليست من لوازم التمامية بالدقة بل من الحيثيات التي تتم بها حقيقة التمامية حيث لا واقع للتمامية الا التمامية من حيث اسقاط القضاء او من حيث موافقة الامر او من حيث ترتب الاثر الى غير ذلك واللازم ليس من متممات معنى ملزومه انتهى فانه لو صح فانما يصح بالنسبة الى الصحة دون التمامية كما عرفت .

قوله «ره» لا بد في كلا القولين من قدر جامع الخ .

ذكر شيخنا الاستاذ (ره) في الحاشية ماملخصه ان الجامع اما ان يكون جامعاً ذاتياً او جامعاً عنوانياً اما الاول فغير معقول في شيء من المجموعات الشرعية لانها امور اعتبارية مؤلفة من مقولات مختلفة وافراد عديدة من مقولة واحدة و ما هو كذلك لا تندرج تحت جامع ذاتي لتباين المقولات ذاتاً فلا تندرج اكثر من واحد منها تحت ذاتي واحد والا لم تكن الاجناس العالية اجناساً عالية هف واما الثاني فلانه وان كان ممكناً في نفسه لكن يستلزم ان يكون استعمال الصلوة في نفس المعنوي بعناية الجامع العنواني كالناهي عن الفحشاء مثلاً وليس كذلك .

ثم ذكر (ره) ان المهية اذا كانت من المهيئات الحقيقية كانت
غير مبهمة من حيث ذاتها ومفهومها وانما الابهام فيها من حيث
الطواري والعوارض و اذا كانت غير حقيقية كالامور الاعتبارية المؤلفة
من امور مختلفة تزيد وتنقص فهي مبهمة في ذاتها وسبيل اخذ
الجامع فيها ان تلاحظ على نحو مبهم غاية الابهام بعرفية بعض المناوين
الغير المنفكة عنها فكما ان الخمر ما يعيب مبهم من حيث اتخاذه من العنب
والتمر وغيرهما ومن حيث اللون والطعم والريح و مرتبة الاسكار
فلا يتصور الا ما يعا مبهماً بعرفية الاسكار مع الفاء جميع الخصوصيات
كذلك معنى الصلوة مثلاً على ما فيها من الاختلافات كماً وكيفاً ومن
كل جهة يؤخذ سنخ عمل مبهم من كل جهة الا من حيث كونه مطلوباً
في الاوقات الخاصة فالعرف لا ينتقلون مع سماع لفظ الصلوة الا الى هذا
السنخ من المعنى انتهى ملخصاً .

وما ذكره (قدس) وان كان صحيحاً بوجه على ما سيجي

لكن يرد عليه ان الجامع الذي ذكره اخيراً اما ان يكون داخلاً في
التقسيم الذي ذكره ابتداءً او غير داخل فيه وعلى الاول لم يكن
حكم بعض الاقسام صحيحاً وعلى الثاني لم تكن القسمة حاضرة وهو ظاهر
ثم اقول اذا اعتبرنا ما مر من الاصول كان حق المقام ان يقال ان هذه
الامور سواء كانت من الموضوعات المركبة تر كيباً غير حقيقي او المجمعولة
جعلاً اعتبارياً عقلياً او شرعياً وبالجملة الامور الاعتبارية المركبة على

اختلافها من كل جهة حيث كانت متسعة المعنى تدريجاً كان التشكيك في معانيها مسبقاً بالتواطى مثال ذلك انهم حصلوا على المطبوع من دقيق البر مثلاً اولاً فاعتبروها وسموها خبزاً ثم وجدوا دقيق الشعير اذا عمل كذلك يفى بالعرض وهو سد الجوع فوسعوا في الاسم ثم وجدوا الارز والذرة وغيرهما مع خليط اخر وبدونه ومع تغيير خصوصيات من الشكل وغيره وبدونه كذلك فلم يزالوا يوسعون في الاسم حتى حصلت المراتب على اختلافها الشديدة لكن في اول المراتب انما اعتبروا جامعاً متواطياً بالنسبة الى افرادها الغير المختلفة ثم اعتبروا وحدتها النوعية مع ما يليها من المراتب ثم الثالث مع الثاني ثم الرابع مع الثالث وهكذا (ح) وجدوها مختلفة المراتب واستبهموا الجامع كلما ازدادت المراتب فحكموا بكون المفهوم الجامع مشككاً في غاية الابهام وتشبثوا لفهمه بالمعرفات من الاغراض والاثار وهذا بنائنا فيما بايدينا من الامور الاعتبارية والمركبات الغير الحقيقية مما لا يحصى والمجموعات الشرعية من العبادات مثلاً على هذا الوزن فالصلوة مثلاً كما شرعت اولاً على ما فرضه الله تعالى ركعتين مع مالها من الاجزاء والشرائط فاخذ معناها الجامع جامعاً متواطياً يصدق على افراده على وتيرة واحدة ثم اضيف اليها ما فرضه النبي (ص) و تصرف فيها بالتصرفات المختلفة بالعفو والاعتبار بحسب الحالات الطارئة والاعذار اللاحقة من السفر والحضر والخوف والمرض واقسام التعمذات والاضطرارات

حتى وصلت الذوبة الى صلوة الغريق و هي مجرد ايماء قلبي فهي كما
تري تبدى اولاً من جامع متواط في مرتبة واحدة ثم بين كل مرتبة
وما يليها ثم اعتبار جميع هذه الجوامع المتواطئة المختلفة وسبك جامع
واحد منها فينتج التشكيك (فان قلت) التشكيك ممتنع في المهيئات
(قلت) لاضير فيه في الاعتباريات لاستناد الوحدة فيها الى وحدة الغرض
المقصود منها وليس ذلك باعظم من تألف ذاتها من المهيئات المختلفة
من المقولات المتباينة بالذات نعم يمتنع ذلك في المهيئات الحقيقية
وايست بها وقدمرت الاشارة في مامر ان الضرورة والامتناع جهات
برهانية غير موجودة في القضايا الاعتبارية (فقد تبين) ان الجامع في
المركبات الاعتبارية ومنها العبادات الشرعية معنى مبهم تشكيكي
يتوصل الى اعتباره اولاً باعتبار جوامع متواطئة تستنتج هو منها والى
فهمه ثانياً بالمعرفات من الاغراض والاثار ويجب ان تعلم ان التشكيك
الاعتباري ليس على حد التشكيكات الحقيقية المعروفة القائمة بالشدة و
الضعف والكمال والنقص بل انما هو اختلاف ذاتي في عين الاتفاق الذاتي من
غير تفاوت بالشدة والضعف فكل مرتبة من الصلوة مثلاً واقع على المأمور
بتلك المرتبة وغير واقع على المرتبة التالية من غير ان تكون اكمل
من ما في تلك المرتبة و انما يطلق اسم المرتبة عليها تجوزاً من غير حقيقة
ولو تحقق بين مرتبتين منها كمال ونقص لكانت صلوة الحاضر مثلاً مجزياً
للمسافر بنحو اكمل و انم وليس كذلك وهو ظاهر (قوله ده) بان الجامع

انما هو مفهوم الخ (اقول وعدم رجوع الشك الى الشك في المحصل على ما تصورناه من الجامع اوضح فان متعلق التكليف حينئذ ليس هو الجامع المشكك المنطبق على جميع المراتب بل الجامع المتواطى المنطبق على افراد مرتبة واحدة غير مختلفة فتدبر .

قوله (ره) واما على الاعم فتصوير الجامع في غاية الاشكال الخ:

قد عرفت ان الصحة والفساد من قبيل العدم والمالكة ولازم ذلك ان يكون بينهما موضوع يعرضانه فالعلم يتحقق احد الوصفين مسبوق بالعلم بموضوعهما ووحدة الموضوع لازمة في المتقابلين فالصحة كالفساد معنى واحد و موضوعهما واحد فهناك للاعم جامع كما ان للصحيح جامعاً من غير اشكال فتأمل *تكملة كفاية في تفسير علوم راسخ*

واعلم ان الجامع على الاعم حاله في الابهام حال الجامع على الصحيح لمكان التداخل في المراتب من حيث الصحيح والفساد ومن هنا يظهر ان الجامع الذي ارادوا تصويره بصورة غير مبهمة باحد الوجوه الاتية غير تام ابداً .

قوله (ره) ثمرة النزاع اجمال الخطاب على الصحيح وعدم جواز الرجوع الى اطلاقه الخ .

هذا هو الذي ذكره شيخ مشايخنا الانصاري (ره) لكن الوجه فيه ليس هو بيان الجامع على احد التقديرين دون الاخر اذ قد عرفت ان الصحيح والاعم في ابهام الجامع على حد سواء بل الوجه تبين

الصدق على الاعم دون الصحيح فالعلم بصدق مهية على فرد لا يتوقف على العلم بحده التام كما ان من الممكن ان يعلم بكون زيد وعمر و انسانا مع الجهل بحده التام و كذا ساير المهيات فهذا هو الموجب لاجمال الخطاب على الصحيح لكون الشك في اعتبار قيد ما من القيود ملازما للشك في صدق الصلوة لاحتمال الدخالة في التسمية بخلاف الاعم والوجه في ذلك تداخل المراتب فما من مرتبة تتصف بالصحة الا يمكن ان تتصف بالفساد فيكون مصداقاً للاعم كما يكون مصداقاً للصحيح ومن هناك وروده مورد البيان غير ممكن بالنسبة الى جميع المراتب و اما بالنسبة الى مرتبة واحدة فيمكن ذلك لكن الشأن في تمييز المرتبة من المرتبة وعلى فرض التمييز فحاله حال الاعم فتأمل. والبحت على اى حال قليل الجدوى وقد ادعى ان الخطابات المشتملة على العبادات مهملات غير واردة فى مقام بيان تمام ماله الدخل فيها :

قوله «ره» فقد استدلل للمصحيحى بوجوه الخ

لا يخفى ما فيها من الضعف فالتبادر وصحة السلب انما يستقيمان بالنظر الى عرفنا جماعة المتشريعة واما بالنظر الى ما عند الحاضرين فى زمان الشارع والمخاطبين فى محاوراته فالانصاف انه لاسبيل لنا اليه و مثله دعوى خلوا الاخبار عن القرينة و اما الوجه الرابع فقد ابدى ضعفه هو (ره) نفسه (والحق) ان يقال بالنظر الى الاصول السابقة

ان الاعتبار انما يتعلق ————— ق بالشئ لا بفائه بالغرض اى يتعلق بالمجموع الصحيح ————— ح و الغرض من حيث البيان و التبين انما يتعلق ابتداءً بالصحيح ————— ح من المجموع فهو المكشوف عنه بالاسم اولائم التداول و التناول يوجب وجود الفاسد منه فيطلق الاسم عليه بالعناية اولا وان امكن الاستغناء عن اعمال العناية بالاخيرة فالصحيح ليس فيه عناية فاللفظ ظاهر فى الصحيح اما لكونه هو المسمى لو كان الظهور او الوضع الصحيح فقط واما لكونه من افراد المسمى لو كان ذلك للاعم و اما الفاسد او الاعم من حيث هو اعم فحيث كان بالعناية فيحتاج كونه حقيقة او ظاهراً فيه الى الكشف عن انتفاء العناية فى موارد استعمالاته ولا سبيل لنا الى الكشف عنه .

قوله « ره » لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة ايضاً الخ :

البيان الذى قدمناه فى كون اسامى العبادات موضوعة للصحيحة او ظاهرة فيها جارهيها فى كون اسامى المعاملات موضوعة للصحيحة عند العرف والشرع يبنى فى هذا المعانى الاعتبارية على مابنى عليه العرف والمنع الشرعى عن بعض الافراد وازافة بعض القيود شرعاً لا يقضى بتعدد المفهوم لكونه كما عرفت فى غاية الابهام انما هو تصرف فى بعض الافراد بتخطئتهم فى عده فرداً للكل .

وبيان اخر قد عرفت ان مفاهيم هذه الالفاظ مفاهيم تشكيكية مأخوذة عن مفاهيم متواطئة مجتمعة فى مواردنا وازافة قيد والمنع

عن فرد انما يتوجه الى اعتبار بعض تلك المفاهيم المتواطئة لوجود مصلحة زائدة لم يعتبرها العرف او فقد مصلحة اعتبرها يوجب توسعة او تضيقاً في الاعتبار ولا يتوجه الى المفهوم المشترك فيه بين الجميع الذي وجهه وجه التشكيك وهذا المعنى كثير الوجود في العرف ايضاً بين طائفة و طائفة او بين طائفة في وقتين فيزيدون وينقصون في الامور المعتبرة المتعلقة بالمأكل والمسكن والملبس والاداب وغيرها من غير ان يتغير المفاهيم عندهم وهو ظاهر .

قوله « ره » كون الفاظ المعاملات موضوعة للصحيحة لا يوجب اجمالها الخ :

محصله ان الاعتباريات من المعاملات حيث كانت مبينة عند العرف والشرع تابع في اخذها لهم فالاطلاق اذا كان في مقام بيان الاجزاء و الشرائط ولم يبين قيداً محتملاً من القيود دفع بالاطلاق لصدق المفهوم على المورد وقيام الحجة على دفع المحتمل وهو عدم البيان .

ولقائل ان يقول ان الحال في الاعتباريات من العبادات ايضاً هذا الحال اذ لم يأت الشارع بمجموع عبادي لا يعرفه العرف بمفهومه الاعتباري في الجملة وانما شان الشارع تحديد الحدود وتتميم القيود كما ورد عنه (ص) بعثت لاتيكم مكارم الاخلاق والطهارة والصلوة والحج وغيرها من الصجور والشرعية جميعاً مما يعرف العرف اعتبارها في الجملة وانما عرف الشارع منها ما يتم به معانيها على

مانسب الى الباقلاني لكن الانصاف ان هذه المعاني وان كانت في اول ظهور الاسلام على هذا الحال الا انها صارت بعد ذلك مهجورة الاصل منسية العهد وتعينت في المعاني الشرعية و ما بايدينا من الاطلاقات لو كان فهو صادر في العصر الثاني دون الاول فالمتعين هو التمسك بالاطلاق في المعاملات فقط .

قوله «رد» الحق وقوع الاشتراك للعقل الخ :

قد عرفت في الكلام على الوضع امكان الاشتراك والترادف و اما الوقوع فلا وجه لانكاره مستنداً الى عدم الوجدان بعد ورود مثل كلمة النون للدوات والحوت و اسم الحرف والنجم للنبات غير ذي الساق والكوكب و اوضح من ذلك امثلة كثيرة من المبنيات مثل ما الموصولة و النافية وان الشرطية والنافية وهمزة النداء و الاستفهام وغيرها ولا جامع فيها بحيث يرتضيه الطبع السليم ويتاقاه الذوق المستقيم و نظير ذلك موجود في غير العربية من اللغات و قد عرفت سابقاً ان تعدد اللغات في معنى الترادف و تطابق اللغتين في معنى الاشتراك لكون الوضع تعينياً بالطبع .

قوله «رد» بل جعله وجهاً وعنواناً له الخ .

قد عرفت في الكلام على الوضع انه انما يتم بجعل التهو هوية بين اللفظ والمعنى اعتباراً اي دعوى كون اللفظ هو المعنى فيرجع استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد الى كون الواحد عين

الكثير وهو محال واما حديث فناء اللفظ في المعنى كفناء الوجه في ذى الوجه والعنوان في المعنون فقد مر ما يتعلق به من الكلام .

بحث لمشتق

قوله «رءه المراد بالمشتق هيهنا ليس مطلق المشتقات انتهى:

ما مر من الكلام على موضوع العلم ينتج ان المسئلة اذا كانت حقيقية فهي تدور عموماً وخصوصاً مدار عقد الوضع اعنى الموضوع او البرهان والمآل واحد واذا كانت اعتبارية غير حقيقية فهي تدور عموماً وخصوصاً مدار الغرض او الدليل والمآل واحد ايضاً والغرض من بحث المشتق تشخيص ان ما يعد عرفاً وصفاً ثابتاً للذات مطلقاً عليه حقيقة في حال جريانه عليه وجوده فيه هل هو حقيقة فيه بعد انقضاءه عنه فالضارب حقيقة في زيد مادام يضرب فاذا انقضى عنه الضرب فهل اطلاقه عليه حقيقة باعتبار حال الانقضاء دون اعتبار حال الجرى واطلاق الزوجة عليها حقيقة مادامت العلة فاذا انقضت باحد موجبات بطلانها فهي الاطلاق حقيقة او مجاز ولا فرق في ترتب هذه الثمرة بين اقسام الاوصاف الاسمية كاسم الفاعل و المفعول والصفة المشبهة و اسم التفضيل واسم الزمان والمكان واسم الالة وبناء المقدار وصيغة المبالغة وما يلحق بها من الجوامد الجارية بنظر العرف على الذوات جريان المشتق عليها كالزوج و الزوجة والرق والحر و اشباهها و منها المنسوب .

قوله «رد» مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة الخ:
توضيح الكلام في المقام ان اشتراك جميع المشتقات من حيث
المعنى الحدثي بالنظر الى المعنى وفي الحروف الاصلية الدائرة بين
الجميع بالنظر الى اللفظ يقضى باشتقاق الجميع حتى المصدر واسمه
عن اصل واحد وهو الذي تسميه بالمادة اعني نفس الحروف الاصلية
من غير تقيدها بحركة وسكون او غيرهما والاصناف من المشتقات
لا تدل على ازيد من معنى واحد استقلالى واذ كان المبدء مدلولاً
عليه بالاستقلال فالمعنى الواحد الاستقلالى هو معنى المبدء بازاء
المادة وما عداها معنى نسبي مدلول عليه بالهيئة اعني ما عدا المادة اما
واحداً وازيد من واحد وقد عرفت في الكلام على المعنى الحرفي
انها غير مستقلة مفهومها ومصداقها وان انتزاع مفاهيمها من
مصاديقها يتبع المستقل الذي يحفظها فمفاهيم هذه الاوصاف منتزعة
عن المبدء بملاحظة تقيدها بانحاء نسب اتحاده مع الذات فمفهوم
اسم الفاعل هو الوصف المتحد مع الذات بنسبة القيام التجددى و
المنتزع في الصفة المشبهة هو الوصف كذلك بنسبة القيام الثبوتى و
في اسم المفعول ما هو كذلك بنسبة القيام الوقوعى وفي اسم التفضيل
ما هو كذلك بنسبة وفي صيغة المبالغة ما هو كذلك بنسبة الكثرة وفي
اسم الزمان والمكان ما هو كذلك بنسبة الظرفية وفي اسم الالة ما هو
كذلك بنسبة الالية وفي بناء المقدار ما هو كذلك بنسبة المقدار هذا.

ومن هنا تعرف ما في قول المصنف هنا وفيما سيجيء ان معنى الوصف مفهوم منتزع عن الذات بملاحظة تلبسها بالمبدء وقد وقع مثله في عبارة غيره ولك ان ترجمه بنحو من التأويل الى ما ذكرناه .

تنبيه اسم المفعول من اللازم كالمرور به صيغة المفعول وما يتبعه من الجار والمجرور خارج عن الهيئة يتم به تعلق المبدء بالذات اذ المبدء لا اشتراكه بين المجرد والمزيد فيه واللازم والمتعدي يدل على معنى مشترك بين الجميع ممكن الانطباق على معنى المزيد فيه المتعدي ودلالة المزيد فيه المتعدي وزيادته على المجرد بالهيئة فاختصاص المجرد في مدلوله بالمعنى المقابل لمعنى المزيد فيه اعنى معنى اللازم انما هو بالاطلاق دون الوضع فاذا كان الامرار وهو من باب الافعال متعديا بنفسه فمعنى المرور هو مجرد لازم المعنى المشترك الممكن الانطباق على معنى الامرار الا بالاطلاق وذلك لشهادة صوغ اسم المفعول منه مع اتحاد معنى هيئة المفعول في صيغتي مضروب ومرور به ولو كان اسم المفعول مجموع هيئة المرور به لم يعرب اخر الصيغة وكان الضمير حرفاً ولو كانت الدلالة لنفس هيئة المفعول وحدها لم يحتج الى الحاق الظرف والجري عليها التثنية والجمع والتأنيث فالمادة في المرور به يدل على المعنى المشترك الاعم و الهيئة على خصوص النسبة لكن يتم نقص الهيئة بالظرف ونقص المادة بالاطلاق فافهم .

واما المصادر واسماؤها فالفرق بينهما ان اسم المصدر يدل على

الحدث ماخوذاً وحده والمصدر على الحدث ماخوذاً بنسبة ناقصة الى الذات فلهيئتهما دلالة على النسبة وجوداً وعدماً .

واما ما ذكره بعض الاساطين من مشايخنا (ره) ان المصدر لودل على النسبة الناقصة بهيئة لكان مبنياً غير معرب لشبه الحرف باشماله على النسبة فهي يدل على الحدث حال كونه منتسباً الى الذات بنسبة ناقصة وظاهره انه (قده) يجعل النسبة ظرفاً لاقيدا .

ففيه اولا انه لو لم يدل على النسبة لكان جامداً غير مشتق وهو كما ترى ولا يلتزم به ولودل عليها فحيث كانت الدلالة على المادة بالمادة فالدلالة على النسبة بالهيئة ولا يتفاوت الحال باخذها قيداً او ظرفاً وثانياً ان مجرد الاشتمال على النسبة غير كافية في البناء والا كانت الاوصاف جميعاً مبنيات لاشتمالها على انحاء النسب بل موجب البناء هو الاشتمال الذي يوجب عدم التمكن و الاستقلال في المعنى فلا يقبل تنوين التمكن كالافعال واسماء الشروط والموصولات وسائر المبهمات واما المصادر واسمائها و الاوصاف فمعانيها مع ما فيها من النسب معان مستقلة تامة .

واما الافعال فقد قيل بدلالاتها على الزمان كما سيجيء لكن الانشئات على كثرتها وكثرة استعمالها وكذا وقوع الافعال في حيز الشرط من غير دلالة على الزمان مع بشاعة الالتزام بالمجاز يوجب ان تكون الدلالة على الزمان فيها بالاطلاق لكثرة الاستعمال وان

الماضي يدل على الحدث بنسبة عامة محققة و المضارع على الحدث بنسبة مترتبة التحقق .

واما الامر والنهي فانما يدلان على البعث والزجر الاعتباريين ولا تماس لهما بنفسها بالزمان.

قوله «رد» ما عن : يوضح في باب النكاح انتهى :

اورد عليه شيخنا الاستاذ اعلى الله مقامه في الحاشية ان الفرق بين الكبيرتين مشكل لاتحادهما في الملاك لان امومة المرضعة الاولى وبنثية المرضعة متضائفان متكافئتان قوة وفعلا وبنثية المرضعة و زوجيتهما متضادتان شرعاً ففي مرتبة حصول الامومة تحصل البنثية لمكان الاضافة وفي تلك المرتبة تبطل الزوجية لمكان التضاد فليست في مرتبة من المراتب امومة المرضعة مضافة الى زوجية المرضعة حتى تحرم لكونها ام الزوج انتهى ولقائل ان يقول ما الفارق بين زوجية المرضعة وزوجية المرضعة حيث تبطل الثانية بمجرد تحقق البنثية ولا تبطل الاولى بمجرد تحقق الامومة مع ان البنثية والامومة في مرتبة واحدة والزوجية والزوجية في مرتبة واحدة ايضاً والظاهر انه وقع الخلط بين البنثية بالنسبة الى الزوجية والبنثية بالنسبة الى الزوج فوضعت الثانية مكان الاولى فاتج ما ترى فافهم ذلك .

قوله «رد» بان انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام :

فعدم وجود ، صداق للذات المنقضى عنه المبدء في اسم الزمان

لكون الزمان منقضيًا بانقضاء المبدء لا يوجب الخروج عن حريم النزاع .

وأورد عليه شيخنا الأستاذ اعلى الله مقامه في الحاشية ان ذلك اعتراف منه به بعدم ترتب الثمرة على النزاع في اسم الزمان اذا الثمرة كون استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدء حقيقة او مجازاً ولا مصداق له في اسم الزمان باعترافيه فيخرج عن محل النزاع بالضرورة .

فالاولى ان يقال ان صيغة اسم الزمان والمكان واحد فهو موضوع الموصف مع نسبة الظرفية وعدم تحقق مصداق لبعض افراد الموضوع له مع عمومته المفهومي لا يوجب خروج الصيغة عن محل النزاع انتهى ملخصاً .

قوله «ره» والالما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة الخ ؛ عبارة ناقصة التركيب وكان المراد بها تنظير المقام بالخلاف الواقع في لفظ الجلالة انه علم او اسم جنس مع وحدة واجب الوجود بالذات مصداقاً واما قوله الواجب موضوع للمفهوم العام انتهى . فعبرة غير قابلة الاصلاح .

قوله «ره» وهو اشتباه ضرورة عدم الخ :

أورد (ره) على دلالة الفعل على الزمان وضعاً كما اشتهر بين النحاة وجوهاً .

الاول النقص بفعل الامر والنهي .

الثاني خلوما يسند من الافعال الى غير الزمانيات كالزمان نفسه والمجردات والتزام المجاز فيها جميعا كما ترى .

الثالث اشتراك المضارع بين الحال والاستقبال وليس باشتراك لفظي والالزام الاستعمال في اكثر من معنى واحد في مثل قولنا يضرب زيد الان وغداً ولامعنوي اذ لاجامع بين الحال و الاستقبال لتباين اجزاء الزمان ذاتاً فليس الان فيه خصوصية ملائمة لكل من الزمانين .

الرابع ان الماضي ربما يستعمل فيما هو مستقبل حقيقة وبالعكس فالفعل انما يدل على الزمان بالاطلاق فيما يسند الى الزمانيات لا بالوضع وقد اورد عليه شيخنا الاستاذ اعلى الله مقامه في الحاشية بان الدلالة بالاطلاق انما يتصور اذا كانت الخصوصية الماخوذة فيه اشد مناسبة لما هو ظاهر فيه لامتعينة فيه من غير ملائمة لغيره اصلاً فلو كانت دلالة الماضي على ما يختص به من الزمان بالاطلاق جازا استعماله في غيره لكننا لانشك في عدم صحة قولنا يضرب غداً ويضرب امس فالماضي موضوع لاحداث المقارن بالنسبة الى الزمان الماضي والمضارع موضوع للاحداث المقارن بالنسبة الى ما لم يمض من الزمان فينطبق على كل من الحال والاستقبال .

ثم اجاب عن الوجه الثاني من الوجوه الاربعة بان التقديم والتاخر الزمانيين في الزمانيات بعرض الزمان وفي نفس اجزاء الزمان بالذات . فقولنا مضى الزمان لا يتفاوت مع قولنا مضى زيد الا بالذات والعرض

واما الاستناد الى المجر دات فللمجرد معية قيومية مع الزمانيات فهو معها من غير تقييد بالزمان .

وعن الثالث بان المأخوذ في المضارع مالم يمض من الزمان ولا محذور عليه .

وعن الرابع بانه من قبيل الاختلاف في الحال فقد يجعل الحال حال التكلم ويؤخذ الماضي والمستقبل بالنسبة اليه وقد يجعل شيء مما مضى او ياتي ويؤخذان بالنسبة اليه و من هذا القبيل المثالان اللذان اوردتهما في المتن انتهى ماخصا (وقد عرفت) ما يتعلق به من الكلام اما الحجة فكون المثالين من الغلط ممنوع كيف واستعمال الماضي في الحوادث المستقبلية اذا كانت محققة الوقوع شايع وفي القرآن منه شيء كثير كقوله تعالى ونفخ في الصور فصعق الابه وسبق الذين اتقوا الابه و كذا المضارع في مورد حكاية الحال السابقة و بالجملة فمما ناسب من الموارد ماخذ في الماضي والمضارع من خصوصية النسبة اعني النسبة المحققة في الماضي و النسبة المترتبة المتحقق في المضارع فاستعمالهما فيه صحيح ليس من الغلط في شيء مضافاً الى ما عرفت من سقوط النسب في الانشآت وحيز الشروط وغيرها .

قوله ده تبادر خصوص المتلبس بالمبدء:

الطريق السهل لاثبات كون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدء فقط بناء على ما اخترناه سابقاً ان يقال: ان معنى المشتق هو الوصف

ماخوذاً بنسبة و من المعلوم ان لا مطابق له الا الذات باعتبار تلبسه بالمبدء والمصنف ره حيث اختار ان المنتزع عنه هو الذات باعتبار تلبسه بالمبدء كان عليه ان يتمسك بما ترى من التبادر وصحة السلب و غيرهما .

قوله ره ولولم يكن استعماله فيما انقضى الخ:

هذا اعتراف منه ره بالاشكال كما هو ظاهر قوله ره "ان مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف الخ" المراد بالبساطة خروج الذات عن مفهومه في مقابل من يقول بتركب مفهومه من الحدث والنسبة والذات والذي يوجد في كلامه هو خروج الذات و الشيء عن مفهوم المشتقات دون دعوى البساطة فذلك تسمية من غيره هذا ويرد على ما افاده المحقق الشريف انه على تقدير تمامه انما يفيد خروج الذات الماخوذ بنحو الاستقلال عن مفهوم المشتقات و اما اخذه غير مستقل بجعله طرف النسبة على ما قررناه فلا .

قوله «ره» احدهما قضية الانسان انسان الخ :

ظاهره الرد على صاحب الفصول على كلا التقديرين بان المحمول ان كان هو الذات المقيد بنحو دخول التقيد وخروج القيد فالذات حال التقيد ضروري الثبوت لنفسه فقد صح الانقلاب و ان كان هو الذات المقيد مع القيد فمجموع الذات مع القيد وان لم يكن ضرورياً غير ان القضية لانحلالها الى ضرورية في عقد الوضع و ممكنة

فى عقد الحمل لا يخلوا عن ضرورة ايضاً فيتحقق الانقلاب ايضاً مع ان عقد
الوضع اما مطلقة او ممكنة فهو «رد» انما اخذ القضية الضرورية من ذات
الموضوع و الذات المفروضة الاخذ في جانب المحمول ولو لاذلك لم
يختص الاشكال بالممكنة التى محمولها مشتق بل يجرى فى كل ممكنة
عنوان موضوعها عنوان الذات كقولنا الانسان ذو كتابة والانسان له
الكتابة بالامكان فالاشكال على ما سلكه فى تقريبه واقع ولو لم يؤخذ
الذات فى مفهوم المشتق فى عين القضية التى حللها فمما سلكه «رد» غير مستقيم
هذه وربما يورد عليه ان اصل انحلال القضية الى عقدي الوضع والحمل من
باب لزوم ما لا يلزم بل هو مبنى على ما وضعه المنطقيون فى القضايا ان
المعتبر فى جانب الموضوع هو الذات وفى جانب المحمول هو الوصف
ولاحاجة اليه بعد اعتبار الاتحاد فى الوجود فى الحمل الشايع.

اقول وهو غفلة عن غرض القوم فان العلوم انما تشتغل بالبحث عن
الحقائق الخارجية والكشف عن محمولاتها الذاتية على ما عرفت فى الكلام
على موضوع العلم والمقدار الذى يتعرض فيها بحال الالفاظ انما هو تنزل
الى سطح افهام المتعلمين تسهيلاً للتعليم ثم ان الذى عليه الامر فى نفسه
ان الموضوع هو الذات و المحمول ما يعرضه لذاته مما يحمل عليه
ثم لو حمل على المحمول شئ من عارض ذاتي فانما يعرضه بما هو متقوم
بالموضوع الاول وهو الذات فان هذا هو الحق الذى فى الاعيان من قيام
ما وجوده للغير بالغير دون العكس بالبرهان ثم البرهان مع ذلك قائم على

صدق العكس المستوى في القضايا والبرهانان جميعاً يعطيان جميعاً ان الموضوع في القضايا هو الذات و ان الانعكاس بتبدل مكانى الوصفين بالتقدم والتأخر فمقدار الوضع والحمل ينحلان الى قضيتين هذا .

مضافاً الى ان البرهان قائم على عمومية نسبة النعتية والوصفية وهى نسبة الوجود له ثابتة بين كل امر موجود وبين المستقل بالذات الذى معه سواء كان المستقل الموجود معه غيره كما فى الاعراض او عينه كما فى غيرها هذا .

واما حديث الاتحاد فى الوجود فى الحمل الشايع فلا يكفى فيما مر من الدقيقة وان كان لابد من اعتباره .

قوله «ره» ان معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته ادراكاً و تصوراً الخ :

اللفظ حيث انه ماخوذ وجوداً للمعنى و لامعنى لوجود واحد يوجد به امور كثيرة فوق الواحد من غير رجوعها الى جهة واحدة يجمعها بان يكون الوجود واحد والموجود به كثيراً لكون الوجود عين موجودية الموجود فاللفظ الواحد له صورة تصورية واحدة من حيث انها معناه سواء كان بسيطاً غير مركب اصلاً كالأجزاء الأخيرة للمركبات او مركباً بالتحليل كالإنسان مثلاً المنحل الى الحيوان الناطق فالوحدة و التركيب من حيث اللحاظ هو الفارق بين الحد و المحدود او مركباً من غير تحليل كالدار والجملة والخطبة وغير ذلك اذا عرفت ذلك علمت ان هذه الوحدة اللحاظية لا مفر منه سواء

قلنا ببساطة معنى المشتق حقيقة او بمعنى خروج الذات عن مفهومها او
بتركيبه من الذات والنسبة والحدث فالبساطة اللحاظية غير متنازع
فيه ولا ينافيها القول بالتركيب اصلاً كما نبه به شيخنا الاستاذ اعلى -
الله مقامه فى الحاشية انما النزاع فى ان معنى المشتق هل هو المبدء
فقط من غير نسبة ولا ذات كما نسب الى المعنى الدوانى او هو المبدء
والنسبة من غير ذات كما عليه المحقق الشريف او مجموع الذات
والنسبة و لمبدء كما عليه المشهور فهيهنا ثلاثة اقوال .

القول الاول ان المشتق هو المبدء معنى و نسب الى المحقق
الدوانى والمنقول منه ثلاثة اوجه من الاستدلال .

احدها هاذ كبره فى حاشيته على شرح القوشجى على تجريد
الكلام قال: التحقيق ان المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان
معنى الابيض والاسود ونظايرهما ما يعبر عنه بالفارسية بسفيد وسياه و
امثالهما ولا مدخل فى مفهومهما للموصوف لاعاماً ولا خاصاً اذ لو دخل
فى مفهوم الابيض الشئ كان معنى قولنا الثوب الابيض الثوب الشئ
الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الابيض
وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الذاعت وحده .

ثانيها انا اذا رأينا شيئاً ابيض فالمرئى بالذات هو البياض ونحن
نعلم بالضرورة انا قبل ملاحظة ان البياض عرض و العرض لا يوجد
قائماً بنفسه نحكم بانه بياض و ابيض ولو لا الاتحاد بالذات بين الابيض

والبياض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة ولم يجوز قبل ملاحظة هذه المقدمات كونه ايض لكن الامر على خلاف ذلك .

ثالثها ان المعلم الاول و مترجمي كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات ومثلوا لها بها فعبروا عن الكيف بالمتكيف و مثلوا له بالجار والبارد .

اقول وهذه الوجوه الثلاثة وان حكيت عنه لاثبات الدعوى المنسوبة اليه وهو اتحاد معنى المشتق والمبدء ذاتا لكن التأمل فيما نقل من كلامه يعطى ان بحثه مع القوم من جهتين مختلفتين لامن جهة واحدة بعينها احديهما ان مفهوم المشتق هل هو مفهوم المبدء بعينه ولا يعنى بالمبدء المبدء المشهورى وهو المصدر كما نسبته اليه صاحب الفصول فكلامه صريح فى ذلك بل انما يعنى بالمبدء العرض الخارجى ثم يدعى ان الذات غير مأخوذة فى مفهومه لاستلزام اخذه التكرار فى قولنا الثوب الابيض و لصحة الغفلة عن الذات مع تصور معنى المشتق عند تصورنا العرض الخارجى بنحو الناعت (ومن هنا يظهر) ان مراده من نفى النسبة عن المشتق فى اول كلامه هو انتفاء الذات كما ينادى به كلامه واستدلاله لدعواه فنسبة القول بخلو معنى المشتق عن الذات و النسبة جميعاً اليه ليس على ما ينبغى كيف و هو ينادى بقيامه بالذات وحمله عليها و كونه معنى ناعتا وهل الاشتمال على النسبة غير كون المعنى ناعتا وقد اطبقت كلمتهم على ان العرض وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره فما به يكون السواد سواداً عين ما به يكون الجسم اسوداً الاول

هو نفس السواد ووجوده و الثاني هو الاسود ووجوده فالسواد عين الاسود و هذا غير كون السواد اسودا ولا وبالذات والجسم اسود ثانيا وبالعرض فلا تغفل .

الجهة الثانية ان المبدء يحمل عليه المشتق اولاً وبالذات و الذات القائم به المبدء يحمل عليه المشتق بواسطته وعرضه فالسواد اسود بنفسه والجسم اسود بالسواد وهو لازم استدلاله ان الذي يناله المحس اولاهو سواد الجسم وانما لذي يراه اسود العقل وهذا لا يختص بالاعراض بل الذي تناله النفس نيلاً اولياً او ثانوياً تجد معه استقلالاً فتشاهد نسبة بين ما تشاهده وما تجده وهذا هو نسبة الناعتية نعبر عنه في الاعراض بالوجود لغيره يسرى في كل ما وجوده في نفسه من اى المعقولات كان كما ان الانسان انسان ومتصف بالانسانية والوجود وجود وموجود والسواد سواد واسود نعني بذلك كله ان المعقول ثابت في نفسه و ثابت لحيثيته الاستقلال التي تجدها معه ثم العقل يحكم بان هذا الذي يثبت له المعقول في الاعراض امر وراء العرض وهو الجوهر بخلاف غيرها وحكم العقل ثانياً لا يبطل حكمه اولاً فالسواد اسود بحكم العقل اولاً والجسم اسود بحكمه ثانياً وعند ذلك ينقسم الوجود قسمين وجود لنفسه كما في الجواهر ووجود لغيره واما معنيا الوجود فيه والوجود له فمتصادقان متساويان دائماً .

ومن هنا يظهر ان انحلال العقدين في القضية الى قضيتين مما

لامفر منه .

ومن هنا اشتبه الامر على المحقق المزبور حيث ظن ان الذي يجده العقل ثانياً وهو الموضوع المستقل الموجود له العرض لم يكن يجده في التعقل الاولى للعرض والعرضي وليس كذلك بل العقل يجد الاستقلال المذكور اولاً و ثانياً على حد سواء و ليس من الامور المحسوسة حتى يناله ثانياً بعد ما لم يكن يناله اولاً وانما الفرق بين الوجدانين هو ان الحكم يكون الموضوع غير الوصف بالقوة اولاً و بالفعل ثانياً فاذن الذات متحد مع الوصف اولاً و بالذات لابواسطة المبدء فافهم ذلك وبقية الكلام مو كول الى محله فراجع .
و اما استدلاله الثالث فقد عرفت سر التعبير عن المقولات بالمشتقات بما مر في الكلام في عقدي الوضع والحمل .

القول الثاني ان مفهوم المشتق هو المبدء و النسبة من غير اخذ الذات وهو القول المنسوب الى المحقق الشريف و قد عرفت ان الكلام المنقول من تلميذه المحقق الدواني منطبق عليه و عليه عدة من الاصوليين و استدلل له بما عن المحقق الشريف ان اخذ الذات فيه موجب لدخول العرض العام في الفصل او انقلاب الممكنة العامة الى الضرورية .

و بما استدلل له المحقق الدواني ان ذلك يوجب التكرار في مثل قولنا الثوب الابيض والشيء الابيض

وقد عرفت ان غاية ما يلزمه ان يكون الذات غير مأخوذ بنحو
الاستقلال والمعنى الاسمى لامطلقاً

وان ما ذكره من انتزاع مفهوم المشتق عن الذات باعتبار تلبسه
بالمبدء واتحاده معه يوجب كسوت الذات لمكان استقلاله في الاخذ
مدلولاً عليه بالدلالة الغير الحرفية مع ان مادة المشتق انما تدل على
المبدء وغير المادة وهو الهيئة دال حرفي ولا يدل باللفظ الحرفي على
المعنى الاسمى هذا .

القول الثالث ان مفهوم المشتق مشتمل على المبدء والنسبة و
الذات جميعاً واستدل له ببعض وجوه ضعيفة مثل ان علماء العربية
فسروا المشتق بما يشتمل عليها كقولهم ان معنى اسم الفاعل ما ثبت له
الفعل او ذات او شيء حصل منه الفعل واسم المفعول ما وقع عليه الفعل الى
غير ذلك .

واستدل له شيخنا الاستاذ اعلی الله مقامه في الحاشية ان من المعلوم
ان مفهوم المشتق متحد مع الذات الموصوف ومن المعلوم ان المبدء
مغاير لذی المبدء هو الذات فلا يصح الحكم باتحاده معه في الوجود و
ان اعتبر فيه الف اعتباراً اذ هذه الاعتبارات لا يوجب انقلاب المبدء عما هو
عليه من المغايرة الذاتية وليست مغايرة اعتبارية تتغير بتغير الاعتبار
وتزول بزواله ومن المعلوم ايضاً ان نسبة واحدية المبدء وهي النسبة
المدلول عليها بالمشتق لا تتحد مع الذات مالم يعتبر في طرفها الذات

وكذا المجموع من المبدء والنسبة لا يتحد معه فلا مناص بعد وضع هذه المقدمات من الالتزام باخذ الذات في مفهوم المشتق بان يؤخذ امر مبهم من جميع الجهات قابل الانطباق على الذات والمبدء ويتقوم به العنوان ويكون معرفه العنوان فقط فلفظ الضارب مثلاً يدل على صورة مبهمه قائمة بنفسها معرفها الضرب هذا ملخص ما ذكره (قال) ولا ينافيه القول بعدم اخذ الذات لاعموماً ولا خصوصاً في مفهوم المشتق اذ ما ذكرناه من الامر المبهم اعم من الذات والمبدء وليس بجوهر ولا عرض ولا هو مفهوم الذات وان اعتبار هذا الامر المبهم لا ينافي البساطة العنوانية بمعنى تمثل صورة وحدانية في الذهن على حد الوجدانية في الخارج هذا محصل ما افاده (وفيه) اولاً ان كون المبدء مغايراً لذى المبدء مما لا يمكن تصحيحه اصلاً فضلاً عن كونه مسلماً وكيف يكون كذلك والمبدء لا بشرط بالنسبة الى المشتق والمشتق لا بشرط بالنسبة الى ذى المبدء وهو الذات وسيجيء له زيادة توضيح .

وثانياً ان الابهام حيث انه معنى نسبي وامر اضافي لا يوجب زوال التبين المفهومي عن المفهوم فهذا المفهوم اما معنى حرفي او اسمي لكن جعله اياه طرفاً للنسبة ينفي الاحتمال الاول فهو الثاني فحينئذ ينطبق على مفهوم الشيء اويساويه فيرد عليه ما اوردناه على اخذ مفهوم الذات والشيء الاسمي في المشتق مضافاً الى امتناع الجمع بين الشيء بهذا المعنى وكون المشتق بسيطاً مفهوماً وكيف يتحد الشيء بهذا المعنى

مع المبدء وهو ره مقر بالمغايرة الذاتية الحقيقية بينهما واخذه مبهماً
يعم الذات والمبدء ولا يصح الحمل بين الذات والمبدء وان صحح الحمل
بين هذا المبهم والذات وبينه والمبدء كالحيوان يعمل على الانسان
والفرس من غير حمل بينهما والحساس يعمل على الناطق والاعجم
من غير حمل بينهما .

وثالثاً ان المغايرة بين المبدء وذى المبدء فى الخارج لا يدع
وحدة للمطابق الخارجى والمطابقة تقتضى تركيب المفهوم فلا يبقى للمفهوم
الا البساطة للحاظية وقد اعترف ان البساطة للحاظية غير محل النزاع .
قوله «ره» الفرق بين المشتق ومبدئه الخ :

قد عرفت ان المبدء بمعنى صار فى معانى المشتقات كالمادة السارية
فى الفاظها ليس غيرها والا كان مشتقاً مثلها لمبدء لها وظاهر ان المشتق
متحد مع الذات جار عليها فهو متحد مع الذات كالمشتق غير انه
لا معنى متعين له لمكان المبدئية والسراية كما لا لفظ متعين فالفرق
الذى ذكره غير مستقيم :

قوله «ره» والى هذا يرجع ما ذكره اهل المعقول من الفرق

بينهما الخ :

غير مخفى ان الحكيم بما هو حكيم لا شغل له بمفاهيم الالفاظ
الموضوعة من حيث هى كذلك بل بحثه انما يتعلق بالحقائق النفس الامرية
وملخص مرامهم فى المقام ان العرض وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره

بمعنى ان كون السواد سواداً خارجاً عين كون الجسم اسود خارجاً
اذ لو كان وجوده فى نفسه غير وجوده لغيره كان فى مرتبة نفسه وذاته
غير مرتبط و لا متعلق بموضوعه و لا منسوباً اليه فكان فى نفسه لنفسه
غير محتاج بنفسه الى موضوعه بل لو كان هناك احتياج ففى مرتبة
بعد مرتبة نفسه هف فاذن العرض وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره
اى ان نسبته الى موضوعه فى مرتبة نفسه و وجود النسبة حيث كان
رابطاً غير خارج عن وجود العرض والا كان مستقلاً فى نفسه غير رابط
هذا خلف فوجودها غير خارج عن وجود العرض ولا يتحقق الامع
طرفيها فال موضوع موجود فى مرتبة نفس العرض ووجوده و لا عكس
اذ النسبة متأخرة عن ذات الموضوع اذ ليس ناعماً لعرضه فالعرض من
هذه الحيثية النفس الامرية من مراتب وجود الموضوع وان كان من
حيث موجوداً فى نفسه وجوده غير وجود الموضوع و اذ كان المتحيث
بالحيثيتين واحداً فهناك امر واحد له اعتباران اى حيثيتان باحدهما
يحمل على الموضوع وهو الاسود وبالاخر لا يحمل وهو السواد فافهم
ذلك .

وهذا البحث بعينه جار فى كل امر من الامور الحقيقية غير داخل
تحت المقولات سواء كان عارضا لجميع المقولات او بعضها وربما
يسمى بالاعتبارى كالوجود والوحدة والشيئية والامكان والعلم والحياة
والحركة ونحو ذلك بل يعبرى بين الشئ ونفسه من حيث اعتباره فى -

نفسه ثم اعتباره ناعنا لنفسه كما مر في الكلام على عقدي القضية ويجري
 ايضاً في سائر المفاهيم من الاعتبارات و(ح) يتم الكلام في كل مشتق
 ومبدء اشتقاقه بالنسبة الى ما يوجدان فيه وقد عرفت ان هناك معنى واحداً
 يؤخذ مرة في نفسه فيكون بشرط لا و اخرى لغيره فيكون لا بشرط
 والقائلون بعدم تصحيح الاعتبار للمغايرة الذاتية انما اخذوا الاعتبار
 في نفسه مبدءاً للاعتبار لغيره وهو خطأ كما عرفت و كلماتهم في اطراف
 هذا البحث على اختلافها لا يزيد للباحث الاتعاب ولا يعجبنى هذا المقدار
 من الغور فيما هو خارج عن حظيرة هذا الفن الا ان الحق لا يستهان به .
**قوله «ره» لاجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وان
 اخذا لا بشرط انتهى :**
 واذ كان العلم والحركة نفسهما مشتقين بشرط لا كما عرفت كان
 معنى هذا الكلام ان المأخوذ بشرط لا ولا بشرط معاً لا يحمل على الذات
 وهو كذلك ولا يفيد شيئاً .

قوله «ره» لاريب في كفاية مغايرة المبدء الخ :

كمغايرة القيام مع زيد مفهوماً في قولنا زيد قائم والعلم معه
 سبحانه مفهوماً في قولنا الله تعالى عالم سواء تغايرا وجودا ايضاً كما في
 المثال الاول او كان احدهما عين الاخر كما في المثال الثاني (والحق) ان
 يقتصر على اعتبار مغايرة مفهومى الموضوع والمحمول دون الموضوع
 ومبدء المحمول اذ حقيقة الحمل حكم بوحدة على كثرة فالمغايرة معتبرة

فيما اعتبر فيه الاتحاد والاتحاد انما هو بين الموضوع والمحمول دون الموضوع ومبدء المحمول فيشمل نحو قولنا الوجود موجود كما انه عليه شيخنا الاستاذ اعلى الله مقامه في الحاشية وحقق المقام بما لا مزيد عليه .

قوله «ره» والتحقيق انه لا ينبغي ان يرتاب الخ :

الفرق بين هذا البحث وما مر في الامر الرابع ان المقصود هناك بيان ان عينية المشتق او مبدئه مع الذات لا يوجب كونه مجازاً او منقولاً بمعنى انه لا يشترط في معنى المشتق حقيقة كونه او كون مبدئه غير الذات خارجاً عنه كالقيام والقائم بالنسبة الى زيد والمقصود ههنا بيان ان اختلاف مصاديق المشتق لا يوجب كون بعضها مجازاً او منقولاً فانما اللازم هو اتحاده بحسب المفهوم واما المصداق فلا عبرة به فكون الوصف في بعض المصاديق عين الموصوف لا يوجب الاختلاف بحسب المفهوم .

بحث الاوامر والنواهي

قوله «ره» ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة

والشيء الخ :

يعنى به الاشتراك اللفظي بينهما لكن لا يخفى ان صدق الامر على غير الطلب المخصوص موقوف على اشتغال مصداقه على نسبة اى معنى حدثى من حيث هو كذلك يشهد بذلك الاستعمالات والشيء والثان واضرابهما لا تشتمل على ذلك فليست من معاني الامر بل معناه ان كان فهو الطلب والفعل و اظن ان المتأمل المستأنس بتطورات اللغة وموارد استعمال الامر خاصة يذعن بان معنى الامر ليس هو الارادة مطلقة من الامر

سواء دل عليها ام لا ولا هو الارادة المدلول عليها مطلقا سواء كان الدال عليها اللفظ او غيره من الاشارات فان تسمية مطلق الاشارة باسماء الالفاظ من باب اللاحاق في الحد كما يطلق على بعض الاشارات الامر والنهي وعلى بعضها القول والكلام ونحو ذلك ولا هو الارادة المدلول عليها باللفظ سواء كان بصيغة الامر او بغيره كقوله اطلب منك كذا ويجب عليك ان تفعل كذا وامرئك ان تفعل كذا على نحو الاخبار او الانشاء بل الامر في معنى الامر هو الصيغة الدالة على انشاء الارادة ويجمع على اوامر ثم اشتق منه الامر بمعنى مطلق الفعل لكونه يتعلق به الامر وجمع على امور ونظائره كثيرة في اللغات من حيث تطوراتها وكذا سائر المعاني في اشتقاق هذه المادة كالامرة والامارة

قوله «ره» ولا يخفى انه لا يمكن منه الاشتقاق الخ :

الامر في الاشتقاق سهل اذ ربما لوحظ بعض الجوامد مع نسب لها الى الذات ملائمة لحالها فاعطى معنى الحدث فاشتق منه كما في اللابن والتامر والبقال والبواب ونظائرها.

قوله «ره» وكيف كان ففي صحة سلب الى قوله كفاية :

هذا حق فيما اذا لوحظ الامر بالنسبة الى السافل نفسه كقولنا امر زيد اعبده ان قم واما اذا لوحظ بالنسبة الى المستعلى السافل فممنوع كقولنا استعلى عبد زيد عليه فامره بكذا (ومن هنا) يظهر ان المأخوذ في الامر ان يصدر عن علو اما حقيقة او ادعاء والثاني امر حقيقة بحسب ظرفه وان

لم يكن بحسب الحقيقة امراً .

قوله «ره» وبالجمله هما متحدثان مفهوماً وانشأوا خارجاً الخ:

وظاهر ان الاول بحث لغوى والثاني بحث اصولي والثالث بحث عقلي

فهنا ثلاث مقامات .

اما المقام الاول فالظاهر ان المفهوم من احدهما لغة غير المفهوم من الآخر بمعنى انهما ليسا بمترادفين بل المتحصل من موارد استعمالهما ان الطلب هو الارادة فيما كان المراد محتاجاً في حصوله الى مؤنة سعي وحر كة يقال خرج فلان يطلب الرزق ولا يقال يريد الرزق وفي الحديث طلب العلم فريضة على كل مسلم ولا يقال ارادة العلم بخلاف الارادة يقال خرج فلان يريد الحج ولا يقال يطلب الحج وقال تعالى تريدون عرض الحياة الدنيا ولا يقال تطلبون وقال تعالى يريدون وجه الله ولا يقال يطلبون ففي مورد الارادة نوع من قرب الحصول كانه موصول بالارادة غير مفصول عنها بخلاف مورد الطلب ففيه تحقق للمطلوب وحصول غير ان حصول الطالب عليه ووجدانه اياه يحتاج الى طى عمل وحر كة ومنه يظهر ان استعمال الطلب في مورد الارادة فيما وجد من الموارد من قبيل الاستعارة بالكناية والاستعارة التخيلية ثم ابتذل فالتحق بالحقيقة بل الاصل في معناه ان يدور الانسان للحصول على ما افتقده كطلب الضالة والمفقود ثم استعمل في ارادة المراد بنحو الاستعارة فافهم فاللفظان في اللغة لا مترادفان ولا متقاربان وان تقاربا ثانياً حتى كانا كالمترادفين.

واما المقام الثانى وهو اتحادهما بحسب الانشاء فهو كذلك
بمعنى ان الانجد من انفسنا عند الامر بشيء بصيغة افعل غير نحو واحد من
المعنى الانشائي سواء كان الامر منا لارادة وجود المأمور به جداً او
لامتحان المأمور او تعجيزه او الاستهزاء به واما اختلاف السبب الداعى
لانشاء هذا المعنى فهو اجنبى عن نفس الارادة كما ان السبب الداعى
الى الاخبار من قبيل فائدة الخبر او لازم فائدته او غير ذلك لا ربط لها
بنفس مدلول الخبر واذ كان المعنى المنشأ واحداً فان كان هو الارادة فهو
الطلب ايضا وان لم يكن احدهما فليس هو الاخر (وبيان ذلك) ان المدلول
عليه بالامر ليس امراً ثابتاً فى الخارج حقيقة او اعتباراً نحو ضربت
وبعت الاخباريين بحكاية احدهما عن وقوع الضرب حقيقة فى الخارج
والاخر عن وقوع البيع اعتباراً فى الخارج بل هو امر موجود بعين
وجود اللفظ الدال عليه وفى مرتبته فهو ايجاد معنى بوجوده الاعتبارى
وان شئت فقل ايجاد المعنى باللفظ اعتباراً وحيث كان الاعتبار كما قرع
سمعك مراراً هو اعطاء حدشئ او حكمه لشئ اخر لغرض ترتب اثار
الحقائق عليه كان تحقق الاعتبار فى محله محتاجاً الى تحقق اثار مترتبة
عليه وكان نفس الاعتبار ملائماً لما يترتب عليه من الاثار بحسب الحقيقة
بمعنى ان الحد الماخوذ من امر حقيقى للتطبيق على المحل يجب
ان يكون هو حد امر يترتب عليه تلك الاثار . مثاله ان الاثر الذى
هو عدم الملاقات بالرطوبة المسرية اذا اريد ترتيبه على البوق والجنى

يجب ان ينطبق عليه حد القدر لكون الحكم حكمه لاحد شئ اخر
كحد القرب والبعد مثلاً وهو ظاهر.

فليس اعتبار الامر فيما نحن فيه الا اعتبار امر حقيقى يترتب عليه
ما يترتب على الامر والذى يترتب على الامر فى الجملة هو وجود المأمور
به وحصوله فى الخارج ومن المعلوم ان وجود الفعل انما يترتب على ارادة
فاعله بعد الفراغ عن سائر مقدماته فهذا هو المعتبر فى الامر لا غير .
وذلك ان كل نوع من الانواع انما يصدر عنه من الافعال ما يلايم
ذاته بالضرورة سواء كان بلا واسطة او مع واسطة فهو انما ينحو بنوعيته
او يريد بنفسه اذا كان من الانواع الشاعرة بنفسها وافعالها ما يلايم نفسه
و يلايم القوى والالات المودعة فيه فمن المستحيل ان يقصد الفرس
وهو من ذوات الحافر الكتابة والتصوير او ان يقصد الحمامة الصيد
ولا يخالب لها و لان يتمنيا ذلك و ياملاه كما ان من المستحيل ان
لا يدعن الانسان بطبعه بالتكاح و قد جهز مقدم الذكر و الانثى منه
بجهاز التوالد والتناسل فهذه علوم متولدة عن جهات خارجية وامور
حقيقية مودعة فى الذوات .

ثم ان الانسان بافعاله التى لا تحتاج الى خارج منه كفعاله بقواه
و آلاته البدنية يستشعر بنسبة الايجاب التى بينه بما انه يريد و بين
قواه والاته .

وبانضمام هذين الاصلين عنده ياخذ فى الاستفادة من كل شئ

او اثر شئ يلائمه في نفسه ما وجد اليه سبيلاً كالجمادات والنباتات مما ليست اثاره و افعاله مستندة الى الارادة بحسب الظاهر و هذا فاموس الاستخدام والتوسيط ثم يتنبه بمثله فيما لساير افراد نوعه من الافعال الارادية بتوسيطه بينه وبين افعاله وهذا الامر بالضرورة مثك الى اعتبار نسبة الوجوب والايجاب التي كان ادر كها اوليين نفسه وافعال نفسه اذ كانت دائرة بين الارادة و الالة المطيعة فهو في هذا التوسيط ينزل المأمور الذي وسطه منزلة ما يتعلق به ارادته من ادواته وقواه الغير الخارجة عن نفسه فهو بالامر يجعل ارادة نفسه متعاقبة بفعل الغير على حدة ما يتعلق بفعل نفسه بصفة التأثير فهو اعتبار تعلق الارادة بفعل المأمور به فالامر يدل على انشاء ارادة الفعل وطلبه من المأمور اى ايجاد الارادة والطلب اعتباراً فافهم .

نعم يعتبر العقلاء اموراً محبوبة او مبسوطة فيتعلق بالامر وجوداً او عدماً لتحكيم عقد الاعتبار وتشيد اساسه وهى التى تسمى بالمشوبة و العقوبة .

ومن هنا يظهر فساد ما قيل وقواه شيخنا الاستاد (رض) فى الحاشية ان مدلول الامر هو البعث الانشائى و هو غير الطلب والارادة جميعاً قال فى تقريره ان الوجدان يشهد بذلك فان المرید لفعل الغير كما انه قد يحرر كه ويحمله عليه تحريكاً حقيقياً وحملات واقعياً فيكون المراد ملحوظاً بالاستقلال و التحريك الذى هو آلة ايجاده خارجاً

ملحوظاً بالتبع كذلك قد ينزل هيئة اضرب منزلة التحريك الملحوظ بالتبع فيكون تحريكاً تنزيهياً يقصد باللفظ ثبوته ولذا لو لم يكن هناك لفظ لحر كه خارجاً بيده نحو مراده لانه يظهر ارادته القلبية انتهى. ووجه الفساد ما عرفت ان الاعتبار يجب ان يلائم الحقيقة التي يترتب عليه الاثر المقصود ومن المعلوم ان الاثر في المقام وهو وجود الفعل المأمور به ليس بمرتب على وجود مجرد تحريك المأمور نحوه بل الى حر كته المستندة الى ارادة الفعل فهذا هو المعتبر كما عرفت دون البعث الى الفعل بمعنى مجرد التحريك وهو ظاهر.

واما المقام الثالث وهو اتحادهما بحسب الخارج فهو كذلك كما استدل عليه بالوجدان لكن ههنا دققة يجب التنبيه عليها وهو ان البرهان قائم على ان كل نوع من الانواع الخارجية فنسبته الى الاثار المترتبة عليه نسبة الفاعل الى فعله اعني العلة الفاعلة الى معلولها هذا ولازم ذلك ان لا تكون الارادة صفة موجودة بوجود مستقل منضم الى النفس تتم بها فاعليتها بل نسبة وحيثية غير خارجة عن النفس موجودة على حد سائر الوجودات الرابطة وايضا الارادة مما يحمل على الممكن وغيره فليست مندرجة تحت مقولة من المقولات فلا جنس لها فلا فصل لها فلا حد لها وكلما كان كذلك فهو منتزع عن الوجود فمصادقه الموجود من حيث هو موجود ولو كان مصداقها وجوداً خارجاً عن النفس لكانت موجودة في نفسها فكانت لها أهمية

فكانت داخلية تحت مقولة هف فهى موجودة بوجود النفس من غير
 مهية لها فى نفسها فهى من اطوار النفس غير الخارجة عنها .
 ثم انها غير منتزعة عن الوجود بما هو وجود اعنى المطلق بل من
 الوجود بما هو فاعل ولا بما هو فاعل فقط بل بما هو فاعل له علم بفعله
 ولا بما له علم بفعله فقط بل بما هو ان فعله موافق لذاته بما هو عالم
 فالارادة حيثية اقتضاء الفاعل العالم بما هو عالم لفعله الملائم لذاته هذا .
 ثم ان نظير البرهان قائم فى العلم والقدرة والحب وسائر ما يعد
 من الكيفيات النفسانية فجميعها حيثيات نفسانية غير خارجة عنها بنحو
 الانضمام وان كانت بينها توقف ما او ترتب ما كالارادة تتوقف على العلم
 اذ لا مانع من توقف بعض الحيثيات الذاتية على بعض فى عين انها متحدة
 فى الذات الجامعة لها كما برهن على نظيره فى حياة الواجب تعالى
 وقدرته وعلمه هذا .

فان قلت لازم جميع ما مر كون الارادة عن الوجودات الرابطة
 نظير المعانى فلا تكون صفة كما يقضى به الضرورة .
 قلت فرق بين المعانى الوصفية المنتزعة من المهيئات او من
 الوجودات والقسم الاول تنافى الوجودات الرابطة دون الثانى وليطلب
 ازيد من هذا من مظاهره .
 ومن هنا يظهر ان فى كلامه ره مثل كلام غيره فى المقام
 مواقع للنظر .

منها كون العلم من مقدمات الارادة بماله من المراتب كالتصور والتصديق بالفائدة ونظام المصاحبة و انتفاء المفسدة والجزم بل لوعده العلم من باب المسامحة من مقدمات الارادة فانما تتوقف الارادة على العلم بوجود الفعل وحده على ما عرفت .

ومنها كون الارادة هو الشوق الاكيد اذا الشوق بحسب التحليل هو ميلان النفس الى الشوق سواء كان من الاعيان ام من الافعال والارادة لا تتعلق بالاعيان مضافاً الى امكان تحقق الشوق الاكيد بالوجدان مع استحالة الفعل فلا تتحقق الارادة لعدم تحقق العلم الذي تتوقف عليه الارادة على ما وصفناه لك و به يشين ما في كلام بعضهم دفعاً للاشكال ان الارادة هي الشوق الاكيد الذي لا ينفك عن الفعل يعنى بلوغه مرتبة لا يفارقه من باب التعريف بالمبائن باخذ ما بالعرض مكان ما بالذات .

ومنها جعل الارادة كيفية نفسانية وقد عرفت انها ليست من الكيف في شئ و الحق ان تسمية هذه النسب والحشيات بالكيفيات النفسانية من باب المسامحة وهم وان لم يصرحوا بذلك لكن ذلك لازم كلماتهم وقد صرح به بعض اهل النظر في الوجود الذهني ان تسميته بالكيف من باب المسامحة وارتضاء اخرون .

ومنها قوله «ره» المستتبع لامر عبيده به فيما لو اراده لا كذلك انتهى، فان الارادة في استتباعها لامر العبيد من قبيل ارادة الفعل بالمباشرة

واما بالنسبة الى ارادة فعل العبد مثلاً فلا ارادة في النفس تتعلق بفعل الغير بل انما هي ارادة الانشائية و تسميتها ارادة متعلقة بفعل الغير مجاز او مسامحة لمكان التلبس الواقع بين الامر والمأمور به .

و به يتبين ان القول بتعلق الارادة بفعل المأمور به مسامحة او خطأ ناش من الاتحاد المتوهم بين الامر والمأمور به و ذلك ان الارادة حيثية حقيقية رابطة بين الذات المريدة وفعلها القائم بها واما النفس وفعل غيرها فلا رابطة بينها حتى يتوسط بينها حيثية الارادة فالارادة المتعلقة بفعل المأمور توهماً متعلقة بالحقيقة بامر به بالفعل فتسند الى نفس الفعل مجازاً او ان ارادة الامر لتعلقها بفعل ماله مرتبط بفعل المأمور تعد متعلقة بنفس فعل المأمور تجوزاً كما يقال اردت الخبز وانما اراد اكله وهذا النحو من الاسناد والنسبة كثير الدوران في الاستعمال .

قوله وكذا الحال في الصيغ الانشائية والجمل الخبرية انتهى:

فيه عطف الكلام على الكلام النفسى الذى قال به الاشاعرة و نفاه المعتزلة و المتكلمون من الامامية و محصل الكلام فيه ان القدماء من مشايخ الاشاعرة ذهبوا الى ان القرآن قديم غير مخلوق لكونه كلامه سبحانه واذ كان الكلام على ما يتلقاه العرف جملاً مؤلفة من الحروف التى هي من الكيفيات المسموعة التى هي حادثة زمانية بالضرورة وجهه المتكلمون منهم بان الكلام انما يصير كلاماً بالمعنى

الذى يدل عليه فالمعنى هو الكلام فى الحقيقة ومن الضرورى ان
الكلام قائم بنفس المتكلم فالكلام فى الحقيقة هو المعنى القائم بنفس
المتكلم المدلول عليه بالكلام اللفظى فكلامه سبحانه هو معنى القرآن
القائم بنفسه تعالى فلا يتصف بالخلق والحدوث والا لزم سيرورة ذات
الواجب تعالى محال للتغير وهو محال .

واجاب عنه النافون بان الكلام اما انشاء او اخبار ولا نجد فى
الانشاء من الامر والنهى غير انشاء الطلب وفى الاخبار غير العلم
بالوجدان فلو كان المراد بالكلام النفسى هو العلم كان النزاع فى
التسمية فيعود لغوا وان كان غير العلم فلا شئ غيره يصلح ان يكون
كلاما نفسياً مدلولاً عليه بالكلام اللفظى فلا كلام الا اللفظى و هو
حادث مخلوق بالضرورة هذا .

وقد ذكره شيخنا الاستاذ (قدمه) فى الحاشية ان دليل الاشاعة
ينحل الى مقدمتين .

احديهما ان فى النفس غير الصفات المعروفة من العلم والارادة
والحب والشوق صفة اخرى هى السماع بالكلام النفسى .

والثانية انها مدلول عليها بالكلام اللفظى وادلى المقدمتين حق
دون الثانية ببيان ذلك ان الصورة الذهنية لها قيام بالنفس قياماً ناعياً
قيام الوصف بموضوعه فهى بهذا الاعتبار من اوصافها وكيفية لها كساير
الكيفيات النفسانية وقيام بها قياماً صدورياً من قبيل قيام المعلول بعلمته و

الفعل بفاعله من غير نعت ووصف وهي بهذا الاعتبار وجود نوري غير داخل تحت مقولة من المقولات فلامهية لها ففى عالم النفس غير الاوصاف المعروفة وجود نوري غير ذى مهية لكن الوجود بما هو وجود يمتنع ان يكون مدلولاً عليه باللفظ اذ دلالة اللفظ انما تكون على المهية التى يمكن ان توجد بوجود ذهني او وجود خارجي والوجود حيثيته حيثية انه فى الخارج فلا يدخل الذهن (انتهى) محصلاً وهو مخدوش صغير وكبرى .

اما الصغيرى فلان بنائه على الفرق بين العلم والمعلوم وكون الاول داخلاً تحت مقولة الكيف والثاني غير داخل تحت مقولة اصلا بل وجوداً نورياً غير ذى مهية .
والحق ان العلم عين المعلوم وهو من شئون النفس وحيثياتها الغير الخارجة عنها كما مرّت الاشارة اليه بما يليق بالمقام والايزيد من ذلك مرجوع الى محله .

واما الكبرى فكون الوجود غير قابل للحكاية عنه باللفظ مطلقاً ممنوع كيف واغلب المفاهيم الواردة فى الذهن ومنها المعانى الحرفية والصفات المنتزعة من الوجود منتزعة من الوجود حاكية عنه غير داخلية تحت مقولة ولو كان الامر على ما ذكره مطلقاً لانقلب الكلام على نفسه «ره» فافهم .

والحق الذى ينبغى ان يركن اليه ويعتمد عليه فى المقام ان

يقال: ان الكلام شئ ما يستبق الى اذهاننا في بادي الحال هو ما يؤلفه الانسان من حروف الهجاء لدلالة المخاطب على ما في ضميره فهو امر مؤلف من امور حقيقية وهو الاسوات واعتبارية وهي الدلالة والقيود الاخر فهو امر اعتباري ثم انا نعلم بادنئ تأمل ان اعتبار كون المؤلف هو الانسان وكذا المخاطب وكذا وجود ضمير ماله من خصوصيات المورد من دون دخالة لها في حد الكلام فالكلام عندنا هو المؤلف من الفاظ للدلالة على المعنى ثم انا لانشك اذا تأملنا ان كلام المتكلم شخص التأليف الصوتي الدال الذي قام بالمتكلم بتكلمه ثم ففى زوال التموج والاهتزاز الجوى .

فهذا اولاً ثم نتوهم له بقائنا ببقاء اثره في النفوس مادام باقياً فنقول لمن اوجد كلاماً يحاذى كلام زيد انه كلام زيد بعينه وان هذا شعر امرء القيس او خطبة على (ع) بعينه .

و هذا ثانياً ثم نتوهم له بقائاً في نفس الامر ثبوتاً غير متغير على حد ما نذعن به في المهيئات الحقيقية من الثبات في نفس الامر . وهذا ثالثاً ثم انك قد عرفت مما اسلفناه ان حدود الاعتبارات تتبع الاثار الحقيقية المترتبة عليها بالاعتبار فأنما زيد اثار الحقيقة ثم لا نجد موضوعها فنعطى حد موضوعها لما ليس هو هو والاثار الحقيقي في الكلام هو الابناء عن المعنى او الانتقال اليه فالكلام هو موضوع هذا الالبناء غير انا لما لم نجد اليه سبيلاً الا بتأليف الفاظ موضوعه اعتبرناه

كذلك ولو وجدنا اليه سبيلا حقيقيا غير اعتباري لاخذنا به وكان هو الكلام والبرهان قائم على ان وجود المعلول من حيث هو وجوده كاشف عن الخصوصيات الذاتية لعلته من اسمائه وصفاته وبالجمله هو دال دلالة ذاتية تفضيلية على ما عند علته فحدالكلام منطبق عليه فهو كلام لها بهذه الجملة كما انه كلمتها من جهة اخرى .

فللكلام مرتبتان مرتبة اعتبار ومرتبة حقيقة وحده واقع على كل بحسبه .

اذا عرفت هذا علمت ان كلام الله سبحانه ان اريد به الوجه الاول على احد اعتباراته الثلاث كان امراً غير حقيقى لامهية له خارجاً عن مقسم الوجوب والامكان والحدوث والقدم غير متصف بشئ من ذلك الا بالعرض كما وقعت الاشارة اليه في بعض الاخبار وان اريد به الوجه الثانى كان جميع الموجودات كلاماً له تعالى كما انها كلمات له تامة او غيرها وكان الكلام بهذا المعنى فى الخلق وعدمه والقدم والحدوث تابعا لما يقتضيه وجوده وبقية الكلام مرجوع الى محله .

قوله «ره» واما الجمل الخبرية الخ :

هذا بالنظر الى كون الصور العلمية الموجودة فى الذهن غير ملحوظة استقلالاً بل رابطة متوسطة بين اللفظ والخارج فلا تعد مداليل بل اللفظ كما انه يحكى عن الخارج ونفس الامر بلا واسطتها والا فالصور العلمية هي المداليل بالذات و لولا ذلك لزم خلوا الكلام فى صورة

الكذب عن المدلول اذ لا شيء بحدائنها حينئذ خارجاً.

قوله «ره» واما الصيغ الانشائية الخ .

لا ريب ان اللفظ يرد مورد الاستعمال بما انه وجود المعنى فربما تعلق الغرض بالكشف عن تحقق المعنى في نفسه من غير قصر على وجود اللفظ اذا كان المعنى من شأنه ذلك فيفهم منه ان المعنى ثابت في نفسه و يطرء على اللفظ حينئذ عنوان الحكاية والمرآية وهو الاخبار وربما تعلق الغرض بالكشف عن تحقق المعنى باللفظ فيفهم منه حدوث المعنى بحدوث اللفظ على حد حدوث المهيمة بحدوث وجودها وهو الانشاء .

ومن هنا يظهر اولا ان الاخبار و الانشاء فيما اشتركا لفظاً من شئون الاستعمال بمعنى ان المدلول فيهما واحد من غير اختلاف في الموضوع له ولا في المستعمل فيه بل في ناحية غرض الاستعمال ويتفرع عليه ان الدلالة على كل واحد منهما بخصوصه بالقرائن .

وثانيا ان الاختلاف بين الاخبار و الانشاء كالاختلاف بين نحوين من الوجود وهذا هو الذي يريد المصنف ره (بقوله في الانشاء) وهذا نحو من الوجود بعد ما ذكر في الاعتبار انه ثبوت النسبة بين طرفيها في نفس الامر وقد ذكر شيخنا الاستاذ (ره) في الحاشية ان التقابل بين الاخبار و الانشاء في غير الامر و النهي تقابل العدم والملكة لكون الاخبار بنحو الحكاية و الانشاء عدم الحكاية فيما من شأنه ذلك وفي

الامر والنهي تقابل الايجاب والسلب لان الثابت فيهما عدم الحكاية بنحو السلب المطلق لعدم قابلية المحل للايجاب وهو الحكاية .
وفيه اولا ان التقابل من احكام الحقايق فلايجرى في الاعتباريات وقد اعترف بمثله في مسألة تضاد الاحكام الشرعية.
وثانياً ان الحكاية عنوان طار كما عرفت وانما يكشف بكل منهما عن نحو من انحاء وجود المعنى .

قوله «ره» ربما يكون منشأ لانتزاع اعتباره انتهى .

لعل المراد بكونها منشأ لانتزاع الاعتبار ككونها اسباباً اعتبارية لتحقيق المسببات الاعتبارية ككون الامر والنهي سبباً للوجوب والحرمة وكون العقد سبباً لتحقيق الملكية والزوجية والا فهو بظاهره فاسد قطعاً اذ المصطلح عليه في منشأ الانتزاع كون المنتزع موجوداً بوجود منشأ الانتزاع من غير اختصاص بوجود مستقل كمقولة الاضافة وليست نسبة الحرمة والوجوب الى النهي والامر و لانسبة الملكية والزوجية الى العقد هذه النسبة .

قوله «ره» اشكال ودفع انتهى .

ملخص الاشكال ان تكاليفه تعالى جدية والتكليف الجدى لا بد معه من ارادة و ارادته سبحانه لا يتخلف عن المراد و مع تسليم هذه المقدمات الثلاث يقع الاشكال في موارد عصيان التكاليف ومخالفتها اذ لو قلنا بعدم تحقق ارادة فيها كان خلفاً للمقدمة الاولى ولو قلنا بتحققها

كان خلفاً للمقدمة الثالثة .

والجواب انا نختار الشق الثاني وهو تحقق الارادة لكن ليس كل ارادة منه تعالى يمتنع تخلفها عن المراد بل هي منه تعالى قسمان تكويني وتشريعي والتي يمتنع تخلفها عن المراد هي الاولى وهي العلم بالصلاح في النظام التام دون الثانية وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف .

اقول والذي ينبغي ان يقال في هذا المورد :

ان ما يقع وصفاً له تعالى من المعاني المحمولة على الممكن وغيره انما يوصف تعالى به بالمعنى الذي يحمل به على الموضوعات الممكنة التي عندنا لما مر من البرهان على ذلك في تنبيهات بحث المشتق فمعنى الوصف فيه وفي غيره تعالى واحد كالوجود والعلم والقدرة ومن الواضح ان هذا القبيل من المعاني يستحيل كونها ذات مهية والا لاستلزم فيه المهية وهو محال فهذا النوع من المعاني صفات وجودية غير ذات مهية واذا كان كذلك كانت الاختلافات الموجودة فيها خارجة عن حاق المعنى او من قبيل اختلاف مراتب التشكيك ، وكيفما كان لا يوجب ارتفاع الخصوصيات ارتفاع اصل المعنى وهو ظاهر وحينئذ فمن الواجب ان يجرد كل معنى عن الخصوصيات المكتنفة به مع انحفاظ اصل المعنى .

ومن هنا يظهر ان تفسير ارادة الواجب بالعلم بالصلاح ليس على

ما ينبغي وكان الوجه في تفسير القوم الارادة الواجبية بالعلم ان ارادتنا عندهم من الكيفيات النفسانية فهي من المهيئات الحقيقية لا تتجرد عن حدها بالتجريد وقدعد من صفات الواجب تعالى فهي هناك بمعنى غير ماهيها لـسكنك قدعرفت فيما مر ان الارادة غير داخلية تحت مقولة من المقولات بل هي كالعلم والقدرة وغيرهما صفة وجودية غير زائدة الوجود على وجود موضوعها البتة و انها حيثية اقتضاء ذاتنا لفعلها من حيث هي عالمة به وهذا الحد بتجريده عن الخصوصيات ممكن الوقوع على ارادة الواجب تعالى فالارادة الذاتية فيه تعالى هي نسبة اقتضاء الذات العالمة بذاتها لذاتها والارادة الفعلية نسبة اقتضاء الذات العليمة لفعلها الخارج عن ذاتها هذا.

والارادة بهذا المعنى انما يصح تعلقها بالامور الحقيقية التي بينها وبين الواجب تعالى نسبة الجعل والايجاد من الداخلة في نظام الوجود و اما الامور الاعتبارية الغير الحقيقية فلا نسبة بينها وبين الذات الواجبة التي هي محض الوجود وصريح التحقق .

والذي يمكن ان يقال حينئذ ان الذي يقوم به تعالى من هذه الارادة التشريعية التي هي الارادة الانشائية انها تقوم به تعالى بحقيقتها كما ان الكلام الذي هو امر اعتباري انما يقوم بالواجب بحقيقته كما مريانه وقد سمعت مراداً ان حقيقة حد الاعتبار انما يتحقق بالاغراض والاثار المترتبة عليه فما هو موضوع الاثار هو الحد للمعنى

وما صدق عليه من الامور الحقيقية كان هو المصداق الحقيقي للحد
وعلى هذا فحقائق القرب والبعد المربوطة بالافعال او حقائق الثواب
والعقاب المرتبطة بها هي حقيقة الارادة الانشائية القائمة به تعالى
على حسب ما يليق بساحة قدسه سبحانه فافهم ذلك .

وقد ظهر مما مر ان ارادة الفاعل لا تتعلق حقيقة الا بما هو فعله
لوجود رابطة الفاعلية والفعل واما فعل الغير فيستحيل تعلقها به ومنه
يظهر ان ارادته تعالى التكوينية بفعل العبد انما يتصور من حيث
كونه موجوداً ممكناً من الموجودات الممكنة واما من حيث كونه
فعلاً مأموراً به متعلقاً للامر فلا فللمأمور به بالامر الالهي حيثيات حيثية
كونه فعل العبد ولا يتعلق به ارادة تكوينية من هذه الحيثية بل انما
يتعلق به الامر فقط وحيثية كونه فعله سبحانه اي موجوداً بافاضة
وجوده و لا يتعلق به أمر من هذه الحيثية بل انما تتعلق به الارادة
التكوينية فقط فافهم ذلك .

فأن قلت فهل الفعل الا موجوداً بوجود واحد فما تأثير تكثير
حيثياته بالاعتبار (قلت) كلا بل هو ذو نسبتين حقيقتين نسبة الى العبد
بما انه وجود محدود بحدود كذائية و هو فاعله بمعنى ما به الوجود
ونسبة الى الحق من حيث انه وجود مفاض ومفيضه فاعله بمعنى ما منه
الوجود فالكثر حقيقة .

قوله ان قلت اذا كان الكفر والعصيان الخ .

اشكال فاش عن قوله فاذا توافقتا فلا بد من الاطاعة و الايمان
واذا تخالفتا فلا محيص من ان يختار الكفر والعصيان انتهى .
حيث ان مقتضاء ان الكفر و الايمان ضرورى الوقوع فوق
الاشكال بان ضرورة الوقوع تنافى الاختيار المشروطة به صحة
التكليف و بالجملة تعلق الارادة الالهية بالفعل الغير المنفك عنه
لا بجامع صحة التكليف .

والجواب ان الفعل ارادى واختيارى بالذات والارادة الالهية
انما تعلقت به من حيث انه ارادى اى به مع مقدماتها الاختيارية
فلو خرج به عن الاختيارية لزم تخلف الارادة عن الصادر من هذه
الجهة وبعبارة اخرى لانعنى بالفعل الاختيارى الا ما كان صدوره عن
ارادة والاشكال انما يتم لو كان تعلقها بالفعل نفسه واما اذا فرض تعلقها
بالفعل الصادر عن ارادة من حيث هو كذلك لم يخرج الفعل عن
الاختيارية اذ المفروض تعلقها به من حيث هو كذلك .

اقول والذي ينبغى ان يقال فى المقام هو انا اذا تصفحنا الافعال
الصادرة عن فواعلها من قبيل ثقل الحجر وطاب الماء واحرقت النار
وقطع السيف ومن قبيل اكل زيد وقام عمرو وقتل بكر ورمى بنفسه
فى البحر فسقط فيها وجدنا على الاجمال فرقا بين القبيلتين كان القبيل
الثانى يزيد على الاول باقتران الفاعل او الفعل بامر مفقود فى القبيل

الاول نسميه بالاختيار كما نسمى فقده بالاضطرار وربما لاح لنا بادء بدء بان الفرق بين القبيلين انما هو باقتران القبيل الثاني بالعلم من الفاعل دون الاول .

لكنه يندفع باننا نجد نحو قولنا شاخ زيد و صح ومرض و جهل و قبح و طال و قصر من القبيل الاول مع اقتران الفعل بعلم الفاعل وليس الا ان العلم ليس مؤثرا في تحقق الشيوخة و الهرم و المرض و نحو ذلك وجوداً و عدماً بخلاف القبيل الثاني فللعلم تأثير فيه بالضرورة فمع فرض عدم العلم لا يتحقق للفعل البتة ومع وجوده ربما تحقق و ربما لم يتحقق فللعلم فيه دخلا في تحقق الفعل لكن ليس الاستناد اليه فقط فهناك منعه غير واذ كان ترجيح الفعل من غير مرجح ممتنعاً بالضرورة كان رجحان الفعل في القبيل الاول غير مستند الى العلم بخلاف القبيل الثاني فترجيح الفعل فيه الى الفاعل بما له من صفة العلم وغيره وهو الذى نذعن به من ان ترجيح كل من جانبى الوجود والعدم في القبيل الثانى الى الفاعل دون الاول وان كان الحق ان الترجيح الى الفاعل دائماً وانما الفرق ان الترجيح في القبيل الثانى الى علم الفاعل واختياره دون الاول.

فالفعل ينقسم الى اختياري و اضطراري و الاختياري هو الفعل الذى من شأنه ان يكون ترجيح احد طرفى وجوده و عدمه الى الفاعل و لازمة كون الفعل مساوى الطرفين بالنسبة اليه .

وحينئذ فلو وقع ترجيح من غير الفاعل فيما ترجيحه اليه اى
فى الفعل الاختيارى فاما ان يكون بتأثير منه فى الجانب الموافق
بإيجابه وهو يوجب سقوط نسبة الفعل الى الفاعل وان شئت قلت سقوط
تأثير علمه وإرادته وهو يناهى كونه فعلاً علمياً ارادياً وقد فرض كذلك
(هـ) او بتأثير الغير فى الجانب المخالف بجعله ممتنعاً على الفاعل
فلا يبقى لفاعليته الا جانب واحد فيرفع الاختيار اى استواء نسبة
الوجود والعدم الى الفاعل فيما من شأنه ذلك وهذا هو الذى نسميه
بالجبر ويقابل الاختيار تقابل العدم والملكة هذا .

وقد تبين بذلك اولا ان الافعال الجبرية ارادية كالاختيارية وهو
الذى يشهد به التأمل فى موارد الجبر فقولهم ان الفعل الاختيارى
ليس الا ما كان مسبقاً بإرادة فاعله فى غير محله .

وثانياً ان كون الفاعل مجبوراً لازمه تأثير الغير فيه من حيث
كونه فاعلاً لتعلمه .

ويتفرع عليه ان الواجب تعالى لا يتصور كونه مجبوراً فى فعله
اذلا معنى لتأثير الغير فيه واما كون فعله اضطرارياً بكونه مضطراً فى
فعله موجباً بالفتح بالمعنى الذى مر للاضطرار فلا معنى له ايضاً بعد
فرض تأثيره فى فعله وكون العلم عين ذاته فافهم .

فان قلت فما معنى كون افعاله تعالى تابعة للمصالح النفس
الامرية .

قلت هذا على ما نعتقده بقريحة الاعتبار ان الاحكام العقل وللحسن والقبح الذى يدر كهما وللمصالح و المفسد التى يحكم باعتبارها فى احكامه ثبوتاً غير متغير وتحققا غير زائل فى الواقع و نفس الامر لا يؤثر فيه توارد الوجود والعدم وانت تعلم ان ذلك لا يزيد على الحكم الاعتبارى شيئاً .

واما حقيقة الامر فهى ان المصالح المزبورة اما ان تكون موجودة او معدومة لاسبيل الى الثانى لعدم تصور تأثير المعدوم وعلى الاول فاما ان تكون واجبة او ممكنة ولا سبيل الى الاول وعلى الثانى فهى افعال للواجب تعالى فلو كانت فى وجودها تحتاج الى مصالح اخرى والكلام جار فيهم منها لتسلسلت ولم ينته الى الواجب تعالى بالآخرة .
وحينئذ فاما ان لا يحتاج فعله سبحانه الى مصلحة اصلا بل يكون وجه الصلاح والحسن منتزعة عن فعله متحدا معه وان كان بحسب نظر العقل متقدماً عليه متبوعاً له نظير حكمه بتقدم المهية على الوجود وكونها موضوعة له مع ان الامر على عكسه فى الواقع .

او يحتاج فعله تعالى مصلحة لكن لا يجب فى المصلحة ان تكون زائدة على نفس الفعل بل ربما كانت خارجة عنه غاية له وربما كانت عينه .

فيؤول الامر الى ان افعاله تعالى اى الموجودات الخارجية على قسمين مما يكون غايته عين ذاته و كماله الاخير عين كماله الاول

وهذا القسم غاية لنفسه بنفسه وغاية للقسم الآخر الذي غايته زائدة على ذاته خارجة عن نفسه فافهم ذلك .

وثالثا ان اختيارية الفعل لا ينافي كونه موجبا بايجاب الفاعل اياه بارادته وترجيحه له فان المأخوذ في الفعل الاختياري ان يكون ترجيحه الى الفاعل لا الى غيره وكونه ضروريا بايجاب الفاعل غير كونه ضروريا بتاثير من الغير في فاعلية الفاعل فلا ينافي ذلك القاعدة المعروفة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد اذ المراد ايجاب - الفاعل لا مطلق الايجاب .

ورابعا ان وجوب الفعل بالفاعل كما لا ينافي اختياريته كذلك وجوب نفس الفاعل بفاعله الموجب له ولازم ذلك استناد وجوب الفعل الى موجبه وموجب موجبه حتى ينتهي الى الواجب بالذات المنتهي اليه سلسلة الوجوب لا ينافي اختيارية الفعل وعليهذا فتعلق ارادته تعالى التكوينية بالفعل لا ينافي اختياريته لكونها متعلقة بالفعل بماله في الخارج من الخصوصيات الوجودية ومن خصوصياته صدوره اختيارا وتعلقه بارادة فاعله المستند في وجوده الى الواجب تعالى وتبارك .

فان قلت انا لانعد الفعل اختياريا حتى لا يفارق وجوده الامكان ومساوات الطرفين ولا ينتهي في جانب علله الى علة موجبة .

قلت الامر في نفسه على خلاف هذا التوهم ولو لم يفارق الشيء

ففى وجوده مساوات الطرفين ولم يكن واجباً بايجاب الفاعل كان من
الجائز اتصاف وجوده بالعدم البديل وهو اجتماع النقيضين ولو لم ينته
فى علله الى علة موجبة وكان الفعل بالاختيار واختياره باختيار اخر
وهكذا لارتفع الاختيار فى المرتبة الثانية فما فوقها ولم يثبت فافهم
ذلك .

بحث التعبدى والتوصلى

قوله «ره» فما لم تكن نفس الصلوة الخ :

الظاهر انه بيان لقوله لا يكاد يتأتى الخ الا انه وجه اخر للاستحالة

كما ربما يحتمل .

قوله «ره» ان الامر الاول ان كان يسقط بمجرد موافقته الخ .

لا يخفى ان متعلق الامر الثانى حيث انه ليس امراً زائداً على

متعلق الامر الاول بل هو خصوصية غير زائدة عليه فورد الامر الثانى

بوجب الربط اللزومى بينهما بحيث لا يستقل احدهما بالامتنال و .

حينئذ قلنا ان نختار الشق الاول ونقول ان لازمه سقوط الامر الاول

من حيث نفسه مع النقص عن حدوث التلازم المذكور او نختار الشق

الثاني ونقول انه غير ساقط لالما ذكره من عدم حصول الامر بذلك بل
لمكان التلازم بين الامتثالين فتدبر .

قوله «وه» لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الخ :

اقول اعتبار المولوية عند العقلاء اعتبار مالكية تدبير الامر
وينتشي منه مالكية الفعل وعليه يتفرع ملك وسائط فعل المولى عليه
لفعله مثل ملك المولى لوسائط فعل نفسه وملك جعل الوضعيات والتكليفات
من الاحكام ووجوب اطاعته والتسليم له كل ذلك لمكان المالكية الاولى
واما مسألة تحصيل غرض المولى فلا ارتباط له بمعنى ولايته ولا العقل
مستقل بالحكم عليه نعم حيث كان الطرف ظرف الاعتبار العقلية ولا
مطلوب عقلائي الا لغرض يستتبعه كان لازم الطلب المولوى وجود غرض
له فى طلبه ويجب تحصيله يتبع وجوب امتثال امره لكن يتقدر الغرض
بقدر ما يطابق المأمور به لا يزيد على ذلك لكون وجوبه بعرض وجوب
اثبات المأمور به بالامتثال هذا .

والى هذا يمكن ان ينزل ما ذكره شيخنا الاستاذ اعلى الله مقامه
فى الحاشية ان التحقيق ان كبرى تحصيل الغرض مما لا شبهة فيها لكن
الصغرى غير متحققة بمجرد الامر اذ اللازم عقلا هو تحصيل الغرض
المنكشف بحجة شرعية او عقلية والامر بمركب يصلح للكشف عن
غرض ينفى به المأمور به ولا يصلح للكشف عما لا ينفى به انتهى .

وان كان ظاهر كلامه (قده) وجوب تحصيل الغرض وجوباً

استقلالياً غير تبعي هذا .

فتبين ما ذكرنا اولاً ان تحصيل غرض الامر ليس واجباً استقلالياً
يجب اثباته بل تبعي يتبع وجوب المأمور به .

وثانياً ان الواجب من تحصيل الغرض هو المقدار الذي يكشف
عنه الامر لازيد من ذلك .

وثالثاً : ان العقل يحكم في ظرف المولوية والمبودية بوجوب
امثال امر المولى من حيث هو امره ، ولازم ذلك كون الاصل في الاوامر
المولوية التعبدية .

نعم ربما يكتفى العقلاء في بعض الموارد بمجرد تحقق المتعلق
بطبيعته . فهو اعتبار خاص يقال اعتبار وجوب الاطاعة و الايمان بقصد
امثال الامر .

و يستنتج من ههنا ان مقتضى الاطلاق المقامي هو التعبدية ، اذ
كل امر فمعه حكم العقل بوجوب الاطاعة له الا ما دل الدليل على
جواز الاكتفاء باصل الطبيعة فافهم .

قوله **وه الا انه غير معتبر فيه قطعاً لكفاية الاقتصار الخ** :
عدم تعيين واحد من هذه الوجوه مع كفاية كل واحد منها على
مايينها من المبينة كاشف عن ان الواجب التعبدى غير مفيد في
نفسه بواحد منها بعينه فهو مأخوذ بخصوصية تتحقق باى واحد من
هذه الدواعى كان فهو بنفسه يخالف التوصل الى بواسطة الداعى .

وحينئذ فمن الممكن ان يقيد الامر بمثل قصد الامتثال على ان يكون قرينة كاشفة عن سنخ الواجب لا قيماً مأخوذاً معه شطراً او شرطاً قوله «ره» فلامجال للاستدلال باطلاقه الخ .

قد عرفت ان التعبدية من خصوصيات المأمور به وان الغرض لازم المطابقة مع المأمور به في الاغراض المتفرعة على الافعال - العقلانية فاحتمال التعبدية في الامر عليها مدفوع بالاطلاق .

قوله «ره» لان الشك ههنا في الخروج الخ :

عبارة الكتاب وان لم تكن وافية بالمراد كل الوفاء لكن المراد هو ان المورد وان كان بالنظر الى الامر مورد البرائة لرجوع الشك فيه الى التكليف الزائد دون المكلف به لكن حيث كان من المحتمل دخالة قصد القرية في غرض الامر ويجب حفظه بالاتيان بما يفى به لم يكن العقاب على تركه عقاباً بلايين فالمراد مورد الاشتغال دون البرائة هذا .

اقول قد عرفت عدم وجوب حفظ الغرض ازيد مما يحفظ بحفظ الواجب باتيانه لكون وجوبه تبعياً وقد عرفت ان تعبدية التعبدية خصوصية في نفس الواجب يحققها اتيانه باحد الدواعي الرابطة له بالامر كقصد الامتثال والمصلحة والتقرب ونحوها ومن المعلوم ان كل توصلي يصير تعبدية باتيانه بقصد القرية فالنسبة بين خصوصيتي التعبد والتوصل شبهة تقابل العدم والملكة وبين الواجبين شبهة التقابل بين موضوعي العدم

والملكة والمؤنة الزائدة هي خصوصية التعبد فيؤل الامر الى الاقل
والاكثر الارتباطيين فال مورد مورد البرائة دون الاشتغال .

بحث المرة والتكرار

قوله «رد» فانه من الامتثال بعد الامتثال انتهى :
سيجيء عدم استحالة ذلك في نفسه .

قوله «ره» والتحقيق ان قضية الاطلاق انتهى :
الذي ينبغي ان يقال ان تعلق الامر بالطبيعة من حيث هي يوجب
ارساله بحسب ارسال الطبيعة ومن الواضح ان الطبيعة قبل تحقق
اصل الامتثال نسبتها الى الامتثال الاول والثاني والثالث وهكذا واحدة في
صدقها على كل واحدة منها نحو صدق الطبيعة الكلية على افرادها
وليس في الخارج عند وجود الفرد من الامتثال ما يوجب خلاف ذلك
فالامتثال الثاني حاله حال الامتثال الاول في كونه محققا لطبيعة .
المأمور به و متعلقا للامر باتحاده مع الطبيعة الموجودة في طرف
الامر فتبين ان تحقق الامتثال ووجود المأمور به في الخارج لا يوجب
من حيث هو سقوط الامر .

نعم امر الامر حيث كان معلولا لغرضه المتعلق بالامور به المترتب عليه فوجود الامور به ففى الخارج يترتب عليه غرضه و فعلية وجود الغرض يوجب سقوط مقدمات وجوده فيسقط الامر حينئذ .
 لكن لا يخفى ان الغرض المتعارف عند العقلاء يخالف الغاية الحقيقية التى يثبتها البرهان الحكيمى عند كل حادث وجودى ويحكم باستحالة تخلفها عن ذى الغاية فربما تخلف الغرض عندهم عن ذى الغرض وربما خالفه بالزيادة والنقيصة والسعة والضيق والترتب الفورى ومع المهلة فاذا امر المولى باتيان الماء لعطشه فربما عداالتممكن من الشرب غرضاً وربما عدا نفس الشرب غرضاً وعليهذا يختلف سقوط الغرض باختلاف الموارد فربما سقط بالامتنال الاول و ظاهر ان الامتنال الثانى يكون لغواً حينئذ اذ لا معنى للامتنال مع عدم الامر وربما لم يسقط الامر بمجرد الامتنال الاول اذا لم يترتب الغرض على مجرد وجود المأمور به بالامتنال فلم يسقط و لم يسقط الامر فكان امكان الامتنال بحاله .

ومن هنا يظهر ان اطلاق الامر غير مؤثر فى جواز الامتنال بعد الامتنال لتفرعه على سقوط الغرض و عدم سقوطه لاعلى تحقق المأمور به وعدم تحققه نعم لو كان الامر فى مقام بيان تمام غرضه ولم يبين كيفيته كان لازم الاطلاق جواز الامتنال بعد الامتنال لان عدم الجواز تضيق عندهم لدائرة الغرض و مؤنة زائدة يحتاج اعتباره الى نصب دلالة زائدة فافهم .

قوله «ره» فيما اذا كان الامتثال علة تامة الخ .

كان الاولى ان يقال فيما اذا ترتب الغرض الاقصى على الامتثال ترتباً ضرورياً وذلك ان الغرض والغاية علة فاعلية لفاعلية الفاعل ولامعنى لكون الفعل علة تامة لعلته الغائية و المسموحة انما تستحسن بوضع بتبديل لفظ اصطلاحى بلفظ لغوى عرفى دون العكس.

قوله «ره» بدلا عن التعبد به او لا انتهى .

قد مر توضيح المرام فى مسألة المرة والتكرار وعرفت ان الذى يقتضيه بقاء الامر ببقاء الغرض صحة الامتثال بعد الامتثال لخصوص التبديل دون الضم فلما مقتضى له .

قوله «رد» وجب عليه اتيانه ثانيا انتهى .

قد عرفت فيما مر ان مقتضى بقاء الامر صحة الامتثال الثانى دون الايجاب ومن الواضح ان بقاء الغرض لا يوجب بطلان الامتثال الاول واما وجوب اتيان الماء ثانياً فى المورد المفروض فليس مستنداً الى مسألة الامتثال بعد الامتثال بل الموجب له فحوى المقام فيتجدد امر ثانيا يدل عليه خصوصية الحال يجب امتثاله .

قوله «ره» واما بناثا عليها وان العمل انتهى .

والتحقيق حسب ما يعطيه الاعتبار العقلائي من ان حفظ ملاك الحكم العقلائي هو الموجب للجعل المنسوب الى الطريق اولاً والى مؤدى الطريق وهو الحكم الظاهرى ثانياً ويصير به الطريق والمؤدى

ذا مصلحة طريقية فحسب و اما الحكم الظاهري ففي صورة المصادفة
 مصلحته عين مصلحة الحكم الواقع ————— ي وفي صورة المخالفة
 لامصلحة عنده غير المصلحة الطريقية التي بها يتدارك المفسدة في
 الطريق اي مالم ينكشف الخلاف قطعاً وسلوك الطريق ربما اوجب
 سقوط المصلحة ببطالانها فلا اجزاء بارتفاع الموضوع و ربما لم يوجب
 وحينئذ حيث كان لامصلحة عنده سوى مصلحة الطريق و قد بطلت
 بانكشف الخلاف فالمصلحة الواقعية قائمة على ساق فلو قلنا ان ملاك
 التكليف يجب الخروج عن عهده كما يجب الخروج عن عهدة
 التكليف كما ادعى المصنف في مسألة المرة والتكرار استقلال العقل
 بذلك وجب الاتيان بالتكليف الواقعي مادام الوقت اذ اصل الملاك
 والغرض قد تحقق ولم يخرج عن عهده لاحتمال بقاءه وعدم بطالانه .

قوله «ره» غاية الامر ان تصير صلاة الجمعة الخ :

حاصله ان لارابطة بين وجوب صلاة الجمعة ظاهراً و وجوب
 صلاة الظهر واقعاً فلايجزى احديهما عن الاخرى ولو قلنا بان حجية
 الطرق والامارات من باب النسبية فان غاية مايلزم ان تصير صلاة
 الجمعة ذات مصلحة بسبب قيام الطريق على وجوبها واستيفاء مصلحتها
 لاينافي بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه عن المصلحة كما لا يخفى .
 اقول بنائه على عدم الارتباط بين مؤدى الطريق اذا ثبت اصل
 التكليف وبين الحكم الواقعي و كذا بين مصلحتها وحينئذ فلا وجه

لجعل احدهما حكماً واقعياً والاخر حكماً ظاهرياً بالنسبة اليه بل يكون هناك على الفرض حكم واقعي مجهول اولاً معلوم ثانياً وحكم اخر منكشف الخلاف من غير ان يرتبط احدهما بالاخر ولاوجه للبحث عن اجزاء احدهما عن الاخر اذ لا رابط بينهما وهو ظاهر ففرض الحكم الظاهري والواقعي في مورد فرض الربط بينهما فهناك تكليف واقعي يكشف عنه الامارة ثم انكشف الخلاف فلسانها لسان الحكاية فيؤول حكمه الى النوع الثاني من القسم الاول اعني الطرق التجارية في تنقيح الموضوع مما لسانه الحكاية دون الجمل فيجري فيه حينئذ حديث الحجية الطريقية و السببية وقد عرفت ما يقتضيه التحقيق فيهما و هو عدم الاجزاء على الطريقية والسببية جميعاً فلاحظ .

ومنه يظهر فساد ما ربما يقال ان ضم الاصل مثلاً الى الدليل .
الواقعي كما انه مبين لاختصاص فعلية جزئية السورة بحال العلم بالواقع وان الامر بما عداها فعلى كذلك ضم دليل الامارة الى دليل وجوب الظهور واقعاً يوجب اختصاص فعلية وجوب الظهور بما اذا لم تقم الامارة انتهى .

وجه الفساد ان مقتضى الارتباط بين الحكمين كون لسان الامارة المؤدية الى وجوب الجمعة لسان الحكاية عما هو الواجب لالسان بيان الواجب على المكلف على حاله الذي هو عليه فلا يفيد الضم حكومة كما كان يفيد فيما لسانه الجمل على ما تقدم .

قوله (رد) لا وجه لتوهم الاجزاء في القطع انتهى :
 و سنبين في مستقبل القول انشاء الله ان القطع كأقسام الظن
 المعتبر في المجعولية و ان في مورده حكماً فعلياً ذا مصلحة طريقية
 ربما وافق الواقع وربما خالفه فحال القطع في الاجزاء و عدمه حال سائر
 الطرق على ما مر انفا .

قوله «ره» وهو منفي في غير مورد الاصابة انتهى :
 واما على ما سنده من التقريب فوجود الحكم الواقعي الفعلي
 على جميع التقادير ينفي التصويب .

مقدمة الواجب

قوله (رد) لا بد في اعتبار الجزئية الخ :

تحقيق المقام اننا نجد الاثار المترتبة على موضوعاتها مختلفة
 فمنها ما هو اثر واحد لموضوع واحد ومنها ما هو اثر واحد مترتب
 على عدة امور مجتمعة ومن الضروري ان الاثر الواحد لا يترتب الا
 على موضوع واحد فلكثرة المفروضة وحدة حاصلة محفوظة بالكثرة
 انما يترتب الاثر الواحد على ذلك المبدء الواحد وهذه الوحدة الحاصلة
 المفروضة لا تلائم الفعلية والاستقلال الموجودين في الكثرة المفروضة
 اذ الفعلية تباي عن الفعلية لاستحالة وحدة الكثير فيجب ان يصير بعض
 الاجزاء بالقوة الى بعض اخر و البعض الاخر بالفعل بالنسبة اليه و
 من المعلوم ان لما بالقوة اعتبارين :

احدهما كونه قوة الفعلية المفروضة وبهذا الاعتبار لا يباي عن

الاتحاد معه بحيث يكون هو هو والاخر كونه في انه بالقوة بالفعل فانه لو كان قوة امر اخر بالقوة لكان غير متصف بوصفه اى بالقوة بالفعل هـ .

و معلوم ان الفعلية تاتى عن الفعلية فما بالقوة من الجزئين المفروضين مثلاً بالاعتبار الاول ماخوذاً بشرط بالنسبة الى الجزء الاخر وبالاختبار الاخر مأخوذ بشرط لا والجزء الاخر المأخوذ بالفعل يقابل المأخوذ بالقوة بالاعتبارين فبأحدهما يكون لا بشرط بالنسبة اليه فيحمل وبالاخر يكون بشرط لا فلا يحمل عليه و الاعتباران بعينهما جاريان فيهما بالقياس الى الكل اعنى الواحد الحاصل منهما .

وتبين بذلك كله ان اعتبار لا بشرط يوجب العينية والحمل فيبطل بذلك الكثرة المفروضة قبلاً والتميز بين اجزاء الكثرة وهذا هو اعتبار الجنسية والفصلية والنوعية وتسمية الجنس والفصل مع ذلك جزئاً لوقوعهما جزئين في حد النوع لا لانهما جزئان من النوع حقيقة بل كل منهما عينه كما صرحوا به في محله واما اعتبار بشرط لا فهو اعتبار الجزئية حقيقة اعنى الكثرة الموجودة مع الوحدة المفروضة هذا ما يقتضيه معنى التركيب حقيقة ولا فرق في ذلك بين المركبات الحقيقية والاعتبارية اصلاً .

نعم المركبات الاعتبارية وهى التى اثر التركيب فيها امر اعتبارى لا كون اثرها امراً اعتبارياً فالوحدة الحاصلة فيها بالتركيب

يصير معنى اعتبارياً وهو وصف الاجتماع والانضمام مع ان الكثرة الموجودة فيها اعنى الاجزاء امور عينية خارجية او منتهية اليها و الموجود الخارجى لا يتغير عما هو عليه بسبب الاعتبار ولذلك يحكم الوهم بان هذا النوع من التركيب لا يوجب زوال فعلية الاجزاء اصلا وعدم اقتضاء اخذ الاجزاء لابطراط ان يصح الحمل بينها انفسها ولا بينها وبين الكل لان الحاصل بالتركيب وهو هيئة الانضمام والاجتماع امر عرضى مغاير لجواهر الاجزاء فلا يتصور بينها اتحاد فكل ذلك بحكم الوهم و المسامحة الاعتبارية و يشهد بذلك انا لو قطعنا النظر عن كون الاجزاء جواهر مستقلة مثلاً و كون الحاصل بالتركيب امراً عرضياً اعتبارياً وقصرنا النظر على مجرد تركيب اجزاء وحصول كل بذلك كان الحكم بعينه حكم المركبات الحقيقية هذا

وقد تبين بذلك اولا ان الجزء بما انه جزء مأخوذ بشرط لاواما اخذها لابطراط فهو فى الحقيقة يهدم الجزئية ويوجب العينية ويصير الجزء بذلك جزئاً تحليلياً لاجزئاً حقيقياً خارجياً .

وثانياً ان تقدم الجزء على الكل تقدم بالطبع لابلتجوهر والمهية اذا الجزء الحقيقى هو الجزء الخارجى ولا حمل اوليا بينه وبين الكل لاخذه بشرط لا .

وثالثاً وجوه الفساد فى كلامه (ره) فمنها حكمه بان اعتبار الجزئية يوجب اخذه لابطراط .

و منها ان اخذ الجزء بشرط لا انما هو بقياسه الى الجزء التحليلي المأخوذ لا بشرط واما بالقياس الى المركب فالاعتبار اعتبار اللابشرطية .

و منها جمعه به بين اخذ الجزء لا بشرط وبين عدم صحة الحمل .
قوله «رد» ثم لا يخفى انه ينبغي خروج الاجزاء الخ .

توضيحه ان الكل حيث كان هو الاجزاء بالاسر مع صفة الاجتماع وهي وصف اعتباري لا يزيد على ذات الاجزاء شيئاً في الخارج فليس هناك في الحقيقة شيء الا الاجزاء بالاسر فالوجوب المتعلق بالمركب متعلق بها بعينه لاتعلقاً متفرعاً على تعلق والالزم اجتماع المثلين .
 و لا يخفى ان مورد النزاع هو المركبات الاعتبارية دون الحقيقية و حينئذ فالمغايرة الاعتبارية المذكورة ان اقتضت مغايرة بين المركب والاجزاء بحيث يحصل في ظرف الاعتبار بواسطة التركيب شيء غير الاجزاء التي هي اجزاء اعتباراً فالوجوب هو حكم اعتباري انما تعاق بموضوعه الاعتباري وهو المركب دون غيره وهو الاجزاء وان لم تقتض مغايرة بان لا يحصل في ظرف الاعتبار بواسطة التركيب شيء غير الاجزاء فقد لغى الاعتبار و لم يحصل تركيب و هو خلاف الفرض وقد عرفت ما يقتضيه التركيب من الاحكام هذا .

فغاية ما يمكن ان يقال فسي المقام ان الكل و ان كان يغاير الاجزاء على ما يقتضيه التركيب لكن الاجزاء حيث كانت اموراً حقيقية

خارجية وحيثية الانضمام الحاصلة بالتركيب امر اعتباري غير موجود في الحقيقة يلحقها التسامح العرفي بالعدم ولا يرى للمركب ذاتاً غير ذوات الاجزاء في الخارج و لذلك يحكم بكون الوجوب النفسي المتعلق بالكل متعلقاً بعينه بذوات الاجزاء بالاسر هذا .

والحق ان يمنع من تعلق الوجوب النفسي المتعلق بالمركب بالاجزاء الا الوجوب الغيري .

قوله «ره» والتحقيق في دفع الاشكال ان يقال الخ :

حاصله ان شرط التكليف او الوضع ما لتصوره دخل في تعلق الارادة به ان كان تكليفاً او تعلق الحكم به او انتزاعه ان كان وضعاً فما يتوقف عليه وجوده هو تصور لوجوده الخارجى حتى تنخرم به القاعدة العقلية بتقدمه او تاخره وان سمي شرطاً واما شرط المأمور به فهو ما حصل للمأمور به باضافته اليه وجه مادعنوان ما و الاضافة كما تصح بين الشيء وما يقارنه كذلك تصح بينه وبين ما يتقدم عليه او يتأخر عنه هذا .

وفيه نظر ظاهر اما في القسم الاول فلان كون تصور الشرط دخيلاً في متعلق الارادة ان كان من حيث انه تصور ما كان لازم ذلك سلب الشرطية عن المفروض شرطاً هف .

فليس الا ان دخالة تصوره لدخالة المتصور كما ان تعلق الارادة بما تحقق في ظرف العلم ليس بما انه علم بل بما انه معلوم .

واما في القسم الثاني فلانه من المعلوم ان المتضائفين متكافئان
 قوة وفعلًا فلامعنى لتحقيق الاضافة بين موجود ومعدوم و هو ظاهر و
 الحق ان يقال ان البرهان انما قام على استحالة توقف الموجود على
 المعدوم في الامور الحقيقية واما الامور الاعتبارية كما هو محل الكلام
 فلا لما عرفت مراراً ان صحتها انما يتوقف على ترتب الآثار فلا موجب
 لهذه التعسفات الا الخلط بين الحقائق والاعتباريات فالصواب في الجواب
 ان يقال ان شرط التكليف او الوضع ما يتوقف عليه المجمعول بحسب
 وعاء الاعتبار لا بحسب وعاء الخارج وكذلك شرط المأمور به ما يتوقف
 عليه بحسب ما يتعلق به من الغرض او يعتنون به من العنوان في ظرف
 الاعتبار هذا و كانه الذي يرويه المصنف (ره) في كلامه و ان لم يف
 به بيانه .

قوله «ره» ولا يخفى ما فيه اما حديث الخ :

واما على ما بيناه من معنى الحرف وان معناها نسبة غير مستقلة
 بنفسها مباينة مع المعنى الاسمي بذاتها تابعة في العموم والخصوص
 والاطلاق والتقييد وسائر اللواحق لما يقوم بها من المعنى الاسمي
 فالنسبة بهذا الوصف وان لم يقبل الاطلاق والتقييد بنفسها و كان ذلك
 راجعاً الى المادة .

لكن فرق واضح بين ان يكون موضوع وصف الاشتراط هو
 المادة مع نسبة الوجوب الى المادة و حدها و بعبارة اخرى فرق بين

الشيء الواجب بما هو شيء واجب وبين الشيء الواجب بما هو شيء
و قد مر سابقا ان الطلب الاعتباري على كونه معنى حرفياً متعلقاً
بالمادة يمكن ان يتصور معنى اسمياً فيتعلق به ارادة الامر من هذه
الجهة الملحوظة ويتعلق نفس الطلب الاعتباري بالمأمور به من حيث
كونه معنى حرفياً مدلولاً لهيئة افعال .

فكذلك يمكن ان يؤخذ الوجوب الذي هو نسبة غير مستقلة
معناً وصفاً مستقلاً ويشترط بشرط ثم يؤمر بالمادة المقيدة بالشرط
من حيث هي واجبة لامن حيث هي هي و ينتج ذلك رجوع الشرط
الى الوجوب دون نفس المادة المقومة للوجوب .

قوله «ره» واما حديث لزوم رجوع الشرط الى المادة الخ :
محصله على قصور في اللفظ انا لانسلم لزوم رجوع كل شرط الى
المادة ايجاباً كلياً و ان سلمنا صحة الايجاب الجزئي اذ لو قلنا بقيام
المصالح والمفاسد بنفس الاحكام فمن الواضح ان الحكم كالوجوب
مثلاً كما يمكن قيام المصلحة به على الاطلاق الموجب للبعث اليه فعلاً
وطلبه حالاً كذلك يمكن قياماً به بشرط بحيث لولا كان فعلية الوجوب
على اي نحو فرض مقروناً بالمانع ولو قلنا بتبعية الاحكام للمصالح و
المفاسد في متعلقاتها فلانسلم لزوم قيام كل مصلحة بجميع خصوصياتها
بالمتعلق لم لا يجوز قيام بعض المصالح بنفس الحكم او قيام مصلحة
بالمتعلق مع قيام بعض خصوصياتها بالحكم هذا .

واعلم ان المصنف (قده) وان ذكر ههنا وفي عدة مواضع اخر تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد القائمة بها على سبيل التجويز والاحتمال الا انه في اول ادلة حجية الظن قطع بذلك واحال الكلام فيه الى ما بينه في الفوائد وملخص ما افاده في فوائده انا وان قلنا ثبتت الحسن والقبح الذاتيين لكن ثبوت الحسن والقبح في ذوات الاشياء لا يوجب التكليف بها على ما يقتضيه من الامر والنهي فكثيراً ما يتفق ان المولى لا يريد الفعل من العبد مع حسنه و يكرهه مع ان العقلاء يمدحونه به لو فعل وان كان عاصياً بذلك وبالعكس .

وكذلك العقلاء انفسهم ربما يفعلون القبيح وهم يعلمون به وربما يتركون الحسن كذلك ولو كان ما في ذوات الاشياء من الحسن والقبح مثلاً ملك الامر بها والنهي عنها لما تخاف امر من مودح من ولا نهى عن مورد قبح فظهر ان الامر والنهي او الارادة والكراهة يحتاجان الى جهات اخرى غير قائمة بذوات الاشياء مقارنة بهما فملك الحكم قائم به لا بالمتعلق هذا في الاحكام المجمولة العقلانية واما احكامه تعالى المشتملة عليها او امره ونواهيه وسائر مجموعاته فان ارادته تعالى وان رجعت الى علمه بالمصلحة والمفسد في الفعل لکنها تتم بالبعث والزجر المنقذين في نفس النبي (ص) بالوحي او نفس المولى (ع) بالالهام ومن المعلوم ان الاحكام تدريجية المتحقق مختصة بحال دون حال لادفعية ولادائية امع ان الحسن والقبح ذاتيان للافعال غير منفكين عنها دائماً اذ كثير

من الاحكام ما كانت مشرعة في صدر الاسلام وانما شرعت واحدا بعد واحد على حسب استقرار الدين واعتياد النفوس بالاحكام وانقيادها لها وربما كان طفل غير بالغ اعقل من بالغ وارشد وليس مع ذلك مشمولاً للبعث والزجر فعلا فهذه وامثالها تكشف عن ان احكامه تعالى غير تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلقات بل الى خصوصيات راجعة الى نفس الاحكام هذا ملخص ما افاده (ره) فيها .

وانت خبير بان غاية ما يقتضيه هذه الحجة ان الحسن والقبح الذاتيين الثابتين في ذوات الاشياء ليست علالاتامة للامر والنهي وملاكات كافية فيهما واما انها غير دخيلة فيها حتى ينحو الاقتضاء بحيث يتوقف تأثيرها على وجود شرط او ارتفاع مانع فلا دمن المعلوم ان الملاك سواء كان قائماً بالحكم او بالمتعلق هو الغرض المقصود في المورد وهو متعلق العلم الذي هو سبب الارادة وهذا الغرض المتحقق في ظرف العلم كما يكون هو الارادة والطلب اى عنواناً متحداً معه في موارد كذلك يكون هو المتعلق اى عنواناً قائماً به في موارد اخرى فالامر مثلاً كما يكون بداعى الامتحان والتعجيز والتمسخر ونحوها كذلك يكون بداعى الجدد تحقق المأمور به في الخارج وهذا ايجاب جزئي في مقابل ما ادعاه (ره) من السلب الكلى ولو كان كل حكم تابعاً لملاك قائم بنفس الحكم لم يكن للحسن والقبح الذاتيين معنى ولا لاثباتهما فائدة .

فان قلت قولهم بالحسن والقبح الذاتيين لا ينحصر مورده بالارادة

والكراهة التشريعية بل يجرى في مورد الارادة والكراهة التكوينية
 فافعاله تعالى تابعة للحسن والقبح الذاتيين في الاشياء والمصالح و
 المفاسد الواقعية فمع القول بعدم تبعية الامر والنهي للمصالح ومفاسد
 في نفس الاحكام لا يُلغوا القول بالحسن والقبح الذاتيين.

قلت انهم استدلوا على الحسن والقبح الذاتيين بانا كما نجد
 كل صنف من الخصوصيات الموجودة في الاشياء ملائمة او منافرة
 لقوة من قواها كما نجد الروائح الطيبة ملائمة لمشامتنا والروائح الممتنة
 غير ملائمة لها ونجد الحلاوة ملائمة لقوتنا الذائقة والمرارة والعقوصة
 غير ملائمة لها وهكذا كك نجد عدة من الافعال ملائمة لمقلنا عند سلامته
 اذا خلى ونفسه بحيث يستحسنها وينجذب اليها وعدة اخرى وهي الباقي
 غير ملائمة له بحيث يستكرهها ويتنفر منها وينبو عنها فكما ان سائر
 القوى يدرك من خواص الاشياء ما يناسبها بحسب نفسها فكك العقل و
 كما اننا نحكم بالضرورة ان ما يدركها القوى امور موجودة في الخارج
 قائمة بذوات الاشياء فلنحكم بان الحسن والقبح امران موجودان في
 الخارج قائمان بذوات الاشياء هذا .

والحجة كما ترى شاملة للافعال اعم من ان تؤخذ مرادة بالارادة
 التكوينية او بالارادة التشريعية على ان الحجة بجميع مقدماتها
 مدخولة باطلة فان الافعال بالمقدار الموجود منها في الخارج لا يجب
 ان تقع بعنوان واحد من الحسن والقبح اذ كل فعل نفعله او نفرض

وجوده يمكن ان يقع حسنا اذا تعمّنون بعنوان حسن اذ قبيحاً فالفعل
بمعانيه في الخارج غير حامل لوصف معين خارجي يسمى بالحسن او
القبح فالوصفان اعتباريان يملين بهما الحركات الاعتبارية فهما الغاية
الاخيرة وخلافها في الاعتباريات فهما عنوانا موافقة الفعل للكمال
الاخير المقصود بالاعتبار وان شئت قلت بالنظام الاجتماعي و(ح) فالعقل
هو مبدء الادراك الانساني من حيث انه واقع في ظرف الاعتبار و دعاء
الاجتماع وان شئت قلت ان العقل هو القضية المشهورة كما قيل فالمال
واحد هذا هو الذي يعطيه صحيح النظر .

و اما وجود قوة في الانسان في عرض سائر قواه الوجودية
كالشامة و الذائقة والبصرة و الخيال والوهم و اضرابها يسمى بالعقل
ووجود مدرّكاتها من الحسن والقبح في الخارج على حد سائر الاعراض
الخارجية ثم كشف ادراكها عن وجود مدرّكاتها في الخارج و كشف
ادراك سائر القوى عن وجود مدرّكاتها كذلك .

ثم دوران نظام التكوين مدار عدة من هذه الاوصاف و نظام
التشريع مدار عدة اخرى منها فتصويرات لا تتجاوز دائرة الوهم .
وبعد ذلك كله فالحق في المقام ان يقال ان الاحكام حيث وقعت
في دعاء الاعتبار فسنسخها بحسب هذا الوقوع سنخ الاحكام العقلية
فلها بحسب هذه الوعاء مصالح و مفاسد تتبعها و حسناً و قبحاً تبتنى عليها
كسائر الاحكام العقلية وانما الفرق بين القسمين ان مصالح التكاليف

المقلائية يرجع نفعها الى جاعلها بخلاف المصالح التي في الاحكام
الالهية فمنافعها راجعة الى المكلفين لنزاهة ساحة جاعلها عن الـ
تتفاع والاستكمال بالغير .

و اما غير الاحكام من البيانات الدينية فاذ وضع اساسها على
الافهام السانجة فحكمها وتبعيتها للمصالح والمفاسد بحسب ما يقتضيه
افهامهم هذا ما يقتضيه ظاهر القسمين واما بحسب الحقيقة فالامر على
ما بيناه في بحث الطلب والارادة اجمالاً .

قوله « رد » انما تكون في الاحكام الواقعية بما هي واقعية
الخ :

هذا لا يوافق ما ذهب اليه فده في التوفيق بين الحكم الواقعي
والظاهري من معنى الفعلية فانه انما منع في موارد الاصول والامارات
عن تنجزها لاعن فعليتها فان المنع عن الفعلية يساوق اثبات الشائبة
كما في الاحكام الانشائية الموعود ظهورها في آخر الزمان .

فاللزام ان يقتصر على هذه الاحكام الانشائية مثالا ولا يذكر
معها موارد الاصول والامارات اذا خالفت الاحكام الواقعية .

قوله « رد » فهي حقيقة على كل حال انتهى :

واما على ما قررنا عليه معاني الحروف فهي لا تتصف بالحققيقة
ولا بالمجاز الا باعتبار متعلقاتها وهو ظاهر .

قوله «ره» ان الارادة تتعلق بامر استقبالي الخ .

قد عرفت في بحث الطلب و الارادة ان الارادة الحقيقية صفة غير زائدة على النفس وانه يمتنع تعلقها بفعل الغير وانما تتعلق بالامر وهو اعتباري بما عنده من حقيقة يقوم بها الاعتبار كاللفظ الذي هو صوت واما معنى الامر و اعني الطلب الانشائي الاستباري وهو نسبة حرفية فلكونها اعتبارية دائرة بين الامر والمأمور والمأمور به لا محذور في تحققها مع المأمور به كما في الواجب المنجز او قبل تحقق المأمور به قائمة بالمأمور كما فيما نحن فيه من الواجب المعلق وقد ظهر بذلك ما في كلامه ره من وجوب الفساد .

منها قوله ان الارادة تتعلق بامر استقبالي كالحالي ففيه ان الارادة نسبة موجودة تكوينية يستحيل تعلقها بامر موجود في الاستقبال معدوم في الحال سواء كانت علة تامة او ناقصة او مرتبطة باي نحو من انحاء الارتباط الخارجي .

ومنها ما عده من موارد تعلق الارادة بامر استقبالي فامقدمات كثيرة تتحمل مشاقها من زمان بعيد الخ وانما هي ارادات متعددة متعلقة بمرادات متعددة .

ومنها تفسيره ما عرفوا به الارادة انه الشوق المؤكد المحرك للعضلات انتهى ان المراد بالوصف اعني تحريك العضلات بيان مرتبة الشوق بالفرد الغالب او المعروف ومنها انتصاره لتعلق الامر بامر استقبالي

يلزم تعلق البعث بامر متأخر زماناً ولو بالجملة وقد ظهر وجهه في جميع ذلك مما مر فلا تطيل بالأطناب .

قوله «ره» نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر الخ :

تصوير خاص للواجب المشروط بحيث يشارك الواجب المعلق في كون الوجوب موجوداً بالفعل قبل زمان الواجب فيؤثر اثر الواجب المعلق في ترشح وجوب الواجب الى مقدماته الموجودة قبل زمانه وهو ان شرط الوجوب في الواجب المشروط من قبيل الشرط المتأخر فيكون الوجوب موجوداً قبل زمان الواجب وشرطه مع الواجب كالحيج المشروط وجوبه باتيان ذى الحجة مثلاً فعمل الحيج و زمان وجوبه موجودان معاً والوجوب المشروط باتيان ذى الحجة موجود قبلها .
قوله فائق ذلك انه لا ينحصر التفسير الخ :

حاصله ان هذا الاشكال وهو وجوب المقدمة قبل وجوب ذى المقدمة هو الذى اوجب للقوم ان يختار كل مهرباً و يصور تصويراً لتصحيحه حتى صور صاحب الفصول «ره» الواجب المعلق والشيخ قدّم الواجب المشروط بارجاع الشرط الى المادة دون الهيئة لكن التفسير لا ينحصر في ذلك بل لنا ان تصور تصويراً آخر وهو كون اشتراط الوجوب بالشرط المتأخر من قبيل الاشتراط بالشرط المتأخر فيتقدم الوجوب على الواجب فيجب بذلك المقدمة قبل تحقق ذى المقدمة في الخارج اقول ولعمري لو كان وجوب المقدمة وهو غيرى قبل تحقق ذى المقدمة شيئاً فما

هو باشنع من تحقق وجوب الواجب قبل نفسه فهو اما نسبة اعتبارية من المعاني الحرفية غير مستقلة في وجودها من دون مقومها فكيف يتحقق قبل تحقق ما يقومها واما معنى وصفي يتصف به الواجب ولا معنى لتحقيق الوصف بما هو وصف قبل موصوفه هذا فالحق ان يقال ان وجوب المقدمة كما سيتحقق في البحث التالي وجوب بالعرض يعرضها بعرض ذي المقدمة و من المعلوم ان كل ما بالعرض المنتهى الى ما بالذات في عرضه لموضوعه محتاج الى اتحاد ما بين موضوعي ما بالذات و ما - بالعرض بنحو من الاتحاد والمقدمة متحدة مع ذيلها بملاك التوقف ومن المعلوم ايضا ان تحقق النسبة بين شيئين بما انها نسبة قائمة بطرفين يوجب تحقق طرفيها ان حقيقة فحقيقة وان اعتبارا فاعتبار و هذا الاتحاد المحفوظ بين المقدمة وذيلها يوجب عروضا في المقدمة لمقدمته عند العقلاء بحسب حكمهم بذلك وان لم يتحقق ذو المقدمة بعد في الخارج ولم يتحد الوجودان زمانا فانه لا يخلو عن تحققها كما عرفت .

قوله (ره) فالواجب نفسى والا فغيرى :

اعتباره قد ه الفرق بين الوجوب النفسى والغيرى بكون الغرض من الواجب التوصل الى الغير وعدمه يوجب القول بكون المقدمة متصفة بالوجوب على نحو الحقيقة اعنى كون ذي المقدمة بالنسبة اليها واسطة في الثبوت لا واسطة في العروضا فان اختلاف الغرضين في المقدمة وذيلها وهما غرض الواجب والتوصل الى غرض الواجب يكشف عن اختلاف

الوجوبين وتعددتهما فينتج انصافين حقيقيين لا انصافا واحداً مختلفا بالذات و بالعرض و هذا هو السدى اوجب قوله قد بهكون وجوب المقدمة وجوباً حقيقياً لا عرضياً وهو المترائي من المشهور والحق خلافه لان الفارق بين ما بالذات وما بالعرض ان الحكم العرضي يرتفع مع قطع النظر عن الوسطة والغفلة عنه دون الحكم الذاتي كما قد تقرر في محله ولا يمكن الحكم بوجوب المقدمة مع الغفلة عن وجوب ذيلها فهو عرضي غير ذاتي .

فان قلت الوجوب تابع في الوحدة والتعدد للغرض من الواجب كما تقدم ذكره وغرض المقدمة هو التوصل الى ذي المقدمة او الى غرضه وهو غير غرضه فالمقدمة متصفة بوجوب غير وجوب ذي المقدمة ولازمه كون وجوبها ذاتياً غير عرضي وهو ظاهر قلت ليس الامر الا غرض واحد وهو القائم بذی المقدمة واما التوصل الموجود في المقدمة فليس غرضاً له ولا من لوازم غرضه وانما هي نسبة تصحيح الاتحاد بين المقدمة وذيلها فيوجب قيام غرض الواجب بعينها بالمقدمة لانه يولد غرضاً من غرض ولذا كانت الغفلة عن غرضه غفلة عن غرضها على حد وجوبهما ولو كان حقيقياً ذاتياً لما كانت الغفلة عين الغفلة وان كان الارتفاع في الخارج يوجب الارتفاع ويستلزمه على حد ارتفاع التابع بارتفاع المتبوع او ارتفاع الوجود الرابط بارتفاع المستقل الذي يقومه . فان قلت فعمل بهذا ليس في الواجبات الخارجية على كثرتها الا

واجب واحد حقيقة والباقي متصف بالوجوب بالعرض والمجاز ولا ينفع
(ح) ماصوره المصنف به من كون بعضها واجبات نفسية لاشتمالها على
عنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعلها وذم تاركها .

قلت يمكن ان يكون غرض الواجب الحقيقي في قيامه بمقدماته
مختلفة على نحو التشكيك في عدم قيامه المجازي ببعض مقدماته بحسب
نظر آخر قياماً حقيقياً بمدح وذم على طبقه وتعد المقدمة واجبا نفسياً
وهي بعينها بحسب نظر اخر اذ من الواجبات الغيرية فتترتب المقدمات
مع ذى المقدمة الاخير بحيث يعد كل واجباً نفسياً بالنظر الى ما بعده
وهو بعينه واجب غيرى بالنظر الى ما قبله والواجبات الشرعية من هذا
القبيل ولتتميم بيانه موضع آخر . علوم ردي

قوله «ره» لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه انتهى :

لا موجب لهذا الوجوب نعم يجب التنبيه على شرطيته في التكليف
بذى المقدمة .

قوله «ره» وقد تقدم في مسألة الطلب والارادة انتهى .

وقد تقدم منا فيما مر بعض ما يتعلق بالمقام .

قوله ره لا ريب في استحقاق الثواب انتهى .

حاصله دعوى الضرورة على استحقاق الثواب والعقاب على الواجب
النفسى موافقة ومخالفة وقوله ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق
الا لعقاب واحد الخ دليل اول على عدم ترتب شيء من الثواب والعقاب

للمقدمة و قوله فيما بعد وذلك لبداية ان موافقة الامر الغيرى الخ
كانه دليل ثان .

و الحاصل ان الضرورة قاضية باستحقاق الثواب و العقاب على
الواجب النفسى موافقة ومخالفة واما الواجب الغيرى فلا يترتب عليه
شىء موافقة ومخالفة .

اما اولاً فلا استقلال العقل بانه لا استحقاق عند المخالفة او الموافقة
الا لعقاب واحد او ثواب واحد و من المعلوم ان ذا المقدمة يوجب
الاستحقاق فذلك له ولا يبقى للمقدمة شىء .

واما ثانياً فلان المقدمة لا استقلال لها لاملأكا ولا تكليفاً فى قبال
ذى المقدمة فلا يترتب عليها بالاستقلال شىء .

والحق ان الملاك فى استحقاق الثواب على الموافقة هو العبادية
و ان الوجوب النفسى ضرورة ان الواجبات التوصلية لا ثواب على
مجرد موافقتها الو لم تؤت بقصد القربة على نحو العبادية فالواجب النفسى
من حيث هو واجب نفسى لا يوجب ثواباً الا اذا اتى به عباداً ولا تفاوت
فيها بين ان تكون مقدمة او ذامقدمة لاستقلال العقل بكون الاتيان
بقصد القربة موجباً للقرب والثواب .

و من هنا يظهر ان العبادية لا تنفك عن محبوبة مانفسية و ان
كانت من جهة اخرى مطلوبة بالطلب الغيرى سواء قلنا بكون الوجوب
الغيرى من قبيل الوصف الذاتى او العرضى و اما استحقاق العقاب

فملاكه مخالفة الامر و السرفى جميع ذلك ان الملاك حقيقة فى الثواب والعقاب حقيقة موافقة الامر و مخالفتها لكن اتيان الواجب النفسى التوصلى لا بقصد الامتثال ليس موافقة للامر الا ان يؤتى بقصد امتثال الامر فيرتبط بالامر ويصير حينئذ عبادة واما اتيان الواجب الغيرى فان كان غير عبادى فانما امثل به امر ذى المقدمة حقيقة و ان كان عبادياً فاتيانه بقصد عباديته التى هى عين مقدميته موجب لتحقيق القربة ولقصد امر ذى المقدمة عيناً اما لكون وجوبه غير مستقل كما اختاره المصنف (ره) اولكون وجوبه بعرض وجوب ذى المقدمة كما اخترناه وهى مع ذلك لا تخلو عن محبوبة نفسية مستتبعة لاستحباب نفسى او غير مستتبعة فتحصل ان كسل موافقة ليست بموافقة الامر بل مع قصدها واما المخالفة فكل مخالفة مخالفة للامر سواء فيه التعبدى والتوصلى . نعم يفترق فيه النفسى والغيرى بالاستقلال و عدمه او بالذات و العرض .

قوله (ره) يصير من افضل الاعمال الخ :

لا يخفى ان سياق ما يدل على ان افضل الاعمال احمضها اجنبى عما نحن فيه .

قوله (ره) احدهما ما ملخصه ان الحركات الخ :

الفرق بين الوجهين ان الاول من مسلك ان وقوع المقدمة عبادة يحتاج الى اعتبار الغرض المقدمى الموجود فيها والثانى من مسلك

الغرض الغائى الموجود فى ذى المقدمة و لذا اشترك الوجهان فى الاعتراض بعدم كفاية ذلك فى ترتيب الثواب عليها واختص الاول بزيادة امكان الاشارة الى العنوان المسمى من غير جملة داعياً .

قوله (ره) ضرورة ان العنوان المقدمة الخ :

قد نبهناك فيما مر ان دوران نسبة بين اطرافها يوجب تحقق اطرافها فى سنخ وعائها اى كـون الاطراف صائخة للنسبة فالنسبة ان كانت حقيقية كانت اطرافها حقيقية وان كانت اعتبارية كانت اعتبارية فنسبة الملكية الاعتبارية انما تدور بين المالك والمملوك لا بين عين زيد وعين العقار مثلاً ونسبة التوصل والتوقف تدور بين المقدمة و ذى المقدمة لا بين ما هو الامن الخارجى المعنون بعنوان المقدمة و الممنون بعنوان ذى المقدمة ومن هنا يظهر ان عنوان المقدمة مثلاً واسطة فى العروض فى انصاف المقدمة بالوجوب لاداسطة فى الثبوت كما ذكره ره .

نعم الفرق من حيث استبعادهم بضعف تحقق هذه المناوين الاعتبارية لا بدعنون الابطحقيق المعنونات ويتوهمون ان الاحكام انما تقوم بها لا بالمناوين كما مر نظير ذلك فى الكل والاجزاء بالاسر .

قوله (ره) واما عدم اعتبار ترتيب انتهى .

الملاك كل الملاك فى القول بالمقدمة الموصلة وعدمها القول بانصاف المقدمة بوجوبها بالذات او بالعرض كما يظهر بالتأمل فى كلام

صاحب الفصول كما سينقله المصنف (ره) وقد تنبه به المصنف (ره) حيث قال في آخر كلامه ولعل منشاء توهمه الخلط بين الجهة التقيدية والتعليلية انتهى فالقول بالمقدمة الموصلة يبتنى على كون اتصاف المقدمة بالوجوب بالعرض فهناك وجوب واحد نفسى وهو لذى المقدمة بالذات وللمقدمة بالعرض ولا محالة يكون الغرضان الموجودان فيهما على نحو وجودى الوجوبين فغرض ذاتى وغرض عرضى ومن المعلوم ان فرض عدم وجود ما بالذات فى الخارج يوجب عدم وجود ما بالعرض سواء كان حكماً او ملاً حكم ومن هنا يظهر فساد ما ذكره المصنف (ره) فى ابطاله اذ جميع الوجوه المذكورة تبتنى على كون وجوب المقدمة وملاكها ذاتيين وقد عرفت فسادهم

ان قلت هذا انما يتم بناءً على ما ذكره المصنف ره ان المتصف بالوجوب انما هو ذات المقدمة وما هو بالحمل الشايع مقدمة لاعتوان المقدمة فذات المقدمة فى الخارج تكون متصفة بالوجوب بالعرض ولا معنى لتحقق ما بالعرض فى الخارج من دون تحقق ما بالذات فيه واما على ما ذكرت من كون المتصف حقيقة هو العنوان الاعتبارى للمقدمة بما انه اعتبارى فلا معنى للقول بالمقدمة الموصلة اذ جميع المقدمات متصفة بهذا العنوان كما لا يخفى .

قلت معنى الاعتبار كما عرفت مراداً دعوى كون العنوان هو الخارج لغرض الاثر المترتب فما فى الخارج هو المتصف بالاحكام و

الآثار لكن بواسطة الاعتبار فسراية العنوان في الخارج وانطباقه عليه
لا مفر منه وحقق عنوان المقدمة في الخارج أي ذات المقدمة فيه
لا ينفك عن وجود عنوان ذي المقدمة أعني نفس ذي المقدمة فيه فافهم
فما بحسب الدقة فذات المقدمة في الخارج متصف بالوجوب بواسطة
فذااتها متصف به بواسطة عنوانها وعنوانها بواسطة عنوان ذي المقدمة
لكن الحق بعد ذلك كله أن عرضية وجوب المقدمة لا توجب
القول بالمقدمة الموصلة فإن تحقق الواجب في ظرف التكليف واعتباره
يوجب تحقق التوقف وكذا تحقق ما يتوقف عليه ويتم بذلك وجوب
كل ما يتوقف عليه سواء كان مقدمة موصلة في الخارج أو لم يكن.
قوله ره وأما ترتب ذي المقدمة عليها انتهى:
هذا مع النقص عن عدم وروده أصلاً فاسد من حيث أن اللازم وجود
ذي المقدمة في الخارج ووجود الشيء نفسه وأما الترتب فهو وصف زائد
وعنوان طار.

قوله «ره» لعدم كونه بالاختيار انتهى :

هذا يناقض ما سيذكره في أوائل القطع في أمر المعصية .

قوله ره لأنه لو كان معتبراً فيه الترتب انتهى :

قد عرفت أن معنى الترتب وجود ذي المقدمة في الخارج فما المانع

من كون نسبته وهو متأخر إلى المقدمة الموجودة قبلها نسبة المقتضى

المتأخر إلى مقتضاه المتقدم وقد صححوا ذلك وعلى ذلك فالوجوب ساقط

لتحقق المقدمة وهو عين السقوط بالموافقة وهو ظاهر.

قوله وجهه انه يلزم انتهى :

فيه ان هذا الذي ارشادى يرشد به الى تشخيص المقدمة وانما يتم الاشكال على تقدير كونه مولوياً .

الواجب الاصلى والتبعي

قوله «ره» ومنها تقسيمه الى الاصلى والتبعي انتهى :

ينبغي ان يجعل الملاك في هذا التقسيم تعلق الطاب المستقل والغير المستقل مع قطع النظر عن الملاك فيكون الفرق بينه وبين التقسيم السابق ان تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى بحسب الملاك وتقسيمه الى الاصلى والتبعي بحسب تعلق الطلب بالاستقلال وعدمه مع قطع النظر عن الملاك وانت تعلم بان معنى التقسيمين يختلفان بحسب كون وجوب المقدمة ذاتياً او عرضياً فلا تغفل وعليه فالامر الاصلى بالمقدمة يصير ارشادياً بنائاً على ان الامر المولوى يتوقف على ملاك حقيقى اعم من المستقل وعدمه **قوله لحصول العصيان بترك اول مقدمة الخ .**

هذا بنائاً على الواجب المعلق او المشروط على التصوير الذى صورده المصنف ره واما على ما قدمناه من ابقاء الواجب المشروط على حاله مع وجوب المقدمة قبل وجوده فالمعصية وان تحققت بتحقيق علتها الا انها تحققت فى ظرف نفسها عند تحقق الواجب لاحين تركت المقدمة فلا تغفل .

قوله الا انه مجعول بالعرض ويتبع انتهى :

الجعل والمجعول في هذا المقام هو الایجاد والوجود او الموجود
فجعل الوجوب بالعرض هو كونه بالعرض وعليه فالجمع بين العرضية
والتبعية في حكم التناقض هذا والاصل غير جار على العرضية لان ادلة
الاصول منصرفة عن الاحكام العرضية .

قوله ره والاولى احالة ذلك الى الوجدان انتهى :

الاولى الاقتصار على ذلك من غير تذليله بما يدعيه من الطلب
المولوى ويؤيده بوجود الاوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات لما
عرفت من كونها ارشادية لامولوية .

قوله والشرطية وان كانت منتزعة الخ :

دفع دخل محصله ان توقف الشرطية على الوجوب لازم انتزاعيتها
والجواب انه انما يلزم لو كانت الشرطية منتزعة عن التكليف المتعلق
بالمقدمة وليس كذلك بل هي منتزعة عن التكليف النفسى المتعلق بذى
المقدمة هذا والحق ان هذه المعانى كلها اعتبارية ليس بمنتزعة عن
التكليف والاتحقق بينهما الحمل كما قيل لان اتحاد المنتزع والمنتزع
عنه فكان الشرط هوذا المقدمة .

قوله ره وحيث لامنافاة اصلا انتهى :

قياس غير منتج فان الملازمة بين شئ وعدم شئ آخر لا يوجب
وقوعهما في مرتبة واحدة ضرورة ان المعلول ملائم علته كمال الملازمة

مع عدم كونهما في مرتبة واحدة فالاولى ان يتشبت في ذلك بما سيذكره
من ان المانع الذي يكون موقوفاً عليه هو ما كان ينافي ويزاحمه
المقتضى في تأثيره لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده .

قوله به بداهة ثبوت المانعية من الطرفين :

فيه ان ثبوت المانعية بين الضدين وتوقف وجود كل منهما على
عدم الآخر لا يستلزم ^{توقف} عدم كل على وجود الآخر لا مكان تصادق العدمين
على مورد واحد اذ غير المتناقضين من المتقابلين لا يابى من ارتفاع
الطرفين معاً وهذا يوجب عدم توقف احدهما على وجود الطرف
الآخر وهو ظاهر ومن هنا ظهر ان الدور غير تام **والحق** بعد ذلك كله
ان القول بتوقف وجود الشيء على عدم مانعه قول مجازي فان الامر
الوجودي لا يترشح الا عن الوجود والعدم لا ذات له بل المانع حيث ما
فرض امر وجودي يضاد الممنوع الذي هو ايضاً امر وجودي فهو في
مورد التضاد الحقيقي فيرجع معنى توقف الشيء على عدم مانعه الى اشتراط
صلاحية المحل لوجود الشيء فيه لفرض خلوه عن الضد الآخر ولانك
للضدين كل ذلك لا مورد مبينة في محله هذا في الحقائق غير ان الامر في
الاعتبارات سهل .

قوله به الا طلباً بسيطاً ومرتبة اكيدة الخ :

هذا على ما اشتهر بين الاصوليين اخيراً ان الرجوب والاستحباب
مرتبتان من حقيقة الطلب البسيط متفادتان بالشدة والضعف بعد ما

كان المشهور بينهم انهما حقيقتان نوعيتان مر كبتان واقعتان تحت جنس الطلب فالوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك والاستحباب طلب الفعل مع عدم المنع من الترك او مع تجويز الترك .

وقد ذكر شيخنا الاستاد رة في الحاشية ما حاصله : ان كون الوجوب والاستحباب مرتبتين من الارادة مختلفتين بالشدة والضعف وان اشتهر بينهما الا ان الذي يقتضيه دقيق النظر خلافه وهو ان الاختلاف بين الوجوب والاستحباب ليس من حيث المرتبة بل من حيث كيفية الغرض الداعي بيان ذلك ان الارادة التكوينية والتشريعية لا يختلفان الا من حيث تعلق الاولى بفعل الشخص نفسه والثانية بفعل غيره وتعلق الارادة التكوينية بفعل لا يستلزم كونه مما لا بد منه دائماً بل ربما تعلق بفعل من الافعال الطبيعية الموافقة للهوى مع عدم لزومه حتى من حيث الهوى حتى باعتراف فاعله كفضول المعيشة وزخارف العادات وربما لم تتعلق بفعل من الافعال العقلية مع لزومه عقلاً حتى باعتراف فاعله فاذن الملاك في تحقق الارادة ليس كون المراد لازم الوجود بل كون المراد اشد موافقة للقوة الباعثة هذا في الارادة التكوينية وكذا الارادة التشريعية ليس اختلاف البعث الوجوبي والاستحبابي فيها من جهة اختلاف تعلق الارادة بفعل الغير شدة وضعفاً بل من حيث شدة موافقة الفعل للغرض الداعي الى البعث وضعفها هذا .

اقول لا ريب ان الفعل في صدوره عن الارادة التكوينية مالم يجب

لم يوجد وان الذي يوجب وجوده هو المرجح لوجوده في الخارج و
صدوره عن الارادة وهو بعينه الغرض الذي يتحد مع الفعل في الخارج
نوع اتحاد يتقرر في ظرف العلم الموجب للارادة فتبين ان العلم ما لم يتعلق
بضرورة الفعل اعني نسبة الضرورة بين الفعل والفاعل لم يتحقق الارادة
فلم يتحقق الفعل نعم لازم ذلك تحقق الضرورة بحسب خصوص العلم
المتفرعة عليه الارادة لان تحقق الضرورة بحسب الامر في نفسه فربما
يختلفان وبذلك يختلط الامر فيظن ان الفعل وقع مع عدم لزومه ولم
يقع مع لزومه هذا فتبين بذلك :

اولا ان الوجوب هو اعتبار نسبة الضرورة بين الفعل وفاعله حتى
في الارادة التكوينية الموجودة في الحيوان وهذا كانه اول اعتبار اعتبره
الحيوان للتوصل الى كماله حاذي به الضرورة الواقعة جهة ومادة في
القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية وقد تقدم فيما تقدم بعض القول في
ذلك وان هذه النسبة مع انها نسبة غير مستقلة الذات قد لمؤخذ معنى وصفاً
مستقلاً فيصير وصفاً يتصف به الفعل فيصير واجباً ويتفرع عليه اشتقاقات
اخرى كالايجاب والاستيجاب .

وبذلك كله يظهر فساد القول بكون الوجوب هو الطلب وهو
ظاهر كيف والوجوب وصف الفعل المتوقف في اتصافه به على الطلب و
التأخر عنه .

وثانياً ان الحرمة والاستحباب والكراهة والجواز ايضاً نسب

اعتبارية دائرة بين الفعل و فاعله فالحرمة نسبة الامتناع كما ان الوجوب نسبة الضرورة والجواز نسبة الامكان واما الاستحباب والكراهة فهما نسبتا الاولوية المتوسطة بين الضرورة والامكان وهو الاستحباب والتوسط بين الامتناع و الامكان وهو الكراهة على مايساعده انظر العرفي وهي هذا بعينها موجودة في القضايا المضروبة ضرب القانون كقولنا يجب ان يفعل كذا ويحرم كذا ويستحب كذا ويكره كذا ويجوز كذا .

وثالثا ان لا تشكك بين الوجوب والاستحباب و كذا بين الحرمة والكراهة لكونهما معانٍ ^{في} نسبية حقيقية ولا معنى في النسب العرفية للتشكيك والتواطى والنوعية والجنسية والكلية والجزئية وغيرها وكك البساطة والتركيب نعم لا بأس باطلاق البسيط على مثلها بمعنى عدم التركيب فافهم ذلك .

ورابعا ان لاحد لمثل هذه المعاني حقيقة .

قوله «رد» مع بقائه على ما هو عليه الخ :

فيه انه لا يوافق ما ذهب اليه كما صرح به في بحث الظن ان المصالح قائمة بنفس الاحكام دون المتعلقات و كذا قوله او غيره اي شيء كان على مذهب الاشاعرة اه ظاهر المنع .

قوله «رد» بنحو الشرط المتأخر الخ :

الاخذ بهذه القيود وتعليق الواجب عليها لتصوير محل الكلام

وهو ان يؤمر بضدين ويجعل ظرف امتثال احدهما ظرف عصيان الاخر
وبعبارة اخرى ان يتحقق الامر بالمهم والامر بالاهم معاً قبل مرتبة
الامتثال مع افتراقهما في الامتثال من حيث الظرف فظرف امتثال
المهم ظرف عصيان الاهم ومن المعلوم ان الاهم ساقط في ظرف عصيان
نفسه بمعنى انتهاء امد الامر عند الامتثال والعصيان فالكلام في صحة
الترتب وعدمها في انه هل يمكن الامر بضدين فعلا مع تقييد احدهما
بعصيان الاخر ؟

ومن هنا يظهر ان الترتيب المذكور لا يتحقق من غير تعليق فعلى
ما قدمناه في بحث الواجب المعلق من صحيح وجوب المقدمة في الواجب
المشروط قبل فعلية زمان الواجب يصح الامر بواجبين ظرف امتثال
احدهما ظرف عصيان الاخر من غير اشكال فينتج نتيجة الترتيب من غير
ترتب نعم لو قلنا ببقاء الامر في ظرف العصيان كان حكمه حكم الترتيب او
هو بعينه الترتيب ولذا اخذ المصنف التعليق في تحرير البحث لتسليمه
سقوط الامر في ظرف العصيان ليسير بذلك كلا الضدين قبل تحقق ظرف
المهم واجبين فعليين فلا تفعل .

قوله (ره) ما هو ملاك استحالة طلب الضدين الخ :

لا ينبغي ان يرتاب في ان الامور الاعتبارية لا يتحقق بينها نسبة
التنافي ولا التلائم من حيث انفسها اذ لانفسية لها على ما عرفت سابقاً و
انما يتحقق بينها من حيث الانوار المترتبة عليها كالتلائم بين المتعلقين

والتنافي والتضاد بينهما فالتدافع والتضاد يبين الامتثالين وهما اثر الامرين هو الموجب لتضاد الامرين بنحو الوساطة في العروض دون الوساطة في الثبوت ، فالامران المتضادان اذا فرض اختلاف متعلقيهما من حيث الظرف بحيث لا يزا حمان وجودا في ظرف الامتثال لا مانع من اجتماعهما قبل امتثاليهما سواء فرضت قبلية زمانية او رتبة او نحو آخر من انحاء الاجتماع هذا هو الحق الكلام في المقام .

ومنه يظهر وجوه الصحة والفساد فيما اوردوه في هذه المسئلة التي هي من معارك الراء فكل ذلك لا يخلو من نوع خلط بين احكام الحقائق والاعتباريات .

قوله (ره) على ما هو عليه من المصلحة الخ :
من الموارد التي يتناقض ما ذهب اليه من قيام المصلحة بنفس الحكم .

قوله «ره» ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر الخ :
لا ريب في قبح العقاب على ما لا قدرة عليه لكن الامر بالمهم مقدور كما ان الامر بالاهم وحده مقدور واما الجمع بينهما فهو وان كان غير مقدور الا انه غير متعلق لامر وراء الامر المتعلق بكل واحد منهما وحده وهذا نظير ان كل واجب فهو متعلق لامر ويعتبر تعلق القدرة به واما كل اثنين من الواجبات وكل ثلثة منها فلا يتعلق بها امر ولا يعتبر عليها قدرة .

وقد تبين ان حجج المبطلين للترتب على اختلافها تبتنى على مقدمات ثلاث هي اركانها .

احديها رجوع الامرين بالضدين الى امر واحد بالجمع .
والثانية استعالة الامر بالضدين استحالة ذاتية لا يعرض التدافع في مقام الامتنال .

والثالثة القول بعدم سقوط الامر في ظرف العصيان والقول بالتعليق في الواجب وقد عرفت حال جميعها فلا تطيل .

قوله «ره» بـلا تفاوت في نظره بينهما اصلا الخ :
هذا ممنوع وكيف يمكن للعقل الحاكم بسقوط الامر المهم بالنسبة الى مورد المزاخمة ان يحكم بجواز اتيانه بداعي امره وهل هو الا تناقض .

قوله «ره» وان كان جريانه فيه اخفى الخ :

و توجه المنع الذي ذكرناه عليه اجلى فليس مرجع الاثيان بالمهم بداعي الامر الغير المتعلق به الا حكم العقل بجواز اتيان فعل بداعي امر غيره كالصلوة بداعي الصوم .

قوله (ره) لوضوح ان المزاخمة على صحة الترتب الخ :

مراده على قصور في العبارة ان وقوع المزاخمة بين واجبين فعليين انما يوجب سقوط الامرين في عرض واحد للتزاحم واما مع ثبوت اهمية ما في احدهما توجب تقدمه على الاخر لم يوجب السقوط

بل يشمل امر الـاهم اياه مطلقا وامر المهم ايضا اياه لاقتضاء الـاهمية
تقيده بظرف معصية الـاهم الذي لايشمله امر الـاهم بنائاً على الترتب
فهما واجبان فعليان ظرف اهتثال احدهما ظرف عصيان الاخر فمجرد
فرض اهمية الواجبين في مورد التزاحم يقتضى تحقق الترتب بينهما هذا
وقد عرفت اننا لو صححنا وجوب المقدمة قبل وجوب ذى المقدمة من
غير تعلق بالتعليق و ما بمعناه انتج ذلك نتيجة الترتب عند تحقق
التزاحم بين الواجبين و ان لم يكن من الترتب المصطلح فى شىء
لعدم فعلية وجوب المهم قبل تحقق عصيان الـاهم .

قوله (ره) لا يجوز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه الخ :
الظاهر ان آخر الضامير راجع الى الامتثال فيكون المراد
انتفاء القدرة على الاتيان فيؤول الامر الى عدم جواز التكليف بما لا يطاق
والتحقق فى ذلك ان الامر بما انه انشاء الطلب لا يقتضى كون المأمور به
مقدورا او غير مقدور لانتهاء بعض شرائطه ومن الممكن قيام مصلحة
بنفس الامر كما فى الاوامر الامتحائية والتعجيزية وغيرها فيصح الامر
حينئذ ولو كان المأمور به غير مقدور .

نعم لو كانت المصلحة قائمة بالمأمور وكان غير ممكن الاستيفاء
لا يتعلق به غرض الأمر بما انه امر عقلائى لما مر مرادا ان المصحح
للاعتبار امكان ترتب الاثر عليه واثـر الامر جدى حصول المأمور به
ينغرضه فى الخارج فيلغى الامر حين لا اثر لعدم امكان الاستيفاء .

ومن هنا يظهر ان لو فرض فوت المصلحة بسوء اختيار المكلف لم ياب العقل من تجويز الامر بالمحال حينئذ لا مكان ترتب الاثر عليه كالعقاب وفي القرآن الشريف يوم يدعون الى السجود فلا يستطيعون وقد كانوا يدعون اليه من قبل وهم سالمون ومما يرى يظهر مواقع النظر في كلامه (ره) في كيفية استدلاله .

قوله (ره) ان متعلق الطلب الخ :

توضيح المقام انه لا ريب ان الطلب الانشائي في الامر حيث كان اعتبار الطاب الحقيقي فهو من حيث متعلقه على حذوه والارادة الحقيقية حيث كانت متعلقة بوجود المراد لا بمفهومه كذلك ارادة التشريعية متعلقة بوجود فعل الغير لكن الفعل الموجود في الخارج حيث انه متشخص مقارن لمشخصات كثيرة من الزمان و المكان و الاحوال و غيرها مكتنفة بماهيتها بطرء لجميعها بماهى واحدة وجود واحد و هذا الوجود اذا اعتبر مع بعض هذه المقارنات من غير نظر الى الباقي كان حاله بحسب الاخذ والاعتبار حال المهية مع افرادها بحيث يجوز ان يتحقق مع وجود كل من الباقي و عدمه كما ان الاكرام الخارجى مع جميع خصوصياته موجود واحد خارجى فاذا اخذ اكرام العالم يوم الجمعة كان بالنسبة الى المكان و الجهة و السبب و العدد و غيرها كالكلى فاذا قيل اكرم عالماً يوم الجمعة كان بالنسبة الى خصوصيات هذا المأمور به كالكلى بالنسبة الى افراده و هذا هو

المراد من تعلق الامر بالطبيعة دون الافراد ولهذا ترى المصنف (ره) تارة يصرح بكون المتعلق هو الطبيعة وتارة الوجود السعي وان كان نحو استدلاله فاسداً .

واما حديث اصالة الوجود والمهية فلا يبتنى عليها امثال هذه المباحث الاعتبارية فان الاعتبارى اعتبارى على كلا القولين لا يجرى عليه آثاره جرى آثار الحقايق عليها على نحو الضرورة والدوام والكلية والذاتية كما نبهناك عليه مراراً واما حديث الماهية من حيث هي ففيه خلط محمولات المهية بالحمل الاولى وبالحمل الشايع كما بينه شيخنا الاستاذ اعلى الله مقامه فى الحاشية بما لا مزيد عليه .

قوله «ره» وان كان بينهما تفاوت فى المرتبة الخ :

قد عرفت ان الاحكام متباينة لانشكك بينهما .

قوله «ره» والتحقيق ان يقال الخ :

قد عرفت مراراً ان صحة الاعتبار لا يتوقف على ما يتوقف عليه صحة الامور الحقيقية وانما يتوقف على صحة ترتيب الاثر المطلوب عليه ولا مانع من قيام مصلحة واحدة نوعية بنوعين من الفعل متغايرين فاذا فرض تعلق الفرض بحصول ما يترتب على واحد منهما من غير اختصاص اعتبرت نسبة الوجوب بين الفاعل واحد الفعلين ويترتب عليه الاثر لكل ذلك لمكان الاعتبار وان كان ذلك بحسب حال الحقائق ممتنعاً كما ان الارادة الحقيقية انما تتعلق بالجامع بينهما بعد ترجيح احد الفعلين

فيصدر وبذلك يظهر مواقع النظر في كلامه **ره** ففيه **اولا** ان الاحكام الاعتباريات لا يحاذى فيها الحقايق الابل مقدار يترتب عليه الاثر المطلوب **وثانيا** ان مورد قاعدة الواحد لا يصدر عن الكثير الواحد الشخصي دون الواحد النوعي او الجنسي و هاتين فيه من القبيل الثاني كما بينه شيخنا الاستاذ اعلى الله مقامه في الحاشية بما لا مزيد عليه .

وثالثا ان قيام الغرض الواحد بفعلين على حد سواء لا يوجب التخيير العقلي كما ذكره ولا التخيير الشرعي يوجب كون المصلحة اثنتين قائمتين بفعلين بحيث لا يبقى مع استيفائها مجال لاستيفاء المصلحة الاخرى .

قوله «ره» هل يمكن التخيير عقلا او شرعا الخ :

قد عرفت ان التخيير انما يحتاج الى جعل الفعلين طرف نسبة الوجوب على نحو الترديد كما ربما يجعل الفعل الواحد كك من غير محذور بعد ترتيب الاثر عليه .

قوله «ره» والتحقيق انه سنخ من الوجوب الخ :

الاختلاف السنخي هو الاختلاف الغير الراجع الى الاختلاف اما هو و حيث كان اثر هذا الوجوب مخالفاً لاثر الوجوب العيني ذهب الى انه سنخ آخر من الوجوب غير سنخ الوجوب العيني لكنك قد عرفت ان الوجوب اعتبار جهة الضرورة التي هي احدى الجهات الثلاث في القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية وهي معنى نسبي واحد والفرق بينه

وبين الوجوب العيني ان نسبة الوجوب الدائر بين الفعل والفاعل كما قد يعتبر بين الفاعل والفعل المعين و قد يعتبر بين الفاعل واحد الفعلين فيتحقق الوجوب التعيني والتخييري كذلك قد يعتبر بين الفعل والفاعل الواحد المعين وربما يعتبر بين الفعل وفاعل ما من غير ان يؤخذ خصوصية في ناحية الفاعل وذلك بتعلق الغرض بمجرد تحقق الفعل في الخارج من غير نظر الى خصوصية الفاعل ويتفرع عليه ان لو صدر فعل واحد عن فاعل واحد سقط الخطاب كما لو دفن الميت مكلف واحد وكذا يسقط لو صدر فعل واحد عن مجموع المكلفين كما لو دفنوه جميعاً وكذا يسقط لو صدر عدة افعال عن عدة من المكلفين دفعة كما لو صلى على الميت عدة منهم معاً فيتحقق بذلك الوجوب العيني والوجوب الكفائي ولو كان هذا الاختلاف في الاعتبار موجباً لاختلاف العيني والكفائي سنغاً لكان اللازم القول بمثل ذلك في الوجوب التعيني والتخييري وهذا نعم ربما يقتضيه ظاهر قوله في تصوير الواجب التخييري بنحو من الوجوب مع ابطاله وجوب كل واحد منهما تعييناً مع سقوطه بفعل احدهما كما قيل في آخر كلامه (ره).

الكلام في النواهي

قوله «رد» غير ان متعلق الطلب في احدهما الوجود الخ: وانت بالرجوع الى ما قدمناه في بحث الامر تقف على عدم استقامة ما ذكره من محاورات النهي الامر ببيان ذلك ان من المعلوم ان مفادى

صيغة افعل ولا تفعل النسبة الاعتبارية بين الحاكم وبين فعل المكلف و
 تركه المأخوذة على حد والنسبة الحقيقية ، الموجودة بينه و
 بين فعل نفسه وترك نفسه ومن المعلوم ايضا ان الارادة الحقيقية سواء كانت
 كيفية نفسانية كما ذكره او نسبة نفسانية كما ذكرناه امر وجودي
 لا معنى لتعلقه بالعدم اذ لا ذات للعدم ولا حكم الابرص الوجود الذي
 ينتزع هو عنه على انهم يصرحون بان الارادة علة الوجود المراد ثم
 يصرحون بان عدم المعلول مستند الى عدم العلة ولازمه استناد الفعل
 المستند الى الفاعل الى عدم ارادة الفعل لا ارادة عدم الفعل ولازم ذلك
 كله كون مدلول الامر هو طلب الفعل ومدلول النهي هو عدم طلب
 الفعل بدعوى ان فعل الغير يترتب وجوده على ارادة الحاكم
 فعدمه مترتب على عدم ارادته هذا ما يقتضيه اصل الاعتبار الا ان
 النظر السطحي حيث يجد الارادة ممكنة التعلق بالفعل نفسه و بفعل
 اخرى في عرضه ملازم لعدم الفعل الاول ينعطف الى اخذ الفعل وعدمه
 في الترديد مع ان الترديد بالذات بين الفعل والفعل لا بين الفعل وعدمه
 الا بالعرض فيوضع ما بالعرض مكان ما بالذات ثم يتوهم تعلق القدرة و
 الاختيار بكلا طرفي الفعل و الترك فنعرف القدرة بانها كون الفاعل
 بحيث ان شاء فعل. وان شاء لم يفعل مع انها في الحقيقة كون الفاعل بحيث
 ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وعلى هذا النظر يتفرع عدهم الامر و
 النهي طلباً للفعل و طلباً للترك .

قوله «ره» فان الترك ايضاً يكون مقدوراً الخ :

قد عرفت ما فيه واعلم ان الكف ايضاً منتزِع كالترك عن الفعل
المنافي للفعل المنهي عنه فان الانسان لا يخلو عن فعل فترك الفعل سواء
كان مجرد ان لا يفعل او عدم الفعل مع كون الفاعل على ذكر من الفعل
ووجود الداعي الى الفعل منتزِع عن فعل ما لا يجتمع وجوداً مع فعل
المنهي عنه فان العدميات منتزعات وان صارت مضافة وتخصت بالف
مخصص .

ومن هنا يظهر ان القول بتعلق النهي بالكف لا يزيد الا تكلفاً
اذ لو اريد بذلك اعطاء وجودية ما لم يتعلق النهي بالعدول عن الترك الى
الكف فالترك ايضاً كالعدم مضاف له حظ من الوجود ولو اريد تبديل
الترك العدمي الى فعل وجودي محض فالكف ليس كذلك وان كان اخص
افتزاعاً من الترك .

قوله «ره» لا يوجب ان يكون كك بحسب البقاء الخ :

وانت خبير بان العدم من حيث هو عدم لاذات له ولا صفة ولا اثر
فاتصاف العدم بالازلية والبقاء والاستمرار يقضي بانه منتزِع وان تعلق
الحكم والتكليف به بالعرض وهو ظاهر .

اجتماع الامر والنهي

قوله مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال .

قد عرفت في بحث الضد المناقشة فيه .

قوله في ان الاحكام الخمسة متضادة الخ :

حد المتضادين انهما امران وجوديان متواردان على موضوع واحد داخلان تحت جنس القريب بينهما غاية الخلاف وقد مر في بحث الضدان الاحكام التكليفية معان اعتبارية مأخوذة عن النسب الموجودة بين القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية وهو موادها اعنى الضرورة و الامتناع والامكان ويلحق بها عند العامة نسبتا اولوية الوجود واولوية العدم والنسب وجودات رابطة لامهية لها فلا حد لها فلا جنس لها فلا تدخل تحت مقولة من المقولات فشيء من الاحكام لا يجري فيها التضاد وبعبارة اخرى التضاد وصف خارجي لموصوف خارجي داخل تحت مقولة عرضية موجود لموضوع خارجي شخصي ولا يتحقق الا بين شيئين لا ازيد و شيء من هذه المعاني غير منطبق على موارد الاحكام الخمسة بداهة انها ليست بخارجية بل اعتبارية وليست من الاعراض بل من النسب ولا موضوع خارجي لها بل موضوعها اعتباري وليس بشخصي بل كلي وليس التنافي بينهما قائمة بين امرين بل بين خمسة .

قوله ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف الخ :

فقد ذكرنا مراراً ان الحكم نسبة اعتبارية واطراف النسب الاعتبارية يجب ان تكون اعتبارية فالعناوين الاعتبارية هي متعلقات الاحكام اولاً و بالذات والافعال الخارجية متصف بها بعرضها فهي واسطة في العروض بالنسبة الى معنوياتها لا واسطة في الثبوت حتى يلزم

تأثير ما ليس في الخارج حقيقة في الامور الخارجية تأثيراً حقيقياً .

قوله (ره) ان المجمع حيث كان الخ :

شروع في حجة القول بالامتناع وقد عرفت المناقشة في المقدمتين

من مقدماتها .

قوله (ره) وان الفرد هو عين الطبيعي في الخارج الخ :

المجمع بين كون نسبة العنوان الى المعنوي نسبة الطبيعي الى فردة وبين عدم كونه مهية لما في الخارج جمع بين المتناقضين اذ لا فرق بين المفاهيم الانتزاعية التي يعبر عنها بالعناوين وبين المفاهيم التي يعبر عنها بالمهيات الحقيقية الا ان القبيل الثاني موجود بعين وجوده مصاديقها الخارجية بحيث يترتب عليها آثارها الخارجية فيقع في جواب السؤال عن الشيء بما هو بخلاف القبيل الاول حيث لا موطن له الا الذهن فمع تسليم كون مفهوم بالنسبة الى الخارج هو الطبيعي بالنسبة الى فردة لا معنى لنفي كون مهية له وهو ظاهر .

قوله «ره» كصوم يوم عاشوراء و النوافل المبتدئة الخ :

كونها من القسم الاول مبني على كونها متباينة بالنوع مع ما يشاكلها من العبادات بان يكون صوم يوم عاشوراء متباينة بالنوع مع سائر الصوم المندوب والنوافل المبتدئة كك بالنسبة الى سائر النوافل والحق خلافه مع وجود عمومات واطلاقات كافية كقوله الصوم لي وقوله ان تصوموا خير لكم وقوله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن

شاء استكثر و قوله: الصلوة معراج المؤمن الى غير ذلك فالظاهر ان هذا القسم مجرد تصوير لامصداق له في الشرع فيبقى قسمان من الثلاثة وهما اجتماع الامر والنهي فيما له بدل من جهة او جهتين . ويمكن ان يقال في ذلك مضافاً الى ما صورده المصنف (ره) بما قدمناه سابقاً ان الحاكم الجاعل كما ان له ان يجعل الواقع ظرفاً لحكمه المجمعول كذلك له ان يجعل ظرف امتثال تكليفه ظرفاً لحكم اخر وتقديره له فيقول او لأصل ثم يقول: اذا صليت فصل في المسجد و اذا صليت فلا تصل في الحمام بنائاً على عدم كون الكون في المسجد و الكون في الحمام محكومين بحكم اذ يقول و لتكن صلواتك كلها عنده او اذا صليت فلا تصل في مواضع التهمة بنائاً على ان الكون عند قبر الامام مستحب و الكون في مواضع التهمة مكروه وبالجمله يصير احد الحكمين في طول الاخر لا في عرضه فيخرج عن مورد الاجتماع الغير الجائز .

قوله ره والقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً الخ :

قد عرفت ان متعلقات الاحكام هي العناوين دون المعنونات الخارجية غير ان العقلاء بالنظر الثانوي يرون انها هي المتعلقات دون العناوين فيصير هذا اعتباراً ثانياً تالياً للاعتبار الاول فلا يرد عليه ما سيورده ره من عدم الاعتبار بنظر العرف فيما علم بالنظر الدقيق خلافاً فان الركون بنظر العرف هي هنا ليس اعتماداً بنظر العرف مع انكشاف

خلافه بل جريا على اعتبار عقلائي ثان تال لآخر.

قوله (ره) فان الخطاب بالزجر عنه وان كان ساقطا الخ:

قد عرفت في بحث الامر مع العلم بانتفاء شرطه جواز التكليف

بالمحال اذا كانت الاستحالة مستندة الى سوء الاختيار وعليه فالامر باق

والحرمة مستقرة والعقاب مترتب.

قوله «ره» فان قلت كيف لا يجديهِ و مقدمة الواجب واجبة

الخ :

محصل ما افاده ره على طوله ان الخروج حيث كان متفرعا على

الدخول تفرع المسبب على سببه فهو مقدور بالقدرة المتعلقة بسببه فالنهي

المتعلق بالسبب متعلق به وهو مخالفة له يستحق بسببه العقاب وان لم يتعلق

به بنفسه نهى لمكان الاضرار اليه بالنظر الى نفسه واما كونه مقدمة

للتخلص الواجب فلا يوجب اتصافه بالوجوب المقدمي من قبله لان

المقدمة المحرمة المنحصرة للواجب مع كون الواجب اهم انما تكسب

الوجوب مع سقوط حرمة لو لم يكن الوقوع فيه بسوء الاختيار والابقية

المقدمة على مبغوضيتها والواجب مع ذلك باق على وجوبه يكتفى فيه

بحكم العقل بوجوب المقدمة ارشادا الى اهمية الواجب من دون

وجوب شرعي للمقدمة هذا.

وانت خبير بان اساس هذا البيان يدور مدار كون الخروج من الدار

ولمغصوبة نصر فأفيتها ومقدمة للتخلص الواجب والحق كما ذهب اليه بعض

الاساطين من مشايخنا ان الخروج عند العقلاء ترك للتصرف الحرام
ومعه لا يتصور كونه معنوياً بالتصرف ايضاً لعدم جواز اجتماع عنواني
الفعل والترك في واحد فليس متعلقاً لنهي ولا حرمة ولا مبنوية اصلاً .
فان قلت : هذا يصح لو كان الترك عنواناً للخروج لا سبباً توليدياً
مترتباً عليه كما عليه بناء كلامه «ره» .

قلت هو كذلك فان الترك لو كان سبباً توليدياً كان من الضروري
ان ينتزع بعد تمامية الخروج عن فعل مقارن له لاعتن نفس الخروج
والامر بخلاف ذلك فانه منتزع عن الخروج والذي ينتزع عن ما بعد
الخروج هو عدم التصرف لا ترك التصرف .

قوله «ره» لضرورة عدم صحة تعلق الطلب بالخ :

وذلك ان جدية الطلب تستلزم تعلق ارادة الامر بفعل المكلف
ومعلوم ان الارادة لا تتعلق الا بما هو ممكن الوجود والعدم فيترجح بها
لا بما هو ضروري الوجود او العدم بواسطة الاضطراب كما ذكره «ره»
سابقاً وقد اشرنا هناك الى انه لا معنى لتعلق الارادة بالفعل الغير
المباشر و ان لا مانع من تعلق الطلب الاعتباري بالمحال اذا ترتب
عليه اثر كالعقاب فيما استند الى سوء الاختيار .

واما قوله ان قولهم : « الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بالخ »
فلا معنى للتخصيص في مورد الاحكام العقلية على ان المقام غير محتاج
اليها كما لا يخفى .

قوله «ره» دلالتها على العموم الى قوله لا ينكر :

قد عرفت المناقشة فيه في اول النواهي.

قوله ره دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة الخ :

هذا الحكم لكونه عقليا ثابت بالحيثية اى ان دفع المفسدة من حيث هي مفسدة اولى من جلب المنفعة من حيث هي منفعة وعليه لا يرد عليه ما اورده ره لكن التمسك به لترجيح جانب النهي غير نافع للمستدل اذ ثبوت الاولوية للدفع من حيث طبيعة المفسدة و المنفعة لا يقتضى الحكم عند اختلاف الخصوصيات و المقادير فمن الجائز ان يكون مصلحة الواجب اهم بكثير من مفسدة الحرام فيغلب عليها وان لم تقتضه نفس طبيعة المفسدة كالصلاة والغصب كما اورده المصنف .

لكن الواجب حيث كان عبادة ربما اوجبته اهميته غلبة جانب

الحرمة في غير صورة الانحصار .

واعلم ان كون اصل الملاكات الشرعية على حذر الملاكات العرفية لا طريق الى اثباته لو لم يثبت عدمه ولذلك كان الاضراب عن هذا البحث اولى من التعرض به كما ان فيما اورده المصنف ره عليها موارد للخذشة لكن لا جدوى في الاطناب فيها بعد عدم استقامة اصل المبحث والله الهادى .

دلالة النهي على الفساد

قوله (ره) مع انكار الملازمة الخ :

فلا يكفي الاستدلال «ح» بالحرمة لعدم الملازمة بينهما بالفرض

فلا يبقى الا الاستدلال بلفظ النهى فلا بد من كون بحث هذا القائل لفظياً
وهكذا سائر الاقوال لضرورة توحيد موضوع البحث ليرد النفي والاثبات
على محل واحد ولا ينافي ذلك الاستدلال في قسم العبادات بالملازمة
العقلية لا مكان تنزيل البحث الى اللفظ يجعل ذلك مدلولاً التزامياً باخذ
الفساد لازماً بالمعنى الاعم .

قوله (ره) والمراد بالعبادة ههنا:

اصل العبادة مأخوذة عند العقلاء من العبودية واعتبارها من فروع
اعتبار الملك للانسان ثم وسع في معناها وانقسمت الى اقسامها وانشعبت
الى شعبها حتى شملت غير الانسان من سائر الموجودات تارة قال تعالى
وان من فى السموات والارض الا اتى الرحمن عبداً (الاية) وحتى
شملت غير المملوك من سائر المؤتمرين بالامر والمطيعين للقول قال
تعالى الم اعهد اليكم يا بنى آدم الا تعبدوا الشيطان (الاية) .

ومجمل القول فيه ان اعتبار الملك وهو اعتبار معنى اللام و
بصارة اخرى نسبة قيام شىء بشىء بحيث لا يستقل المملوك اصلاً دون
المالك اذا قام بين الانسان وغيره سواء كان قيامه بين افعال الانسان
وغيره كالمؤتمر بالنسبة الى الامر والمطيع بالنسبة الى المطاع المفترض
الطاعة او كان قيامه بين نفس الانسان فيما يرتبط بغيره وغيره كالانسان
مثلاً بالنسبة الى الله سبحانه وتعالى وبالجمله كيف ما كان يوجب عدم
استقلال المملوك والعبد من حيث انه مملوك لسيده و مالكة بحكم

العقل واظهار هذا المعنى بفعل ما يدل عليه هو العبادة ولا ريب في حسنه
بنفسه عند العقل بمعنى موافقته لما يقتضيه النظام المخصوص فالعبادة
نصب العبد نفسه في مقام العبودية بفعل يدل على ما للعبد من شئون
الاحتياج و عدم الاستقلال فيدل على ما للمولى من وصف يقابل ذلك
كالسجود يدل على ذلة العبد فيدل على عزة المولى والركوع يدل على
حقارة العبد و ذنائه فيدل على عظمة المولى وعلوه والخضوع يدل على
تأثر العبد فيدل على تأثير المولى .

فقد بان ان العبادة بنفسها فعل اعتبارى قصدى من حيث انها
هى واما الفعل الجوارحى فهو بما هو لا يكون عبادة ذاتية غير مختلفة
الحسن ضرورة ان الافعال كيفما كانت فهي تختلف بالوجوه والاعتبارات
نعم يمكن ان يكون بعض الافعال اوسع اعتباراً والزمها من بعض
كالسجود بالنسبة الى الصيام نظير الاختلاف فيما بين المعاملات .

ومن هنا يظهر ان المراد بالذاتية فى المتن حيث قسم العبادة الى
الذاتية وغير الذاتية غير العبادة الذاتية بالمعنى الذى قدمناه وانما يراد
به كون الفعل لو خلى وطبعه لولا المانع حسناً مقرباً الى المولى نظير
الذاتى فى باب البرهان على ما فسرناه سابقاً واما العبادة الذاتية بالمعنى
الذى قدمناه وهو نفس اقامة الذات مقام العبودية فمما لا يقبل الحرمة
و المبعوضة البتة و هو ظاهر .

قوله «ره» والخشوع له الخ :

حيث كان الخشوع فعلا قلبيا وهو نحو تأثر من القلب بمشاهدة
عزة المولى وعظمته فهو عبادة ذاتية بالمعنى الذى قدمناه ولا يتعلق به نهى
ومبغوضية البتة فليس فى عداد ما عده من العبادات .

قوله «ره» بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية الخ :

قد عرفت البحث فيه فى الكلام على الصحيح والاعم وان الصحة
وصف عارض لكل بعد تمامية اجزائه وهو الوحدة الحاصلة له التى تترتب
عليه الاثار بها والفساد خلافة .

قوله «ره» اعتباريان ينزعان :

حيث ان المأمور به وان كان امرا مجمولا الا انه اذا فرض متحققا
كانت مطابقة المأمور به له نسبة تكوينية غير قابلة للتغيير فتسميتهما
اعتباريين لكونهما غير داخلين تحت المقولات لا بمعنى الجعل العقلاني
وانت بعد التذكر لما قدمناه مرارا ان النسبة تابعة فى سنخ وجودها لسنخ
وجود طرفيها تعرف ان وقوع المطابقة بين المأني به والمأمور به الذى
هو اعتبارى مجعول بمائه طرف للامر يوجب كونها اعتبارية مجعولة
فالصحة التى بمعنى المطابقة اعتبارية مجعولة .

قوله «ره» حيث لا يكاد يعقل ثبوت الاعادة :

فعدم قابليته للرفع كاشف عن عدم قابليته للوضع فهو غير مجعول
فليس من الاحكام الوضعية وليس من النسب التكوينية الثابتة فى الخارج

نظير نسبة المطابقة بين طبيعة الأمور به وفردتها فهو من المستقلات العقلية نظير استحقاق الثواب مثلاً ان استقل العقل به كاستحقاق العقاب على المخالفة وفيه ان الضرورية لا تنافى الجعل والاعتبار لا يمكن كون الاعتبار اعتباراً واجباً كما سيحىء نظير ذلك فى حجية القطع . كيفما كان فقد تلخص من كلامه ان مطلق الاوصاف المتحققة فى الافعال فى الشريعة على اربعة اقسام .

احدها الاعتباريات المنتزعة كالصحة و الفساد بمعنى مطابقة الامر وعدمها .

وثانيها المستقلات العقلية مثل الصحة بمعنى سقوط الاعادة بالنسبة

الى الامر الواقعى . *مركز تحقيق كاتپوير علوم اسلامى*

وثالثها الاحكام الوضعية وهى الصفات التى تقبل الوضع والرفع وهى موضوعة للشارع اما جملاً او امثلاً وتترتب عليها الاحكام التكليفية .

ورابعها الاحكام التكليفية وهى الاحكام الخمسة : الوجوب والاستحباب والاباحة والكراهة والحرمة وهى مجعولة للشارع كالوضعيات .

فهذه اربعة اقسام اولها انتزاعية تكوينية وثانيها واقعية عقلية و ثالثها ورابعها مجعولة شرعية .

والحق ان هذه الاوصاف جميعاً اعتبارية مجعولة وذلك لما مر مراراً

ان النسبة سنخ وجودها سنخ وجود طرفيها فاعتبارية احدا الاطراف توجب اعتبارية النسبة والالقام وجود رابط خارجي بامر غير موجود في الخارج حقيقة وهو محال فاحكام الموضوعات مجمولة اما تكليفية او وضعية قوله «ره» نعم الصحة والفساد الخ:

الكلام فيه نظير الكلام السابق في الصحة بمعنى مطابقة الامر . قوله بلحاظ ان جزء العبادة عبادة :

نوقش فيه بان جزء العبادة من حيث انه جزء لا ينطبق عليه حدد العبادة الذي ذكره باحد شقيه بل بالطلان طار من جهة ان تعلق النهي بوجوب مبغوضيته والمركب المشتمل على جزء مبغوض لا يكون محبوباً فلا يكون عبادة والحق ان الجزء في ضمن الكل موجود بوجود من ذلك غير مستقل فوجوده كحكمه تابع لوجود الكل وجزؤه .

قوله لاستحالة كون القراءة الخ:

هذا انما يوجب عدم محكومية احدا المتلازمين بحكم ينافي حكم المتلازم الآخر لا اتحادهما في الحكم كما قيل وقد صرح به هو في مطاوى كلامه .

قوله (ره) اذا كان عن المسبب او التسبب الخ:

هذا لو تم فانما يتم لو كانت نسبة المعاملات الى آثارها نسبة الاسباب الى المسببات واما لو كانت نسبة الاتحاد كاللفظ الموضوع بالنسبة الى معناه فانه وجود اعتباري له فالنهي عن احدهما عين النهي عن الآخر والحق ان مسألة التوليد في باب السببية مما لا اصل له اذ التوليد

على ما ذكره انما يتحقق فيما لا يتحقق للمسبب وجود انضمامي مستقل بل منتزع موجود بوجود شيء آخر يكون هو المعلول المسبب وهذا المعنى لو تحقق في الحقائق كان نسبة الجعل اليه بالعرض لا بالذات وكان من الخارج المحمول واما في الاعتباريات فاذا قدر فت ان الاعتبار اعطاء حد الشيء لشيء آخر لاثرت مرتب عليه فهو متحد الوجود مع امر حقيقي قام به لا مسبباً منفصل الوجود عنه فالاثر الواصل الى ما يسمى مولداً عنه هو بعينه واصل الى ما يسمى مسبباً توليدياً فالعقد مثلاً وجود اعتباري للآثر المترتب عليه اعنى الانتقال الملكى مثلاً في عقد البيع وعلاقة الزوجية في عقد النكاح و الطهارة في الوضوء وغيره ولا يلزم من ذلك انعدام الاعتبار المعاملى بانعدام اللفظ عن الخارج لضرورة بطلان احد المتحدين ببطلان الآخر فان ذلك من خصائص الحقائق واما الاعتباريات فالامر فيها يدور مدار الاثر المطلوب حدوثاً وبقائاً وسعة وضيقاً كما عرفت سابقاً والزائد على هذا المقدار محل آخر .

بحث المفاهيم

قوله (ره) وان كان بصفات المدلول اشبه الخ :

الظاهر ان المراد بكون المفهوم من صفات الدلالة او المدلول كونه قائماً بدلالة اللفظ او بالمعنى المدلول عليه باللفظ وعليهذا فالمتعين ان يكون من صفات المدلول اذ قد عرفت فيما علقناه على ادائل الكتاب ان الدلالة هي حيثية اتحاد بين شيئين بحيث يكون احدهما هو الآخر

لنسبة قائمة بهما فيستتبع العلم باحدهما العلم بالآخر لمكان الاتحاد بينهما وقد عرفت ان ذلك للدلالة اولا وبالذات وللمدلول ثانياً وبالعرض وينتج ذلك ان دلالة اللفظ هي كونه وجوداً للمعنى اعتباراً على حد اتحاد الوجود مع المهيبة ولازم ذلك عدم جواز اتحاد لفظ مع معنيين كما مر في بحث عدم جواز استعمال لفظ في اكثر من معنى واحد ولا يتفاوت الحال في كون المعنيين عرضيين او طوليين كما يشبه بذلك امر المفهوم مع المنطوق فتوصيف اللفظ بالدلالة على المفهوم توصيف بالعرض من باب الوصف بحال المتعلق .

وعليهذا فمعنى كون اللفظ مثلاً دالاً بالوضع على المفهوم كونه موضوعاً لخصوصية معنى تستلزم الدلالة عليه لا وضعه للمنطوق والمفهوم معاً على ان الموضوع قد يختلف في المفهوم والمنطوق كما في مفهوم الموافقة والامعنى لوضع اللفظ لما ايسر بموضوع بازائه وهو ظاهر .

قوله ره نحو ترتب المعلول على علة المنحصرة الخ :

لا يخفى ان الشرط كما يصح ان يوضع فيه العلة المنحصرة ويعلق عليه معلول اللازم لوجوده كك يصح ان يعكس فيوضع المعلول في الشرط والعلة المنحصرة في الجزء فسرادهم من عليه شيء لاخر ان لا يصح وجود الاخر الامعه سواء كان بحسب الاصطلاح العقلي علة او معلولا والمراد من معلولية شيء لاخر ان لا يصح وجوده الامع ذلك الاخر واليه يرجع معنى ما عبروا به عن ذلك كالتعليق والتقييد .

قوله **وه بل على مجرد الثبوت الخ :**

في العبارة قصور والمعنى هكذا بل هي دالة على مجرد الثبوت عند الثبوت مع المنع عن دلالتها على الترتب او على نحو الترتب على العلة او العلة المنحصرة .

قوله **وه فان له منع دلالتها على اللزوم الخ :**

ظاهرة ارتقاء اقسام التعليق بين شيئين الى خمسة اقسام .
احدها مجرد الثبوت عند الثبوت ولو اتفاقاً .

الثاني مجرد اللزوم بينهما .

الثالث الترتب المطلق .

الرابع الترتب نحو ترتب المعلول على علته .

الخامس الترتب نحو الترتب على العلة المنحصرة وحينئذ

فالفرق بين الثاني والثالث غير ظاهر ولو مثلنا لمطلق الترتب بترتب

المشروط على شرطه او الشيء على عدم مانعه من حيث ترتبه عليه

من غير افتضاء وجود الشرط لوجود المشروط ولزوم بينهما من جانب

الشرط وان كان ذلك ثابتاً من جانب المشروط للتوقف وحينئذ فمعنى

مجرد اللزوم بينهما لو كان عدم الانفكاك بينهما من غير توقف من احد

الجانبين بعينه لخرجت القضية بذلك عن معنى الاشتراط والتعليق

ولو كان عدم الانفكاك مع توقف الم يمكن فرق بين الثاني والثالث .

فان قلت : اللزوم بين معلولي علة ثالثة من القسم الثاني دون

الثالث والرابع قطعاً .

قلت نعم هو كذلك لباً غير ان لازم التعليق في القضية اعتبار توقف ما بينهما والمدار هو الاعتبار الكلامي والا كان ترتب مطلق العلة او العلة المنحصرة على معلولها ايضاً قسماً على حدة فالاولى جعل الاقسام اربعة باسقاط القسم الثاني .

قوله لانسباق اللزوم منها قطعاً الخ :

ودعوى ان استعمل الشرطية في مورد الثبوت عند الثبوت ولو اتفاقاً من غير عناية كما استعملها في مورد الترتب واللزوم من غير عناية خلاف الانصاف نعم بعض ما بعد من ادوات الشرط مثل اذا ولو غير موضوعة للترتب اللزومي بل مجرد وجود الجزاء على تقدير الشرط ولو اتفاقاً كما يعطيه الامعان في موارد استعمالهما .

قوله (ره) مضافاً الى منع كون اللزوم :

يمكن ان يدعى ان اختلاف العلة المنحصرة مع العلة الغير المنحصرة في ان الاولى علة على كل حال بخلاف الثانية فانها انما تكون علة اذا لم تكن مسبقة بعلة اخرى والا فليست بعلة واذا لم تكن معه علة والا فهي بعض العلة يمكن ان يعد عند العقلاء اختلافاً بالشدة والضعف فافهم .

قوله «ره» قلت اول هذا الخ :

كلا الجوابين مقلوبان عليه قدم اما الجواب بكون الترتب

التعليق معنى حرفياً لا تجرى فيه مقدمات الحكمة فلان الوجوب النفسى
ايضاً معنى حرفى لكون الوجوب مطلقاً معنى نسبياً مدلولاً للهيئة واما
الجواب بالفرق بين الوجوب النفسى والغيرى وبين العلية المطلقة و
العية المنحصرة بان الواجب النفسى هو الواجب على كل حال بخلاف
الواجب الغيرى فهو واجب على تقدير دون تقدير فالقيد الزائد فى
جانب الغيرى وهذا بخلاف ما بين انحاء العلة فمع كل منها قيد وجودى
محتاج الى قرينة من غير تفاوت هذا فلانه يمكن ان يقلب عليه بان العلة
المنحصرة ايضاً علة على كل حال بخلاف العلة الغير المنحصرة فهى علة
على تقدير دون تقدير وهو واضح اذ لو كان قبلها غيرها سقطت عن العلية
ولو كان معها غيرها سقطت عن الاستقلال كما سيبنىء فى التقريب التالى.
قوله «ره» من المعلوم ندرة تحققه اه :

وجهه ظاهر .

قوله «ره» وهذا بخلاف الشرط الخ :

انما يتم الجواب بالبناء على الشرط ولو وضعنا لفظ العلة موضع لفظ الشرط
عاد اليه ما اردناه على اول التقريبات الثلاث الاطلاق بعينه .
واعلم ان هذه التقريبات الثلاث للاطلاق لا تختلف الا باللفظ و
بناء الجميع على التمسك باطلاق العلية على كون العلة منحصرة لاحتياج
غيرها الى مؤنة زائدة من قيد زائد كما فى الوجوب النفسى والغيرى و
كما فى الوجوب التعيينى والتخييرى فافهم .

قوله «وه» ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم الخ

ليس المراد بالشخصية هي الخصوصية الشخصية الطارئة عليه من الارادة الاستعمالية كما هو المترائي من كلامه قدم في الاشكال والدفع كيف وهو حيثية طارئة للمعنى المفهوم من حيث قيامه بذهن المنشئ او بانشائه لا من حيث انه حكم قابل للانطباق على ما يوجد منه في الخارج والارتفاع عن غير ما علق عليه .

على ان المراد بالشخصية لو كان ذلك وهو خارج عن باب الدلالة والاستعمال والمستعمل فيه هو الحكم بغير هذه الشخصية فيكون المستعمل فيه في جميع موارد الاحكام اعم من الشرط وغيره هو سنخ الحكم و معلوم ان كل حكم يرتفع بارتفاع موضوعه و كل قيد مأخوذ فيه فينتج ذلك ثبوت المفهوم في جميع الاحكام وليس كك قطعاً بل حقيقة الامر ان طبيعة الحكم مع الغض عن موضوعه و كل ما علق عليه يقبل ان يكون له موضوع واحد وموضوعات متعددة ومن المعلوم انه اذا تعدد الموضوع طرأ على الحكم من ناحية كل موضوع تعين وتخصص يتميز به عن طبيعة الحكم المتميز بالموضوع الآخر ومن المعلوم ان ارتفاع الحصة بارتفاع ما علق عليه وجوده لا يوجب ارتفاع اصل الطبيعة لكون نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلا يلزم من الارتفاع الارتفاع بخلاف ما لو كان المعلق عليه عملة منحصرة فان الحكم يرتفع بارتفاعه فالمراد بالسنخ هو الطبيعة المرسله وبالشخص حصة منها متحصنة بعلة من

عللها هذا .

فان قلت فعليهذا لا يكفى اثبات العلية المنحصرة بالقضية الشرطية
فى اثبات المفهوم فان العلة المنحصرة يمكن ان تكون علة لسنخ الحكم
او لشخصه فتمس الحاجة معها الى دليل يثبت السنخ و ينفى الشخص
حتى يثبت المفهوم فمجرد اثبات العلية المنحصرة لا يكفى فى اثبات
المفهوم لو لم نقل انه لا حاجة اليها اصلا كما لا يخفى اذ مع ثبوت ما يدل
على السنخ يتم المطلوب و لو لم يثبت العلية المنحصرة و مع عدمه
لا تجدى العلية المنحصرة شيئا .

قلت معنى الشخصية كما مر تحصر الحكم بما علق عليه وهذا انما
يصح اذا كان هناك علل متعددة يتعين الحكم بكل واحدة منها فيصير
حصة ممتازة عن الحصة الاخرى واما اذا لم يكن الا علة واحدة منحصرة
فلا معنى لتعين الحكم به وامتياز به بسببه اذ التعين والتميز مما يحتاج فى
تحققه الى شىء يمتاز عنه وعليهذا فالعلة المنحصرة لا تنفك عن كون
المعلق هو سنخ الحكم فيثبت به المفهوم .

قوله «ره» لا يمكن ان يكون كل منها الخ :

لا يخفى عليك ان كون الواحد لا يصدر الا عن الواحد قاعدة عقلية
لا تجري فى مورد الاعتباريات حقيقة الا بعناية على انك عرفت ان المراد
بالعلة والمعامل فى هذا الباب غير ما هو المصطلح عليه فى الفلسفة فمن
الجايز ان يقع المعلول شرطا والعلة جزائيا فلا يتم الكلام بهذه القاعدة

بل بغيرها

قوله «رد» محكوماً بحكمين متماثلين الخ:

واضح المنع لجواز اتصاف الطبيعة بأحكام الحصص والافراد المتماثلة والمتضادة ولا مانع منه لعدم كون الوحدة فيها شخصية كعروض الفصول المتباينة للجنس ولحقوق أحكام الافراد المتماثلة وغيرها له.

قوله «ره» بحسب القواعد العربية قيد للحكم الخ:

لا يخفى ان القواعد العربية لا يقتضى شيئاً من قيديّة الحكم او الموضوع والالفاظ الموضوعية للغاية مثل الى وحتى لا يدل على ازيد من القيدية والزائد على ذلك منوط بالقرائن .

قوله (ره) ودخوله في بعض الموارد الخ :

لا يخفى ان الغاية في مثل هذه الموارد لا تنسلخ عن كونها غاية والغاية لو اعملت فانما هي تعداً آخر الشئ حدّاً للشئ فالغاية عند العرف ذو مصداقين و لا موجب لاختصاص احدهما بالتقدم على الآخر الا ما يقتضيه المورد فالحق ان الغاية بما هي غاية لا توجب خروج ما بعده عن حكم ما قبله او عدم خروجه .

قوله بان المراد من الاله واجب الوجود :

لا ينبغي ان يرتاب في ان هذا المعنى على تقدير دفعه الاشكال بعيد عن فهم العامة .

واعلم ان كلمة التوحيد على كونها اصدق كلمة واوفاها قد طالت

فيها المشاجرات ودارت حولها الكلمات والذي يساعد عليها الاعتبار ان لفظة الجلالة حيث كان الحق انها علم بالغلبة كان الاستثناء موضوعاً على اساس الوصف فمسايق قولنا لا اله الا الله مسايق قولنا لا عالم في البلد الا هذا العالم واله ككتاب من اله الرجل اذا تاه او عبد كانه اصل وله او مبدله والاعتبار يقتضي ان يكون الاصل في معناه الوله والديه واما يطلق على العبادة لكونها مصداقه فالاله بمعنى المعبود المنخوع له عن وله بان يكون لذاته وبذاته مستحقاً لان يوله فيه فيعبد ويخضع له لكون كل شيء من عنده فدلالة الاستثناء على ان الذات الذي هو بهذه الصفة غير موجود الا الذات الواحد الذي بهذه الصفة .

واما ان تقدير الموجود في الخبر لا يستلزم وجوب وجوده او امتناع شريكه في الالهية فغير ضائر ان الكلمة غير مسوقة الا لبيان نفى الشريك لا لبيان امتناعه او غير ذلك فان الذي يدل عليه الكلمة الطيبة بالمطابقة هو نفى الشريك لا توحيد تعالي بنائاً على ما هو الافصح من رفع لفظ الجلالة على البدلية لانصبه على الاستثناء فمعناها نفى كل اله غير الله واما ثبوت تعالي فما خوذ مفروغاً عنه غير واقع فيه الشك ولا محتاج الى اثبات على ما يعطيه التعليم الالهي في كتابه .

و من هنا يظهر ان قولهم ان كلمة التوحيد مشتملة على عقدين عقد النفي وعقد الاثبات غير مستقيم وان الاوجه ان يكون الخبر المقدر هو لفظ موجود بعد لفظة الجلالة لا كلمة حق وما يشبهها كما لا يخفى .

بحث العام والخاص

قوله «ره» انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به الخ :

الظاهر ان مراده (ره) ان هذه الخصوصيات الثلاث انما هي اوصاف
كيفية الحكم اولا وبالذات و انما يتصف العموم بها اتصافاً بالعرض
والمجاز فان ثبوت الحكم للفرد وهو موضوعه تعييناً كما في العام
الاستغراقى او ترديدا كما في العام البدلى او بحيث يكون الفرد بعض
الموضوع كما في العموم المجموعى لا يقتضى اختلافاً فى العموم و
سراية الطبيعة الى الافراد حقيقة.

ومن هنا يظهر اندفاع ما يمكن ان يقال ان ذلك لازم الاختلاف
اذلا معنى امروض الكثرة والاختلاف للشيء من حيث ذاته وانما يعرضه
ذلك من جهة الاحكام والمحمولات مما يلحقه ثانياً كاختلاف الحيوان
بمحمول الناطق وغيره واختلاف الانسان بمحمول الرضى وغيره .

وكذا ما يمكن ان يقال ان الحكم اعنى المحمول يستحيل تأثيره
فى الموضوع لتأخر رتبته عنه و العموم من خصوصيات موضوع
الحكم فى موضوعيته فيستحيل ان يتعين او يختلف بواسطة اختلاف
المحمولات فالانقسام غير ناش من ناحية الحكم بل باستعداد فى نفس
الموضوع هذا .

والجواب عن الجميع ان اتصاف عموم الموضوع بالاقسام بواسطة
اختلاف تعلق الحكم بنحو الوساطة فى العروض دون الثبوت فافهم .

قوله «ره» لا يكاد يكون طبيعة المدعوة الخ :

فدبر ما فيه فان الطبيعة موجودة بوجود الفرد وتفيض كل وجود هو عدمه البديل الذي يطرده بنفسه وينتفى هو به وعليهذا فالطبيعة اذا لم تؤخذ مرسله ذات سرية تنتفى بانتفاء فرد ما من افرادها وان وجدت كل فرد غيره ووجدت هي بها فافادة النكرة في سياق التفي للعموم منوط باخذ الطبيعة مرسله لامهمله والالم يفد شيئاً من العموم والمصنف ره وان استدرك ما ذكره اولا بقوله ثانيا لا يخفى اه فاصلحه بعض الاصلاح الا انه افسده ثانياً بقوله والافسلبها الخ.

قوله لا بواسطة دخول غيرها الخ :

ظاهر هذه العبارة ان العام مع قطع النظر عن المخصص ظاهر في العموم وغاية ما يقتضيه المخصص على تقدير تسليم المجازية ان يكون قرينة على عدم شمول العام لافراد المخصص لاسقوط دلالة على جميع ما كان يدل عليه لولا المخصص بان يبطل اصلاً ويتجدد دلالة اخرى فيصير مجعلاً بل الدلالة الاولى موجودة وانما افادت القرينة سقوطها بالنسبة الى افراد المخصص واما الباقي فالمقتضى لدلالته عليه موجود والمانع مفقود ولو احتمل دفع بالاصل .

ولا يخفى انه بناء على هذا التقريب لا يرد عليه ما اورده المصنف ره فان بناءه على سقوط الدلالة الاولى رأساً ويتجدد دلالة ثانية مرددة بين مراتب الباقي وقد عرفت خلافه .

قوله «ره» (ره) كما يظهر صدق هذا الخ :

دعوى عهدها على مدعيها .

قوله «ره» أصالة عدم تحقق الانتساب الخ

لأنه يعارض بالأصل في الجانب المقابل لأن غير القرشية عنوان

وجودي كالقرشية لأعدمى فتأمل .

قوله «رد» الذي ينبغى أن يكون محل الكلام الخ :

تغيير العنوان ليكون مناسباً للبحث الأصولي .

قوله «رد» من باب الظن النوعي الخ :

والحق أن الأصول اللفظية مثل أصالة العموم وأصالة عدم القرينة

حالتها حال أصالة الظهور في ملاك الحجية عند العقلاء وسيجيء ما يتعلق

بها من الكلام في باب حجية الظواهر .

قوله كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة الخ :

الحق أن في المقام تفصيلاً وبين الكتاب والسنة فرقاً توضيح ذلك

أن قوله تعالى أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه

اختلافاً كثيراً (الآية) كما يدل على حجية ظهور الكتاب كما سيجيء

كك يدل على عدم حاجة الكتاب في انكشاف مراداته إلى الخارج عنه

ولازمه إيجاب الفحص عن المخصص في عمومات الكتاب لكن لا كل

مخصص بل المخصص الواقع في نفس الكتاب .

وأما نحو قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

الآية) مما يجعل بيان الرسول وهو السنة حجة فهو وإن كان مقتضاه حجية
المخصص الواقع في السنة ولزوم التخصيص به لكن الآيات النازلة في
غير الاحكام الفرعية كما احيلت الى البيان النبوي فيها كك احيلت
الى العقول ولازم ذلك كفاية البيان الكتابي في كشف المراد عنها
على ان سياق الآية السابقة اعنى قوله تعالى افلا يتدبرون الخ كاف
في ذلك حيث ان لازمها ان الكتاب نفسه رافع للاختلاف حتى عند من
لا يصفى الى قول الرسول (ص) كما ان لازم سياقه عدم كفاية البيان العقلي
في كشف المراد ورفع الاختلاف لاثباته الاختلاف في ادراكات العقول
ونفيه الاختلاف في القرآن ومعناه نفى اعتبار البيان العقلي في كشف
مراداته اعنى التفسير بالرأى فافهم ذلك فظهر بما ذكرنا :

اولا ان عمومات الكتاب في غير الاحكام الفرعية يقتصر في
الفحص عن مخصصها بما في الكتاب من غير لزوم التعدي الى السنة ومن
غير جواز التعدي الى العقل والرأى في التفسير .

وثانيا ان عموماته في الاحكام الفرعية وعمومات السنة يجب
الفحص فيها مطلقاً .

وثالثاً ايضاً تبين ان التفسير بالبيان العقلي غير جائز .

فان قلت كيف ذلك ولو بطل العقل عن الحجية بما يحتاج في
ثبوت حجيته الى العقل استلزم ذلك المحال وهو ظاهر على ان القرآن
نفسه يحيل الناس الى العقول .

قلت فرق بين التفسير بالبيان العقلي والاذعان به باخذنه حجة و
الذي يستفاد المنع عنه هو الاول وهو ان يقام حجة عن الرأي ثم يفسر به
القرآن ويحمل عليه دون الثاني فافهم .

قوله «ره» وذلك انه لو لا القطع الخ :

الاستدل على عدم حجية اصالة العموم في الكتاب والسنة فقط
دون غيرهما عجيب فانها لاتعلق لهما بخصوصهما ولو كان المراد هو
العقلاء من المتدينين كان معناه دعوى الاجماع و لا يستقيم ح قوله
كيف وقد ادعى الاجماع على ان الشك في الاجماع لا يفيد شيئاً ولا معنى
للتمسك به .

قوله يستلزم الطالب منه حقيقة الخ :

كانه يريد بالطالب منه حقيقة تعلق الارادة التكوينية من الامر
بفعل المكلف وهو محال اذا لارادة لاتتعلق الا بموجود بها بالضرورة
و فيه مامر في بحث الطلب و الارادة ان لا معنى لتعلق ارادة الشخص
الابفعل نفسه .

قوله واما اذا انشأ مقيداً :

ظاهره امكان البعث و الزجر ح حقيقة مع ان المكلف على
معدومية وقد ذكر ان بحث المعدوم وزجره محال ومن هنا يظهر ان
اصل البعث و الزجر مع كون المكلف معدوماً ليس محالاً في نفسه
فتأمل .

قوله ضرورة انها حاطة تعالى لا يوجب الخ .

بل الحق ان سنخ الاحاطة غير سنخ المخاطبة واحدهما لا يصح الآخر .

قوله الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد الخ :
ربما قيل ان عمومات الكتاب من آيات الاحكام واردة في مورد التشريع واصل الوضع وليس يبعد كل البعد كما يشهد به سياقاتها و عليها فيعود الاخبار المخصصة سواء كانت اخبار الاحاد او غيرها تفسيراً لها وبياناً لتفاصيلها المخصصة بالتخصيص المصطلح .

فان قلت : ربما يوجد تمسكات من الائمة عليهم السلام بعمومها قلت ليس ذلك لذلك بل لكون موارد التمسك مما لا يتم اصل التشريع الابه فارجع وتأمل .

قوله (ره) مع احتمال قوة الخ :

لا يخفى سخافته ونفس الاخبار بمضامينها تدفع ذلك فارجع .

قوله وان كان مقتضى القاعدة جوازها الخ :

ولو جار نسخ الكتاب بالخبر لم يبق مصداق لمخالف الكتاب ولا لتلك الاخبار المتواترة او المستفيضة التي اتفق الفريقان على نقلها .

قوله ان النسخ وان كان رفع الحكم الخ :

ما ذكره وان كان حقاً بحسب النتيجة غير ان ما ساقه من المقدمات مندمجة مختلطة من مقدمات مشهورة وحقيقية حقة والباعث على ذلك

اختلاف جهتي البحث فله جهة اعتبارية جدلية وجهة حقيقية برهانية و
الجهتان جميعاً خارجتان عن صناعة الاصول بل اول البحثين كلامي
والثاني حكمي.

وكيف كان فلا ريب في اشتمال الشريعة على بعض احكام ظاهرها
رفع اليد عنها بوضع ما ينافيها وربما لم يرفع اليد عن ظاهرها حيث ان
الحكم المنسوخ امام شتمل على المصلحة فنسخه ثانيا غير جائز واما
غير مشتمل عليها فالتكليف بها ابتداءً غير جائز نعم الحكم ربما يخفى
ولا كه التام ثم يظهر على الحاكم فيرفع اليد عن تكليفه بعد وضعه
ومثله مستنع في حقه تعالى والجواب انه كما يجوز ان يتحقق مصالح
دائمة تقتضي احكاماً دائمة كك يجوز ان يتحقق مصالح غير دائمة
الوجود توجب احكاماً مؤقتة غير دائمة ثم من الجائز ان يتحقق
معها مصالح آخر توجب اظهار الحكم الغير الدائم في صورة الدوام
وتسمية ذلك بالنسخ لمشابهة اياه في الصورة وان لم يكن منه بحسب
الحقيقة .

ونظير الكلام جار في مسألة البداء وذلك لتعين الحوادث في
مرتبة وجود مقتضياتها وان كان تحققها العيني متوقفاً مع ذلك على وجود
شروط او ارتفاع موانع فتلك الحوادث بالنظر الى مقتضياتها مقتضية
الوجود مقدرتها وبوجود الموانع او فقدان الشروط يظهر في الخارج
خلاف ما كان يظهر في مرتبة المقتضيات ويبدو ما ينافي ذلك وهو

ابداء في الحقيقة وتسميته ببدء للمشابهة الصورية كما عرفت في النسخ
هذا ما يقتضيه ظاهر البحث .

وقد عرفت في بحث الطلب و الإرادة حقيقة الامر في المصالح
النفس الامرية و كيفية ارتباط التكليف الاعتبارية بها فارجع وتأمل .
وعلى ذلك يرجع البحث حقيقيا ويعود النسخ و البداء سنخاً
واحداً وهو رفعه تعالى وصفاً وضعه في امر و ازالته ما اثبتته في موضوع من
حيث انه وضعه واثبته و ذلك لوضوح ان النسخ فيما يصدق عليه من
الموارد ليس برفع المنسوخ كالحكم مثلاً عن متن الواقع حدوثاً وبقائاً
بل بقاءً فقط فهناك موضوع ثابت مرفوع الاثر و اذ كان تحقق عدم
مفتقرا الى وجود راسم ينتزع هو عنه فرفع الاثر يتحقق بوضع اثر
آخر حافظ لعدم الاول فالنسخ تبديل الاثر الظاهر من الشيء باثر آخر
مخفي عند ظهور الاول و يختلف الحال بحسب الموارد فنسخ الحكم
التكليفى تبديله بحكم آخر غير ظاهر من الاول و نسخ الحكم التكويني
تبديل الحكم الاول بحكم عيني آخر .

وهذا النحو من البيان اجمع و امتن من الاول و عليه جرى كلامه
سبحانه في كتابه الشريف قال تبارك و تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها نأت
بخير منها او مثلها (الآية) وقد علق الحكم بالآية فالنسخ ليس ازالة نفس
الشيء من متن الاعيان بل ازالة كون الشيء آية دالة عليه تعالى بوجه
فيتسع البيان و يختلف باختلاف دلالة الاشياء و حكاية الامور فالآية من

القرآن آية في اعجازها آية في بيانها للحكم فتنسخ فلا توجب تكليفاً
والحكم الشرعي آية في امره ونهيه فينسخ فلا يأمر ولا ينهى والامام (ع)
آية في دعوته وحفظه الشريعة فينسخ بقبضه فلا يدعوا والمقتضيات من
الموجودات العالية آيات في اقتضائها فتنسخ فلا توجب وجوداً وهكذا
ومن هنا يظهر اولا ان النسخ حقيقة واحدة وسبعة ومن مصاديقها
النسخ المصطلح والبداء وغيرهما.

وثانياً انه يمكن ان يتحقق في الشيء عدة جهات ينسخ من بعضها
ولا ينسخ من آخر .

بحث المطلق والمقيد

قوله «ره» موضوعة لمفاهيمها من حيث هي الخ :

وذلك لصحة اطلاقها على جميع التقادير فلم يؤخذ فيها تقدير

كما سيجيء .

قوله فانه كلي عقلي الخ :

خلط في الاصطلاح فما كل ما لا موطن له الا العقل بكلي عقلي

بل هو مجموع وصف الكلي ومعرضه .

قوله بل بما هي متعينة بالتعين الذهني الخ :

وفي بعض الكلمات بالتعين الجنسي والمقصود واحد والمراد

به ظاهراً وقوع المعنى الجنسي موقع التعين فان المهية من حيث هي هي

من غير تعيين ما حتى تعيين عدم التعين لا يقع طرفاً لنسبة من النسب الكلامية

كال موضوعية والمحمولية ونحوهما كما سيجيء واقل التعين تعيين

انه هو فقط وهو مفاد لام الجنس فعلم الجنس نحو اسامة مثلاً يفيد ما يفيد
اسم الجنس المحلى باللام نحو الاسد .

وبذلك يظهر فساد ما ذكره رة عن لزوم عدم صدقه على موارد
الخارجية لكونه كلياً عقلياً لا موطن له الا الذهن ان لم يجرده عن قيده
ولزوم التصرف والعناية تعسفاً لو جرد مع لزوم لغوية التقييد بحسب
الوضع كما ذكره رة وذلك ان وقوع المعنى موقع التعيين لا يقتضى تقيده
بالتعيين الذهني بما هو ذهني غير صادق على الخارج .

قوله (رة) الا الاشارة الى قوله ذهنا الخ :

معنى التميز ذهنا هو ان التميز في مرتبة المفهوم لا الوجود واطلق
عليها التميز الذهني لكونها فيه على محوضة ذاتها من غير شائبة الاثار
الخارجية وهذا هو الذي يوجب الخلط فكون المفهوم متميزاً عن المفهوم
بحسب ذاته و مفهوميته لا يوجب كونه مقيداً بالكون الذهني حتى
لا يصدق على شيء من الخارجيات الا بالتجريد على ما ذكره (رة) .

قوله «رة» فالظاهر ان اللام مطلقاً يكون للتزيين الخ :

وهذا غير معقول اذا اقتصر معنى لفظ على مجرد كيفية لفظية
كالتزيين اللفظي مثلاً لا معنى له وقياسه الى التانيث اللفظي مع الفارق اذا
التانيث اللفظي على تقدير ان لا يكون معه خصوصية معنوية انما هو في
بعض موارد التانيث بخلاف ما لو كان كك في جميع موارد كاللام على ما
يدعيه المسنف رة فلامعنى لتزيينه اللفظ .

قوله «ره» حيث لاتعين الا للمرتبة المتفرقة الخ :
 هذا دليل دلالة الجمع المحلي باللام على الاستغراق وقد دفعه بتعين
 اقل المراتب والحق ان يفيد دلالة الجمع المحلي باللام بكون اللام
 لتفسير العهد فيبقى مجرد تعريف الجنس فيصير المدلول مجرد معنى الجمع
 من حيث هو جمع فيوضع موضع الاستغراق لان الاستغراق من
 مداليل اللام بل الحق ان اللام لا يدل على ازيد من التعريف وهو وقوع
 مدخوله موقع التعين والاشارة وربما انطبق بحسب انطباق المورد على
 معنى العهد الذكرى او الحضورى او الذهنى فيتشخص المدخول وربما
 لم يتجاوز النعين الماهوى الى خصوصية من خصوصيات اشخاصها وربما
 يقتضى المورد كون سرايته الى الافراد واقعا ومقصودا بالافادة وهو
 الاستغراق وربما لا يقتضى المورد ذلك وان كان بحسب الواقع كك وهو
 تعريف الجنس .

قوله «ره» ومنها النكرة الخ :

قد عرفت ان الموضوع له اللفظ هو طبيعة المعنى من دون نظر
 الى اى خصوصية فرضت من خصوصياتها وذلك لصدقه مع كل من
 الخصوصيات فليست واحدة منها مأخوذة فى الموضوع له فهو لطبيعة
 المطلقة من الخصوصيات الوجودية والعدمية ثم من المعلوم ان الطبيعة
 بماهى لاتكون طرفاً لنسبة من النسب الكلامية بل لابد من طرد تعين
 ما من التعينات حتى يصح فيها ذلك وذلك اما بتعينها بنفسها بايقاعها موقع

الإشارة أو بنسبتها إلى معنى غير هاتئتين به أو بعدم شيء منهما فتتعين بنفسها لعدم معين زائد فانه أيضاً نوع من التعيين فهذه ثلاثة أوجهاء من التعينات لأربع لها ويدل عليها بلام التعريف والإضافة وتنوين التمكين ولذا لا يتحمل اللفظ مزيد من حالة واحدة من الحالات الثلاث كاللام مع الإضافة وكلاضافة مع التنوين كاللام مع التنوين هذا ملخص القول وللزائد على ذلك مقام آخر .

وبالجملة إذا أخذت المهية المهمة بوصف عدم التعيين بأن كان اللفظ من أسماء الأجناس ودخل عليه التنوين فاسب ذلك الواحد لا بعينه بحسب الطبع الأولي ولذلك جرى عليه الاستعمال وانتج ذلك معنى النكرة وإن لم يمتنع استعماله في هذه الحال في معنى الجنس كما ربما يقع عليه الاستعمال في بعض الموارد نعم الواحد لا بعينه إنما يوجد في مرحلة القصد الاستعمال في دون الخارج ولذا كان عدم التعيين في الأخبار نحو جائني رجل بالنسبة إلى المخاطب وإن كان معيناً عند المتكلم وكان عدم التعيين في الأمر نحو جئني برجل بالنسبة إلى الأمر والطلب وإن كان معيناً عند الامتثال فينتج العموم البدلي بالاطلاق وفي النهي نحو لا تنهن عالماً كان عدم التعيين بالنسبة إلى النهي وأما التعيين والتشخيص عند الامتثال فيوجب اللغو نوعاً لعدم إمكان المخالفة بنحو الاستغراق غالباً فينتج الاستغراق فافهم وقد ظهر بذلك أن النكرة هي المهمة بوصف عدم التعيين ثم بحسب خصوصيات الموارد تفيد تارة الواحد الغير المعين وأخرى:

العموم البديلي واخرى العموم الاستغراقي .

قوله (ره) من كون المطلق عندهم موضوعاً الخ :

وذلك لكون قدماء القوم ينسبون نوع الدلالات ومنها دلالة المطلق الى الوضع فلا بد ان يفرقوا بين العموم والاطلاق بالشمول الاستغراقي والشمول البديلي لكن المتأخرين حيث وجدوا بعض الشمول بالوضع وبعضه بمقدمات المحكمة فرقوا بينهما بالوضع وعدمه سواء كان الشمول استغراقياً او بديلياً وظاهر ان الشمول اذا كان طارئاً من غير وضع كان الموضوع له هو المهية المطلقة فهو المطلق ولم يوجب طر والتقييد مجازاً في الكلمة بخلاف ما اذا كان مستنداً الى الوضع .

قوله «ره» ان المراد بكونه في مقام البيان الخ :

بيانه ان حكمة الوضع وان كان اولاً هو الكشف عما في الضمير لكن بناء الكلام ثانياً على القاء المعنى المقصود والقائه في ذهن السامع وربما تخلف هذا الثاني عن الاول فبيان ما يريد من الكلام هو المراد دون المراد النفسي والواجب كفاية اللفظ بتمام ما يريد منه لا بتمام ما في نفس المتكلم وان لم ينزل منزل اللفظ .

وبذلك يظهر ان الظفر بالقيد لا يوجب بطلان الاطلاق من اصله

قوله «ره» لا يبعد ان يكون الاصل :

قد عرفت ان المراد بالمراد هو المراد من اللفظ دون ما في نفس

المتكلم وبذلك يتم الاصل .

قوله «رد» وكيف يكون ذلك وقد تقدم الخ :

كان مراده على تصور في اللفظ ان يحصل ما امر كون الانصراف قرينة صارفة عن ارادة المطلق وموجبة لتعين المقيد والقرينة الصارفة انما تكون في المجاز فاللفظ مستعملة في المقيد على سبيل المجاز وقد تقدم ان الاستعمال في المقيد لا يوجب تجوزا .

والجواب ان لاحاجة الى القرينة الصارفة بل زيادة الانس بحسب الانصراف يفيد ما تفيد فتأمل .

قوله «رد» لاستحباب فعل الخ :

قد عرفت في بحث الترتب انه كما يمكن ان يجعل نفس الطبيعة معروضة لحكم من الاحكام كك يمكن ان تكون هي مع انضمام ما يعرضها من الحكم معروضة لحكم آخر يناسبها وبعبارة اخرى ربما يكون ظرف الحكم نفس الطبيعة وربما يكون هو الطبيعة مع وصف حكم كمطلق الصلوة للوجوب والصلوة الواجبة في المسجد للاستحباب او الصلوة في الحمام للكراهة من غير حاجة الى تجشم تأويل استحباب الواجب الى كثرة الثواب وكراهته الى قلة الثواب فالحق ان الواجب مستحب فعلا واما قوله ضرورة ان ملاكه لا يقتضى استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه انتهى فانما يتم اذا كان متعلق الملاكين تمام الطبيعة نفسها واما اذا كان متعلق احدهما تمام الطبيعة ومتعلق الاخر بعض الطبيعة المحكومة بالحكم القبلي كما مر في المثالين فلا وهو ظاهر.

قوله اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق الخ :

دعوى قابلة للمنع بل الظاهر ان الموارد مختلفة فالظاهر عدم الحمل الا فيما اذا اقتضت خصوصية المورد قوة ظهور المقيد في التعيين.

قوله (ره) تفاوت الافراد بحسب المحبوبة الخ :

فيه انه لا يوجب ظهورا يوجب الحمل على التأكد ولعله اليه الاشارة بقوله فتأمل و نظير الاشكال وارد على الوجه التالي ايضاً فتأمل .

قوله «ره» تختلف حسب اختلاف المقامات الخ :

و المراد ان قرينة الحكمة كما انها ربما تقتضي توسعة دائرة المطلقات كك ربما تقتضي تضيق الدائرة و ذلك اذا كانت الحاجة الى القرينة لافادة خصوصية زايدة على اصل المعنى.

ومن هنا يظهر ان هذا القسم وان كان يوجب تضيق الدائرة من وجه فهو من وجه آخر يوجب توسعتها حيث يوجب نفي قيد زايد على اصل المعنى يحتاج الى مؤنة زائدة .

قوله «ره» انهما وصفان اضافيان الخ :

هذا يناقض صدر الكلام الا ان يحمل على الاجمال الطارى ومقابلته .

تم والحمد لله ليلة الاثنين ٢٣ ج ٢ سنه ١٣٦٧ قمرية

المجلد الثالث من كتاب

حاشية الكفاية

من مصنفات العلامة المحقق المدفون

المفسر الكبير

ابن الله السيد محمد حسين الطباطبائي

أعلى الله مقامه الشرف



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم في احكام القطع

قوله لاشبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا الخ :
كل ذى شعور عن الحيوان ونخص من بينها الانسان بالقول مبدء
لافعال نوعية يرجع عامتها الى فعل او ترك منتزع عن فعل مرتبط بامور
حقيقية خارجية لايجد فيها كلها الا الخارج من غير ان يحس بشيء
آخر .

غير انه ربما اشتبه عنده الامر الخارجى بخفائه وتردده وربما
وجد الخطاء فيها فعندئذ يحس بالشك والظن والوهم فانتبه انه غير واجد
للخارج بعينه بل ان بينه وبين الخارج عند وجدانه الخارج وصف وجدانيا
هو العلم وانه كان انما يتحرك ويسكن لاعلى طبق الخارج بلا واسطه بل
على طبق الوصف المسمى بالعلم من غير ان يشعر و يحس بوجوده في
البين حركة وسكونا اضطراريا .

ومن المعلوم ان الانسان لا يصدر عنه فعل ولا يقتحم امرا الا عن

اذعان لزومه ووجوبه لكان الارادة فهذا الحكم الاعتبارى الذى كان
الانسان يعتبره للامور بما انها فى الخارج انما كان يعتبره لها بماهى
معلومة وهويتوهمها خارجية عينية اى انه كان يعطى الامر المعلوم بما
هو معلوم حكم الامر الخارجى بما هو موجود فى الخارج وللعلم حكم
الخارج وهذا هو الاعتبار فمطلق وجوب الجرى على وفق الاحكام
الخارجية الذى ينحل اليه جميع التكاليف العامة العقلية والخاصة
المولوية ينتقل بحسب الوهم الى المعلوم وان وجوب الجرى ينتقل الى
مرحلة العلم انتقالا يضطر الانسان الى اعتباره فهذا الوصف الذى للعلم
اعنى وجوب الجرى على وفقه اعنى الحجية تطرق اليه الاعتبار مرتين
احديهما من حيث نفسه حيث ان هذا الوجوب نفسه معنى اعتبارى
غير حقيقى وانصاف الخارج بهادهمى لا حقيقى وان كان الانسان يصور
لهذه المعانى الاعتبارية واقعية فى نفس الامر كما يجب بالامور الحقيقية
موجودة ثابتة فى الخارج ونفس الامر .

وثانيتهما من حيث اعطاء ما يعتقده حكما للواقع للعلم وحكم
الموجود فى ظرف الواقع للمعلوم الموجود فى ظرف العلم هذا .
فظهر بذلك ان حجية العلم اعتبارية مجعولة ومن هنا تبين فساد الوجوه
التي ذكرها على كون القطع حجة بالذات غير قابلة للجعل اثباتا ونفيا .
منها ان القطع طريق الى الواقع كاشف عنه بنفس ذاته اذ القطع
من حيث هو قطع مرآت محض لاستقلاله فى قبال متعلقه .

وفيه انه خاطئ بين كاشفية القطع وحجيته اذا الحجية سواء فسرت
بوجوب الجرى على دفعه او كونه قاطعا للعدر او كونه وسطا لاثبات
حكم متعلقه معنى اعتبارى غير كون القطع انكشاف الواقع كما عرفت
واما كون القطع فانيا في متعلقه غير مستقل في قبالة فسيبىء ما فيه من
الكلام في الامر الثالث .

ومنها ما ذكره المصنف انه لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل
تأليف حقيقة بين الشيء ولوازمه بل عرضا يتبع جعله بسيطا .
وفيه منع اللزوم حقيقة اذا الوصف اعتبارى مرفوع عن الخارج
حقيقة والموصوف حقيقى خارجى ولا معنى للملازمة الحقيقية بين
حقيقى واعتبارى .

ومنها انه لو كان مجعولا صح المنع عن تأثيره وهو باطل
لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا وحقيقة في صورة الاصابة .
وفيه منع الملازمة بجواز كون الجعل ضروريا لا يستغنى عنه
بالفطرة كسائر الاعتبارات العامة الضرورية التى لا يستغنى عنها الانسان
في حيوته كوجوب الحركة الى الخير والمنافع الذى لا غنى عنه .
قوله ومالم يصرف فعليا لم يكف يبلغ مرتبة التمتع جزاء :

اعتبار الامر كما مر بيانه في مباحث الالفاظ اعتبار تعلق الطلب
بالمادة التى من الافعال الارادية للغير فيجب ان يكون بحسب طبعه
مقدورا معلوما ومن هنا كان من شروط صحة التكليف كون المكلف

عاقلا وعالما به و كونه مما يطاق و كونه غير مجهول في نفسه بحسب الطبع
الاولى و اما الوصار غير مقدور بحسب الاسباب الاتفاقية او مرددا ثانيا
بحسبها فربما لم ينثلم بذلك تعلق التكليف كما سيجيء بيانه وعين هذا
الشرط موجود في الامر بالنسبة الى الامر فيجب ان يكون مقدورا له
معلوما عنده حيث انه مراده اعتبارا و كل مراد من حيث انه مراد يحتاج
الى مصلحة عقلانية هي ملاك الارادة والكلام في جانب النهي نظيره في
جانب الامر فمال يستتم التكليف هذه الشروط لم يصرف بالفعل امر أو نهيا
بل بقي في مرتبة من شأنه ان يتم لو تمت شروطه فاذا استتم شروطه فهو
تكليف موجود بالفعل يترتب عليه آثاره ومنها ترتب العقاب على تر كنه هذا.
نكن اضطرار المكلف بالكسر في ربط تكليفه بالمكاف بالفتح
واضطرار المكلف بالفتح في تلقى تكليف المكلف بالكسر الى جعل
القطع اعنى جعل التكليف الواقع في ظرف العلم هو التكليف الواقع
في ظرف الواقع وبعبارة اخرى جعل العينية بين المعلوم و الواقع
ولا زمه الوجود عندا لوجود و الارتفاع عند الارتفاع فمال يتعلق
بالتكليف علم لم يترتب عليه اثر وهذا هو الموجب لانتقال وصف التكليف
المسمى بالتنجز وهو كونه بحيث يترتب على تر كنه العقاب من مرتبة
الواقع الى مرتبة متأخرة منه وهو العلم به . فظهر من ذلك كله :
اولا ان للتكليف مراتب ثلثا مرتبة الشانية ومرتبة الفعلية ومرتبة
التنجز وبفقدان احدي هذه المراتب عقم التكليف ان يترتب عليه اثره

فلو تعلق القطع بتكليف فاقد لأحد الشرايط العامة العقلية كالقدرة و
التعين وتحقق الملاك لم يؤثر شيئاً .

وثانياً ان اثر التنجز حقيقة للتكليف دون العلم وانما الحق بالعلم
وعد القطع علة تامة للتنجز لمكان الاعتبار المذكور .

وثالثاً ان لامناقضة بين التكليف المتدافعة من حيث نفسها الا
فى مرتبة التنجز فلا تدافع بين تكاليف فعلية غير منجزة او تكليفين
فعليين احدهما منجز والاخر غير منجز اللهم الا من حيث الملاك فلا
يجوز اجتماع ملاكين لتكليفين فعليين متدافعين وان لم يلزم محذور
من ناحية التكليفين الفعليين نفسها .

قوله «ره» والحق انه يوجب شهادة الوجدان اه :

التأمل فى ديدن العقلاء يعطى انهم بعد ما اعتبروا الامر الانشائي
طلباً حقيقياً احسوا بكونه اضعف تأثيراً من الارادة الحقيقية فضموا الى
الامتثال اعتبار امور مطلوبة مرغوبة فيها والى المخالفة اعتبار امور
محذورة عنها لتقوية التأثير وتأكيدها وهى تتبع فى العموم والخصوص
حال ما يلحق بها من التكليف فالتكاليف العامة العقلية الارشادية التى
تنحل او تنطبق الى اخرى مولوية تتبع المدح والذم والتكاليف الخاصة
المولوية تتبع آثاراً خاصة تسمى بالثواب والعقاب والرجوع الى سيرة
العقلاء فى قوانينهم العامة المدنية والخاصة المولوية وما يلحق بها
يعطى انهم لا يرتبون العقاب المترتب على عمل و كذا الثواب على صورة

الخطاء نعم ربما انطبق على مورد التجري مثلا عنوان ذو عقاب كالطغيان
فيترتب عليه واما الثواب فالامر فيه اوسع .

فتبين ان القطع لا يترتب عليه في صورة التخلف والخطاء ما يترتب
عليه في صورة الاصابة .

واما المدح والذم فانما يترتبان على حسن السريرة وسوئها لا على
نفس الفعل و ذلك لتفرعهما على التكاليف و الاحكام العامة العقلية
المنطبقة على المورد لدورانها مدارها وضعا ورفعا فان الاحكام العقلية
وان انطبقت على الموارد لكنها تنحل الى الامر بحسن السريرة والنهي
عن سوئها فافهم ذلك .

قوله يمكن ان يقال ان حسن الله واخذة والعقوبة الخ:

وانت بعد الرجوع الى ما قدمناه في بحث الطاب والارادة وغيرها
لا ينبغي ان ترتب في ان للاعتبار نظاما تاما وللحقيقة نظاما آخر
وان احد النظامين لا يبطل الاخر فان افق المولوية و المبودية من
نظام الاجتماع وما فيه من الامر والنهي والحكم والحسن والقبح و
تبعاتهما من الثواب والعقاب انما اضطر الانسان الى اعتباره كله للنيل
الى الحقايق التي تحتها مما يحتاج اليه في حياته من سعادة مجذوبة و
شقاوة مدفوعة فمسلك السعادة والشقاوة الذاتيتين على ما فسرناه قال
خلق الاعمال لا ينافي مسلك اختيارية الاعمال و مجازات الاعمال
لاختلاف النظامين حكما و كون النسبة بينهما نسبة الظاهر و الباطن

فتبين بذلك ما في كلامه من وجوه الفساد .

منها عدو له عن سلك مجازات الاعمال الى سلك كون الثواب والعقاب من لوازم الملكات والاعمال وقد عرفت اتحاد المسلكين بحسب النتيجة .

ومنها تقريره السعادة والشقاوة بالذاتى فى باب الكليات الخمس وانها لا تعلل وقد عرفت انها من قبيل الذاتى فى باب البرهان .
فان قلت : الذاتى فى باب البرهان ما ينتزع من مقام الذات بعد انحفاظ العمد فلا يعمل ايضا .

قلت فسر . بذلك بعضهم وهو خلط بين الذاتى ولازم الذات والحق ما عرفت من مساوقة الذاتى فى باب البرهان مع العرض الذاتى .
ومنها اخذ المعاصى غير اختيارية وقد قرر (ره) فى حاشية منه بقوله كيف لا وكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية فانها هى المخالفة العمدية وهى لا تكون بالاختيار ضرورة ان العمد اليها ليس بالاختيارى وانما تكون نفس المخالفة اختيارية وهى غير موجبة للاستحقاق وانما الموجبة له هى العمدية منها كما لا يخفى على اولى .
النهى انتهى . وفيه مخالفة ظاهرة ان عدم اختيارية العمد لا يستلزم عدم اختيارية المخالفة المنسوبة اليه اذا لعمد غير العمدى وعدم اختيارية احدهما لا ينافى اختيارية الآخر .

ومنها جعله من بعث الرسل وانزال الكتب وغيرها لا تنفع السعداء

وتمام المحبة على الاشقياء وفيه فساد ظاهر اذ بعد فرض كون ما يترتب على الاطاعة والمعصية من السعادة والشقاوة ذاتيا لا يعلل والذاتي لا يختلف ولا يتخلف كان وجود هذا النافع الممد وعدمه على السواء وهل يتصور تأثير شيء خارج عن ذات الانسان مثلاً في كونه حيوانا او ناطقا او في كيفية انصافه بهما من تقديم و تاخير او تعجيل و تاجيل او شدة و ضعف او خفاء وظهور وهل يتصور ان تمام حجة عليه في ذلك واي حجة تتصور للانسان على ربه في كونه انسانا مثلاً حتى تمس الحاجة الى دفعه بانه انسان وبذاته لا يجعل جاعل بتوسط بينه وبين ذاته وهو ظاهر. قوله **وه ليس في المعصية الواحدة الا منشأ واحد الخ :** قد عرفت وجه ترتيب الثواب والعقاب و ان منشأ غير منشأ ترتب المدح والذم .

قوله وه من دون ان يؤخذ شرعا في خطاب (اه) :

مما قام عليه البرهان في محله ان العلم عين المعلوم بالذات وان المعلوم بما هو معلوم لا وجود له باستقلاله بل هو موجود بوجود العالم ومقتضى هاتين القضيتين ان العلم ليس ذا وجود مستقل على حد سائر الاوصاف والكيفيات الحقيقية المحمولة بالضميمة فلامعنى لكونه وصفا مرآتيا فانما في المعلوم على انا قدمنا في بحث الوضع ان الفناء في الامور الحقيقية لامعنى له لاستلزامه كون الشيء موجودا غير موجود .

و بذلك يظهر ما في قوله ان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة الى اخر ما ذكره هذا ما عليه الامر في نفسه لكنك قد عرفت في البعث عن حجية القطع ان الانسان يعتبره بحسب الفطرة و صفا متوسطا بينه و بين المعلوم فانما فيه غير ملحوظ استقلالاً فله عنده بحسب هذا الاعتبار حيثيتان مختلفتان الوصفية و الطريقية فله ان يعتبره طريقاً معضاً لا يلتفت اليه اصلاً او من حيث انه وصف ما كشف اما من جهة وصفية او كشفه بعض الموضوع او تمامه فيصير الاقسام خمسة على ما ذكره في الكتاب .

قوله ده لاريب في قيام الطرق والامارات الخ:

التأمل في بناء العقلاء و ان كان يعطى انهم ينون في احراز الواقع على الاحراز العلمي لكنهم لبنائهم على تسرية الحد والحكم في جميع الموارد الممكنة يرون الادراك الغير العلمي ادراكاً علمياً اذا لم يظهر نقيضه ظهوراً يعتد به اذ فرض الاقتصار في باب العمل على العلم المانع من النقيض حقيقة على فرض وجوده يوجب اختلال نظام العمل اساساً فالحاجة الاولى ماسة باعتبار غير العلم مما لا يظهر نقيضه ظهوراً معتداً به مثل العلم حجة وبعبارة اخرى اعتبار حجية الوثوق باحراز الواقع سواء كان بالعلم الحقيقي لو كان له تحقق في مقام العمل او بالظن الاطميناني و الوثوق فحاجة الانسان الى العمل بالظهور اللفظي او المخبر الموثوق به مثلاً في عرض الحاجة الى العمل بالعلم الحقيقي

على انهم يرون جميع ذلك علما .

ومن هنا يظهر انها جميعاً حجج مجعولة في عرض القطع لافى طوله
فالقول بان جعل حجية ساير الطرق يوجب قيامها مقام القطع الطريقى
لاوجه له بل هي في عرضه وعليهذا فلا موجب لاحتمال قيامها مقام القطع
الموضوعى في موضوعيته لاحكامها الخاصة بل هو كالقول بان جعل حجية
الخبر هل يوجب ترتيب حكم الشهادة عليه .

فان قلت لا يتم جعل الحجية في غير العلم الا بالغاء احتمال الخلاف
الذى في مورده مضافاً الى اصل اعتبار مدلوله نفس الخارج فهو في جعله
يقام اولاً مقام القطع ثم ينزل مدلوله منزلة الواقع نفسه وهذا معنى قيامه
مقام القطع الطريقى *كتاب تبيين كافي بر علوم اسلامي*

قلت الغاء احتمال الخلاف في غير القطع عند جعل حجيته انما هو
في تطبيقه على الخارج لافى تطبيقه على القطع ضرورة انه لو لوحظ فيه
القطع ثبت الخلف اذ لحاظ القطع يوجب اخذه من حيث وصفيته واقامته
مقامه في جعل الحجية يوجب اخذه من حيث طريقته فافهم ذلك فساير
الحجج غير القطع واقعة في مرحلة الجعل في عرض القطع لافى طوله .
قوله (ره) لزوم الدور الخ :

قد ظهر لك مما قدمناه كرارا ان المحذور الوحيد في باب الامور
الاعتبارية هو لزوم اللغوا وما يؤل اليه واما امثال الدور والتسلسل و
اجتماع المثليين او الضدين او النقيضين فمحالات حقيقية لا تتعدى القضايا

الحقيقية الغير الاعتبارية .

قوله «ره» واما الظن بالحكم فهو وان كان كالقطع الخ :

مراده به بالظن هو الظن من حيث هو انكشاف ما للواقع لا من

حيث هو حجة بداهة ان فرض حجيته يوجب جريان المحذورات المذكورة

في القطع فيه بعينها اذ لو فرض قيام الظن المعتبر على حكم ثم جعل

موضوعا لمثله او ضده كان لازمه اجتماع حكمين فعليين منجزين في

موضوع واحد وهو ظاهر وكيف يمكن جعل الحجية بالفاء احتمال

الخلاف ثم اعتباره وعدم العامة بعينه

قوله «ره» لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذلك الخ .

و سيأتي ما يلازم ما سلكناه في جعل الحجية في القطع وسائر

الحجج .

قوله (ره) اما في باب منع الملازمة الخ .

يشير الى قاعدة الملازمة ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع

وهي وان منع عنها عدة من الاخباريين وغيرهم اتكالا الى ما ورد عنهم

(ع) ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لا شيء ابعد من دين الله من عقول

الرجال الى غير ذلك لكن الحق ان المراد بالعقل في القاعدة بقرينة

الحكم وهو القضاء هو الانسان من حيث انه يقضى بحسن شيء وقبحه او

بوجوب شيء وعدم وجوبه اى يعتبرها اعتبارا فهو العقل العلى وحيث

لم يتقيد فيها بفرد دون فرد وبصنف دون صنف فالمراد به ما لا يتوقف

فى الحكم عليه انسان عاقل ومصادقه الاحكام العامة العقلانية التى لا يختلف فيها اثنان من حيث انها ذوا عقل كحسن الاحسان وقبح الظلم الا ان يختلفا فى انطباقه على المورد ومن الضرورى ان الشريعة لا تناقض الفطرة الطبيعية فما حكم به العقل حكم به الشرع .

وان كان المراد من الحكم مطلق الادراك ومن العقل ما هو اعم من العملى او النظرى فكذلك ايضا فان مصادقه اما حكم عام عملى وقد عرفت الملازمة بينهما فيه و اما حكم نظرى فام عليه البرهان فكذلك ايضا اذ البرهان و هو القياس المفيد لليقين حيث كان مؤلفا من مقدمات بديهية او نظرية منتهية اليها اى منحلة بالاخيرة الى بديهيات ومن الضرورى ان ما يستنتج من تالف بديهيات لا يتصور فى قبالة الا امتناع ما يناقضه فالشرع لا ينافيه بالضرورة .

قوله (ره) وما تهده من الدقيقة الخ:

محصله ان العلوم منها حسية او قريبة منها كالرياضيات ولا يقع فيها خطأ ومنها بعيدة الى الحس ويكثر فيها الخطأ والقانون المعاصم عن الخطأ يعنى المنطق انما يتكفل الخطأ من جهة الصورة و اما من حيث المادة فلا فلا عاصم من الخطأ فى المواد الا ان يرجع الى ماورد عن اهل العصمة (ع) انتهى .

اقول وهو من الدعاوى الباهتة فان قانونى التحليل والتركيب بانهاء النظريات الى مبادئها الضرورية ثم تاليفها لاقتاج النظريات

لا يتكفلان غير ذلك و ما ادرى كيف خفى عليه حتى زعم انه اثنى بما خفى
على مهرة الفن على انه فى كلامه محجوج بعين كلامه فانه مقلوب
عليه فى دعويه فتدبر **العلم الاجمالى**

قوله «ره» فهل القطع الاجمالى كك فيه اشكال الخ :

محصل الاشكال و الجواب على ما فى حاشية منه ان القطع
الاجمالى وان انكشف به المتعلق الا ان بقاء التردد والشك هناك
هو موضوع الحكم الظاهرى موجب لاحتفاظ مرتبته فمن الممكن
ان يرد من الشارع اجازة فى اقتحامه و حديث منافاته مع المعلوم
الاجمالى عين المناقاة المدعاة بين الحكم الظاهرى والواقعى والجواب
الجواب فتأثير القطع الاجمالى فى التنجز مراعى بعدم ورود رخصة من
الشارع بالمخالفة الاحتمالية فى احد اطراف الشبهة او التفصيلى فى
جميع اطرافها فالعلم الاجمالى مقتضى للتنجز لاعلة تامة .

و الجواب على ما فى حاشية منه ان ما قررناه فى الجواب عن
اجتماع حكمين فعليين متماثلين او متضادين فى مورد الحكم الظاهرى
والواقعى غير جار ههنا فان احد الفعليين وهو الحكم الواقعى هناك باق
على عدم تنجزه ما لم يتعلق به علم والاخر وهو الحكم الظاهرى فعلى
منجز ولا تنافى بين منجز وغير منجز ولو كانا فعليين واما فيما نحن فيه
من مورد العلم الاجمالى فمجرد تعلق العلم بالتكليف يوجب تنجزه
لاستقلال العقل بصحة العقاب على الترك بالعلم فلا يبقى مجال لجعل

تكليف آخر في مورده فالعلم و لو اجمالا علة تامة للتنجز نعم يمكن ان يقع اختلال في ناحية المعلوم كلزوم اختلال النظام في الشبهة الغير المحصورة وكاذن الشارع في الاقتحام في الشبهة المحصورة فالقصور في ناحية المعلوم دون العلم انتهى ملخصا .

اقول قد عرفت في الكلام على الامر الاول ان التنجز وهو كون التكليف بحيث يترتب العقاب على مخالفته من آثار التكليف نفسه وان فايده القطع انما هي تحقق الموضوع فنسبته اليه انما هي نسبة الوجود الخارجى الى لوازم الوجود فاحراق النار من اثار النار غير ان ترتبه عليها يحتاج الى وجودها وتحققها ولا فرق في ذلك بين العلم التفصيلى و العلم الاجمالى فان الاجمال ليس فى ناحية العلم بل من حيث الانطباق على المورد فما لم يختل امر فعلية التكليف فى مرتبة قبل مرتبة العلم لم ينشلم ترتب اثر التنجز عليه بتعلق العلم و ح فلو فرض عروض تعدد على متعلق العلم لاسباب خارجية اتفاقية بعد تحقق اصل الفعلية كما اذا تمت فعلية حرمة الخمر ثم ترددت فى المصادق بين انائين مثلا كان تعلق العلم بهذا التكليف بحسب طبعه موجبا للتنجز كالعلم التفصيلى لكن التامل فى بناء العقلاء يعطى انهم لا يأبون من تجويز المخالفة فى الاطراف وينتج ذلك امكان الحاق الجهل الحادث بعد تمام الفعلية اذا لم يستند الى المكلف الى الجهل الحادث قبل تمام الفعلية المانع عن الفعلية ويستنتج من ذلك ان القطع المفروض سبب

فى نفسه للتنجز فان لم يرد رخصة الاقتحام من ناحية المولى كان سببا تاما وان ورد بقى على اقتضائه من غير تأثير فالقطع الاجمالى وان شئت قل التكليف المتعلق به القطع مقتضى للتنجز لاسبب تام ولو كان القطع علة تامة فى التنجز والخلل فى ناحية المعلوم كما ذكره كان موضوع التنجز هو القطع فى نفسه دون التكليف وقد عرفت فسادَه .

مبحث الظن

قوله (ره) لا ريب فى ان الامارة الغير العلمية ليست كالقطع اهـ .
ان اراد بغير العلم ما ليس بمانع عن النقيض عند العقلاء وهو الذى يحتمل الخلاف احتمالا يعتد به فما ذكره من احتياج حججته الى جعل خاص او ثبوت مقدمات موحية لحججته بحكم العقل حق لكن يرد عليه ان لامصداق لمثل هذه الحجة الغير العلمية عند العقلاء فان الحجج التى يسميها حججا ظنية يعدها العقلاء من العلم فالادراك الذى لا يعتنى باحتماله الخلاف علم عندهم لا يرتاب فيه من تأمل جرياناتهم فى باب العمل فترى احدهم يقول لصاحبه ان كذا كذا فيقول له صاحبه من اين علمت ذلك فيقول هو اخبرنى به زيد او قاله لى زيد فيعد الخبر دليلا علميا والظهور اللفظى كذلك وان اراد بغير العلم ما ليس بمانع عن النقيض حقيقة وان عده العقلاء علما مانعا من النقيض لعدم اعتنائهم بالخلاف المحتمل معه ففيه ان حاله عند العقلاء حال العلم فان كان العلم لا يقبل الجعل لعدم امكان سلب الحجية عنه

فغيره من الامارات التي يسميها غير علمية عند العقلاء بعد كونهم لا يعتنون باحتمال المخلاف فيه كك وكيف يمكن استقرار نظام الاجتماع من غير حجية ظهور لفظي او من غير حجية خبر موثوق به . بل الانصاف انا اذا قسنا العلم الحقيقي المانع من النقيض حقيقة الى نظام الاجتماع وكذا الاعتقاد الحاصل من ظهور اللفظ او خبر الثقة اليه وجدنا الاخيرين الزم مساسا واوسع نطاقاً من الاول بما لا يقاس ومن المعلوم ان جعل العجبية وما يتلوها هو من المعاني القائمة باعتبار العقلاء بما هم واقعون في نظام الاجتماع والاستكمال وان ما اعتمد عليه الشارع من هذه الاصول انما هو امضاء لاتأسيس وقد عرفت حق القول في حجية القطع وسائر الامارات فيما مر .

قوله (ره) وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا اصلا الخ :
توضيحه ان الامكان مادة عقلية في مقابل الوجوب والامتناع و هي جميعا من مقتضيات ذات الموضوعات بحسب نفس الامر فكما يحتاج اثبات الوجوب و الامتناع الى برهان كك الامكان فلامعنى لثبوت الامكان عند الشك وارتفاعه عند عدمه .

واما الاستدلال عليه باستقرار سيرة العقلاء على ترتيب آثاره عند الشك فيه فمدفوع بمنع ثبوت السيرة او لا ومنع حجيته مع فرض الثبوت وكذا الاستدلال عليه بقولهم كلما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان مندفع بان مرادهم به الاحتمال العقلي دون الامكان الذاتي والى ذلك يشير ما ذكره بعض الاساطين من مشايخنا ان المراد بالامكان في المقام

هو الامكان التشريعي دون الذاتي العقلي .

اقول الامكان حيثية استواء نسبة المهيبة الحقيقية الى الوجود الحقيقي والعدم والحجية على ما عرفت امر اعتباري لانسبة له الى الوجود والعدم حقيقة ولا معنى لوجوبه ولا لامتناعه من حيث هو كك فاصل البحث عن امكانها و امتناعها وتأسيس الاصل فيه كل ذلك مغالطة من باب وضع ما ليس بمهيبة حقيقية موضعها وهو ظاهر .

نعم لما كانت الاعتباريات يعاذى بها الحقايق لترتيب آثارها عليها باعطاء حدود الحقايق واحكامها لغيرها صح ان يعتبر لغير المهييات الحقيقية مواد المهييات الحقيقية من امكان و امتناع و وجوب بالنظر الى ضرورة الاعتبار لمساس الحاجة الضرورية وجودا و عدما وهو الوجوب والامتناع الاعتباريان اذ عدم ضرورة موجبة لاحد الطرفين وهو الامكان الاعتباري الا ان الاعتبار حيث كان مقامه العمل ولا يترتب على سلب الضروريتين اثر كان اعتبار الامكان الذاتي لغوا فالتحقق بالممتنع من هذه الجهة وان صح اصل الاعتبار تصورا .

ولذا كان الامكان المعتبر عندهم الدائر في اعمالهم هو الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف كما يشير اليه عنوان البحث وقوله وعدم لزوم محال منه عقلا في قبال دعوى استحالة انتهى . فيرجع معنى امكان التعبد الى ان العقلاء لا يابون عن اخذه حجة ولا يمنعون عن سلوكه اى لامانع من الغاء احتمال الغلاف الموجود عنده

بحسب طبعه وتبين بذلك :

اولا ان الاصل عند الشك فيه هو الامكان اذ الشك فيه يلزم الشك في المانع عن الحجية وعدم ثبوت الامتناع عند الشك وستعرف ان لازم جعل حجية العلم جعل الواقع مرتفعا عند ارتفاع العلم فيرتفع بذلك الامتناع وهو عين ثبوت الامكان العام المطلوب فلو ثبت هناك دليل على جعل الحجية ثبتت الحجية و لو لم يثبت دليل على جعل الحجية بقيت على امكانها العام لكن لم يجز سلوكه اذ من المحتمل ان لا يكون حجة عند المكلف (بالكسر) و ان انكشف به الواقع عند المكلف (بالفتح) بلفظية احتمال الخلاف عنده اذ المكلف (بالكسر) انما يريد منه تكليفه ولا يبرى التكليف الثابت عند المكلف (بالفتح) تكليف نفسه الذي امر به .

وثانيا ان الطرق التي لم يثبت من حالها الا امكان التعبد يحتاج سلوكها الى دليل مثبت و مع عدمه فعدم الدليل دليل عدم الحجية و اما الطرق الثابتة عند العقلاء فمجرد عدم ثبوت دليل على عدم عدم الردع عن السلوك دليل على امضاء الحجية وانفاذها .

قوله «زه» احدها اجتماع المثليين الى قوله او الضدين اه :

فرض كون ظرف الطريق غير ظرف الواقع يستلزم كون مظهر الطريق غير مظهر الواقع فلامجال للقول بان التماثل بين الحكمين يوجب تاكد الحكم الواقعي كما ذكره بعض الاساطين من مشايخنا

رحمهم الله ولا ان التضاد بينهما يوجب الكسر والالتكسار فلا يبقى الا احدهما وذلك لان المفروض بقاء الواقع على ما هو عليه و هو ظاهر .
و اما الايراد بان التضاد و التماثل من احكام الامور الحقيقية دون الاعتبارية فلا تضاد ولا تماثل بين الاحكام . فمدفوع بان المراد مطلق التتناقض ذاتا او وجودا مجازا لا ما هو اصطلاح الحكميم .

قوله «ره» والجواب ان ما ادعى لزومه الخ :

توضيحه ان هذه الاشكالات على قسمين :

احدهما ما يلزم من جهة خطابين متنافيين فعلا كطلب الضدين .
وثانيهما ما يلزم من جهة تحقق ملاكين متنافيين كاجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين و كاجتماع الارادة والكراهة و كتفويت المصلحة واللقاء في المفسدة .

اما الجواب عن اجتماع الخطابين المتنافيين فهو ان المختار في جعل الامارات هو الطريقة المحضة فليس في مورد الامارات الا نفس الواقع فقط لو اصاب واما عند الخطاء فالمعذور لازم ذلك ان يكون في مورد الاصابة حكم واحد في الواقع والظاهر واما في صورة الخطاء فليس هناك الا حكم واحد في الواقع واما الظاهر فليس فيه الا صورة حكم للمعذور .

وبهذا يندفع الاشكال ايضا عن الاحكام الثابتة بالاصول المحرزة .
واما الاصول الغير المحرزة كاصالة الاباحة الشرعية فلان الثابت

فى مواردھا و ان كانت احكام فعلية غير ناظرة الى الواقع بل فى مقابلها
 لكن الحكمين الفعليين بما هما فعليان لاتنافى بينهما الا من حيث
 التنجز و حيث كان المنجز هو الحكم الذى فى مورد الاصل دون الحكم
 الواقعى لتحقق الجهل به فلاتنافى بينهما و هذا حال الامارات لوقلنا
 بحجيتها الواقعى من باب السببية فتمحصل ان محذور اجتماع الحكمين
 اما غير لازم و اما غير مضر و بمثل ذلك يندفع محذور طلب الضدين .
 و اما الجواب عن اجتماع الملاكين المتنافيين كالمصلحة والمفسدة
 والارادة والكراهة فواضح اذ على المختار من الطريقية المحضة ليس
 هناك الاملاك واحد من المصلحة والمفسدة اذ ليس الاحكام واحد وهو
 الحكم الواقعى و كذلك هناك من الارادة والكراهة الواحدة منهما
 وهى المتعلقة بالواقع هذا على الطريقية و اما على السببية و ما فى حكمها
 فالاملاك وان تعدد الا ان احدهما طريقى والاخر نفسى و لاتنافى بينهما
 وكذلك الارادة والكراهة .

و اما حديث تفويت المصلحة والالقاء فى المفسدة فلا محذور فيه
 اذ يمكن ان يكون فى جعل الطريق مصلحة غالبية على مصلحة الواقع
 فيتدارك به المصلحة الفانية عند الخطاء هذا كله فى الامارات والاصول
 المحرزة و اما الاصول الغير المحرزة فهى وان استلزمت ملاكين فى
 موردھا لكن يمكن ان تكون المصلحة فى مورد الاصل قائمة بالاذن
 دون متعلق الاذن وهو الفعل و مصلحة الواقع قائمة بالمتعلق فلا منافاة

واما الارادة والكراهة فنلتزم فيها بعدم تعلق الارادة والكراهة بالنسبة الى الحكم الواقعي ولا ينافي ذلك فعليته اذ الحكم الواقعي بحيث اذا تعلق به العلم لتنجزو ان كانت الكراهة المتعلقة بالفعل معلقة على عدم تعلق الاذن بالترك وبعبارة اخرى الارادة والكراهة المتعلقة بالواقع معلقة على عدم تعلق اخرى بالظاهر هذا محصل ما افاده .

اقول وانت خبير بان ذلك كله تصويرات من غير شاهد وانما دعاهم اليها ذهابهم الى نفي التصويب لتظافر الاخبار بوجود حكم واقعي في كل واقعة يشترك فيها العالم والجاهل والمنحط والمصيب .

على ان قيام المصلحة والمفسدة بنفس الاذن دون المأذون فيه كما صورته في موارد الأصول الغير المحرزة كقيامها بنفس الامر كما صورته ايضا في موارد آخر حيث ان الامر وهو الطلب الانشائي موجود بوجود ربطى يتبع غيره لا يستقيم قيام الملاك به لاستلزامه الاستقلال اللهم الا ان يلاحظ الطلب نفسه بلحاظ استقلاله فيتعلق به الطلب الحقيقي دون الطلب الانشائي والالزام ارادة الارادة انشائيتين وهو باطل ويرجع تعلق الارادة الحقيقية بالارادة الانشائية من غير تعلق جدى بمتعلق الطلب الى تحقق فعل من المولى كساير افعاله الخارجية يتعلق به غرض من الاغراض المتعلقة بالمكلف كالامتحان والاهانة والتعجيز وغير ذلك وكك الاذن فكل ذلك نسب بين الامر والمأمور والمتعلق .

ويستنتج من جميع ذلك ان التكليف حصورة تكليف لا حقيقة

تكليف وهو مع ذلك ليس حكما ظاهريا مترتبا على حكم واقعى اذ الحكم الظاهرى ما يتعلق بالمتعلق بما هو واقع فى ظرف الشك والمفروض ان لاملاك فيه حتى يتعلق به تكليف حقيقة لافى صورة الخطاء ولا فى صورة الاصابة بل هناك فى الحقيقة حكم واقعى مجهول وفعل من افعال المولى فافهم ذلك .

على ان الالتزام بعدم تعلق الارادة والكراهة بالنسبة الى التكليف الواقعى موجب لزوال فعليته فيرد عليه ما سيورده وهو قدس سره على من التزم فى موارد الاصول والامارات بالحكم الواقعى الشأنى دون الفعلى وما اعتذر به ان ذلك لا يوجب زوال فعلية الحكم الواقعى فان البعث والزجر فعلى والارادة متعلقة لولا انتداح الاذن فى الترك لاجل مصلحة فى نفس الاذن تثبت للاشكال اذ ليس للعلم الا التنجيز واما فعلية البعث والزجر فمن الواجب ان تتحقق قبل تحقق التنجز ولا معنى للبعث بالفعل مع عدم الارادة بالفعل واما الواجب المعلق فهو وان كان متاخر الثبوت لكن وجوبه والارادة المتعلقة به كلاهما بالفعل .

فالمعنى فى المقام ان يقال ان الذى استقر عليه بناء العقلاء ان التكليف انما يصير تكليفا فعليا بملاك فعلى اذ الطلب العقلانى لا يكون الا عن غرض عقلائى وحيث ان الغرض انما يتحصل بالبلوغ والوصول اوجب ذلك جعل حجية العلم اعم من القطع وسائر الطرق التى يعدها العقلاء من العلم كما عرفت وحيث كان العلم عين المعلوم فجعله جعل

المعلوم اى ان فى مورد العلم حكما مطابقا لمؤداه بدعوى انه هو الواقع وملاكه الذى هو عين ملاك طريقية العلم ملاك طريقى بالضرورة منبعث عن ملاك الحكم الواقعى ومنحفظ به كما هو ظاهر بحيث يتحدد به عند المصادفة و يتدارك به بمعونة ما ينبعث عنه مفسدة المخالفة .

ثم ان لازم جعل العينية بين المعلوم والواقع هو اعتبار العينية بين العدمين اى جعل عدم المعلوم عدما للواقع اى اعتبار انه ليس فى صورة الشك حكم واقعى مشكوك وهذا هو الاصل العملى الموجب للاذن وهو ايضا حكم مجعول فى الظاهر فى مورد الاصل بملاك منبعث عن ملاك الحكم الواقعى وهو وان لم يكن طريقيا مثل ملاك الحجية العلمية لكنه منبعث عن ملاك الحكم الواقعى وتبعى بالنسبة اليه يتحدد معه عند المطابقة و يتدارك به المفسدة عند المباينة اذا عرفت ذلك علمت ان الحكم الواقعى فى جميع الصور الاربع فعلى قام والحكم الموجود الفعلى فى مورد الامارة بملاكه الطريقى و فى مورد الاصل بملاكه التبعى فى صورة الاصابة و الموافقة هو المنجز و يعد هو الواقع والحكمان الموجودان فى موردى الامارة و الاصل فى صورة الخطاء ايضا حكمان فعليان منجزان دون الواقع فانه باق على فعليته من غير تنجز و ملاكهما لا ينافيان ملاك الواقع لكونهما طريقيا او تبعيا منبعثين عن الملاك الواقعى منحفظين به فلا ينافيان فاندفع بذلك جميع المعاذير.

امام محذور اجتماع الحكمين فلاختلافهما بالتنجز وعدمه وكك
محذور طلب الضدين .

وامام محذور اجتماع الملاكين فلاختلافهما بالنفسية والطريقة
او بالاستقلال والتبعية فيتحد ملاك الحكم الظاهري مع ملاك الحكم
الواقعي عند الموافقة ويتدارك به المفسدة عند المخالفة.

واما محذور الارادة والكراهة فكك ايضا على ان لنافيه كلاما
قد اسلفناه في بحث الطلب والارادة وسيجيء اليه اشارة.

واما محذور تفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة فبالتدارك
اذا الملاك الاصلى بين الجميع حيث كان واحدا وهو ملاك الحكم الواقعي
المنبعث عنه جميع الملاكات الطريقية او التبعية الموافقة او المخالفة
و يمتنع ان ينبعث عن الشيء الا ما يلايمه فالمفسدة في مورد الخطاء
متداركة بنفس الملاك الواقعي فافهم ذلك .

قوله «رد» الا انه اذا اوحى بالحكم الشاى الخ :

اشكال وجواب توضيحهما ان الحكم لا يتحقق من غير امر ونهى
ولا يتحققان الا مع ارادة نفسانية او كراهة كك ومن البين ان لا معنى
لتحققهما في المبدء الاعلى عز علوه فلا يصح اضافة الحكم الى الله سبحانه
الا مجازا .

و الجواب ان الحكم لا يقتضى ازيد من وجود ارادة او كراهة
متعلقة بمتعلقه واما قيامها بالمبدء الاعلى عز اسمه فيدنا نسب اليه من

الحكم فلا فمن الجائز ان يقوم ببعض المبادئ المتأخرة عنه سبحانه
المتوسطة بينه وبين المكلفين كالنص النبوية بان يوحى اليه (ص) الحكم
فيتحقق في نفسه المقدسة الارادة والكراهة في موارد البعث والزجر .
اقول والمسئلة خارجة عن الفن والحق في المقام ان يقال : ان
الارادة مثلا كما مرت اليه الاشارة في بحث الطلب والارادة لا تختص
الفعل المباشر ولا تتعلق بفعل الغير البتة نعم ربما يعتبر فعل الغير
متعلقا لارادة الأمر كفعل نفسه اعتبارا فيراد بارادة اعتبارية و هو
الامر مثلا وكما ان الارادة الحقيقية معنى رابط غير مستقل قائم
بالفاعل والفعل نسبة بينهما على حد سائر الموجودات النسبية المتوسطة
بين شيئين كالأرادة الاعتبارية لكن لمكان اعتباريته وتقومه بحقيقة في
محلها كسائر الاعتبارات يمكن ان يلاحظ مستقلا ويراد بارادة حقيقية
فيفعل فيكون على حد سائر الافعال الخارجية فللامر اعتباران اعتبار
توسطه بين الأمر و الفعل المأمور به و هو بهذا الاعتبار معنى حرفي
ومدلول لصيغة افعول واعتبار كونه فعلا من الافعال ملحوظا بالاستقلال
وبهذا الاعتبار تتعلق به ارادة الأمر لكونه فعلا مباشرا له و ارادة
الأمر كما ترى متعلقة به بالاعتبار الثاني دون الاعتبار الاول لعدم
الاستقلال بوجه .

ومن هنا يظهر سقوط الاشكال من اصله فان اوامره تعالى من حيث
انها اوامر وارادات انشائية لا تتعلق بها ارادة حقيقية ومن حيث انها افعال

له تعالى تحتاج الى ارادات حقيقية حالها حال ساير افعاله التكوينية المنسوبة اليه فلا تختص باشكل تجري فيها دون غيرها بل الاشكال في ارتباط الاحكام وهي امور اعتبارية به تعالى وقد اشرنا الى فكه فيما مر من بحث الطلب والارادة فليرجع اليه .

وقد تبين من هذا البيان ما في جوابه ره ففيه :

اولا ان محذور قيام الارادة به تعالى موجود في ساير المبادئ المجردة بعينه فان الحكم واحد والتفصيل في محل اخر .
وثانياً اناسلمنا جواز قيام هذه الارادة في غيره تعالى من ساير المبادئ المتوسطة لكن لازم ذلك اضافة الحكم الى من قاهت الارادة به دونه تعالى فلا يصح نسبة الحكم اليه تعالى حقيقة .
و ثالثاً سلمنا تصحيح هذا الانتساب اليه تعالى بنحو العلم بالمصلحة والمفسدة لكن الاشكال في نفس هذا العلم وهو علم اعتباري لا يقوم بموجود حقيقي على الاطلاق فافهم .

ومنه يظهر ان ماسلكه بعضهم في التخلص عن اشكال الارادة ان الاوامر والنواهي عناوين ظاهرية للاحكام المجعولة شرعاً فانها مجعولة من غير امر ونهي بل بنحو جعل القوانين الكلية وانشاء الاحكام لموضوعاتها كقوله : « كتب عليكم الصيام لله على الناس حج البيت واحل الله البيع وحرم الربوا والبيعان بالخيار ما لم يفترقا » وهكذا غير نافع فان عمدة الاشكال في قيام الاعتبار المحض بالحقيقة المحضة ولا يفيد فيه

ارجاع الامر والنهي الى جعل القوانين كما لا يخفى.

قوله : ان الاصل فيها لا يعلم اعتباره الخ :

مراده ره على ما يصرح به بعد بقوله فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه (اه) ان الشك في الحجية يوجب عدم الحجية حقيقة وهو الاصل. وتوضيحه ان الشك في حجية طريق وان كان لازمه الشك في ترتب آثار الحجية عليه لان الشك في الموضوع يوجب الشك في آثاره لكن العقل مستقل بعدم ترتب آثار الحجية عليه كالمؤاخذه على المخالفة ونحوها ولازم ارتفاع الاثر حقيقة ارتفاع موضوعه حقيقة فمجرد الشك في الحجية يوجب القطع بعدم الحجية بمعونة حكم العقل.

اقول ولازم ارتفاع الموضوع بعروض الشك اخذ العلم في جانب الموضوع اذ لو لم يؤخذ فيه كان الموضوع محفوظا في الواقع والعلم والجهل من حالاته الطارئة عليه فالعلم ماخوذ فيه وقد حكموا بامتناع اخذ القطع في موضوع متعلقه .

فان قلت من الممكن ان يؤخذ القطع ببعض مراتب الحكم موضوعا لمرتبة اخرى منه فالقطع بحرمة الخمر فعلا يمتنع ان يؤخذ موضوعا لحرمة الخمر فعلا بخلاف القطع بحرمة شانا فانه يمكن ان يؤخذ موضوعا لحرمة فعلا واثاره ارتفاع الحرمة بعروض الشك فليكن

القطع بحجية الحجة حاله هذا الحال .

قلت لازم ذلك اتحاد مرتبتي الفعلية و التنجز في جميع الطرق
المجمولة لعموم حكم العقل فيها ولازم ذلك اتحاد الرتبين في نفس
الاحكام الواقعية لاقتضاء طريقتيها كون مالها من الحكم لمكشوفها
وهذا بخلاف اخذ العلم في موضوع حكم من الاحكام الواقعية النفسية
كالحرمة والنجاسة و نحوهما .

ثم اقول وهذا الحكم من العقل دليل على ما ذكرناه سابقاً ان
جعل حجية العلم والعلميات يلازم جملاً اخر في مورد الشك اعنى كون
ارتفاع العلم موضوعاً لارتفاع الحكم اذ كان معنى جعل الحجية جعل
العينية بين العلم والواقع وان شئت قل جعل العينية بين مؤدى الطريق
والواقع ولازم العينية بين شيئين مفروضين كون ثبوت احدهما ثبوتاً
للاخر وكذا ارتفاعه ارتفاعاً للاخر فارتفاع العلم بالحجية اى الشك فيها
عين انتفاء الحجية جملاً و موضوع لارتفاع حكمها اعنى عدم جواز
المؤاخذة على المخالفة فالموضوعات بواقعيته موضوعات من غير تقييد
بعلم ولا جهل وهى في مرتبة الشك موضوعات لاحكام سلبية تنطبق عليها
اقدام الاحكام الواقعية فافهم .

واعلم ان دعواه قدس سره هي هنا استقلال العقل على عدم ترتب العقاب
على المخالفة مع الشك في الحجية و مرجعه استقلاله بذلك مع عدم
احراز المعصية ينافي ما سيذكره في الدليل الاول من ادلة حجية الظن

المطلق ان العقل وان لم يستقل على استحقاق العقاب بمخالفة التكليف المظنون لعدم احراز موضوع المعصية الا انه لا يستقل على عدم الاستحقاق ايضا بل يحتمله فهو ضرر محتمل ودفع الضرر المحتمل واجب فراجع.

حجية الظواهر

قوله لاستقرار طريقة العقلاء :

الامر على ما ذكره قدس سره الا ان ههنا نقطة يجب التنبيه عليها وهو ان التمسك ببناء العقلاء انما يكون في مورد حكم لم يكن تشخيصا لصغرى حكم اخر كحكمهم بصحة بيع المنابذة و الربوى لتشخيصه صغرى لمطلق النقل او البيع والا فممكن ان يختلف فيه الانظار فلا يتحقق بناء منهم فبناء العقلاء انما يتحقق في حكم لم يستند الى شيء اخر غير نفسه وبعبارة اخرى اذا كان ذلك كبريا غير صغرى ويدل ذلك على ان الحكم مما لا يستغنى عنه في نفسه اى تحقق البناء من العقلاء بما هم عقلاء واقعون في ظرف الاجتماع وطريق الاستكمال فلا يخالفه انسان بالفطرة ولو فرضت هناك مخالفة كانت موافقة في عين انها مخالفة وهو ظاهر عند التأمل مثال ذلك ان الانسان مفطور على العمل على طبق العلم ولو فرضنا ان انسانا قال لصاحبه لا تعمل بما وصل اليك منى بالعلم بل بخلافه فقط لمصلحة اقتضت ذلك كان عمل صاحبه بخلاف علمه في كل مورد مورد في عين انه طرح للعمل بالعلم واخذ بخلافه عملا بالعلم من حيث امتثال تكليفه الاول فافهم .

ثم انك عرفت في بحث الوضع ان اعتبار الوضع و الدلالة اللفظية ما يقضى به الفطرة الانسانية ونظام الاجتماع فهو ما بنى عليه العقلاء ولا معنى للردع عنه كما عرفت نعم يمكن تصوير الردع عنه بحيث يكون من حيث انه ردع اخذا كما مر.

ومن هنا يظهر اولا ان بناء العقلاء حجة بالذات بمعنى انه ليس حجة بوسط .

وبه يتبين فساد ما ذكره المصنف ره في مسألة اصالة امكان التعبد بالظن ان سيرة العقلاء على اصالة الامكان عند الشك في التعبد على تقدير ثبوتها ممنوعة لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها انتهى.

وثانياً ان حجية الظهور غير مقيدة بالظن به فعلا او بعدم الظن بالخلاف ولا يكون الافهام مقصودا على ان حجية الظهور لو كانت مقيدة باحد الثلثة صح الاعتذار به عند المخالفة كان يقول العبد معتذرا عن المخالفة لسيدى انى ما كنت ظانا بالفعل او انى كنت ظانا بالخلاف او ان وجه الكلام كان مع غيرى ولم يقصد به تفهيمى مع انها غير مسموعة عند العقلاء فالحجية ليست مقيدة باحدها .

قوله : و لا فرق في ذلك بين الكتاب اه :

ينبغي ان يقيد بما سيذكره في آخر الفصل من عدم حجية غير آيات الاحكام الا ان يقال ان سقوط ظهورها عن الحجية من جهة الاقتران بالمانع .

قوله : فان الظاهر ان المتشابه ذو خصوص المجمل اه :
 المجمل ويقابله المبين لو كان هو المتشابه ويقابله المحكم لمكان
 المحكم هو المبين وهو باطل فان خصوصية المحكم ليست وضوح
 ظاهره وبيانه بل احكامه وقد قال سبحانه منه آيات محكمات هن ام
 الكتاب (الاية) فوصفها وعرفها بانها ام الكتاب والام المرجع فهي محكمة
 تامة في نفسها ترجع اليها بقية آيات الكتاب مما لا احكام ولا ثبات في
 ظواهرها .

ومن هنا ان التشابه ويقابله الاحكام عدم ثبات الظهور ووهنها
 ومشابهة المعنى المعنى .

ثم اعلم ان هذا وان يصلح للجواب عنهم لكن الاحسن ان يقال
 ان آية المحكم والمتشابه يجب ان تكون محكمة وان كانت جميع
 الكتاب متشابهة الايات والاية نفسها تنقسم القرآن الى محكم ومتشابه
 ومن الواضح ان المحكم لا غبار على معناه وقد عرفت بانهن ام الكتاب
 فمن اللازم رجوع باقى الايات اليها و صيرورتها محكمة بواسطتها
 فالقرآن ينقسم الى محكم بالذات والى محكم بالعرض وبالفير .

فان قلت ان ظاهر الاية ان المتشابهات لها تاويل لا يعلمه الا الله
 سبحانه او الا هو والراسخون فى العلم من اوليائه و لا معنى للتاويل
 الا خلاف الظاهر .

قلت الذى يظهر من كلامه تعالى ان التاويل لا يختص بالمتشابه

بل جميع القرآن لها تأويل وان التأويل ليس هو المعنى المخالف للظاهر ولا من سنخ المعنى بل من سنخ الحقائق الخارجية نسبتها الى المعنى نسبة الممثل الى المثال والباطن الى الظاهر وقد اشبعنا القول فيه في التفسير.

قوله : و دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف اه :

هذا اشكال سادس على حجية ظاهر الكتاب بدعوى وقوع التحريف فيه بالتصحيح و النقيصة فيوجب سقوط ظاهره عن الحجية بالعرض من جهة العلم الاجمالي و ان كان حجة بحسب اقتضاء طبعه وهذا النزاع صغرى .

وظنى ان الكتاب العزيز يكفى مؤنة دفع هذه الاشكالات برمتها قال تبارك وتعالى "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا" (الاية) وهى فى مقام التفريع والتعريض مع الذين لا يدعون بكون القرآن من عند الله تعالى من الكافرين و المنافقين و لا معنى لارجاعهم الى تفاسير النبى (ص) وحملة الكتاب من اهل بيته فيقول سبحانه لهم ان كلام غيره لا يخلو من اختلاف كثير ولو كان القرآن لا اختلاف فيه اصلا بحسب بادية النظر لكان حق الكلام ان يقال افلا يرون ونحو ذلك دون ان يقال افلا يتدبرون اه .

فيندب الى التدبر فيه وهو اخذ الشىء دبر الشىء وتعاهد بعضه بعد بعض ولولم يكن له ظهور يحتج به لم يكن لذلك معنى فجميع الاحتمالات المتصورة المحتملة فى القرآن مرتفعة بنفسه فبعضه يفسر

بعضاً فهذا المقدار من الفهم لا يختص ببعض دون بعض فاندفع الاشكال الاول ولا تماس له بما فيه من العلوم العالية التي لا يمسها الا المطهرون فاندفع الاشكال الثاني ولا يتحقق ذلك الا بكون كل آية اما محكمة بنفسها او بالارجاع الى المحكمات فاندفع الاشكال الثالث ومن المعلوم ان قضاء حق التدبر في مثل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا (الاية) ونظرائها يوجب الفحص عما وقع في كلامه (ص) و كلام اوصيائه من المخصص البيان المتعلق بالايات وخاصة آيات الاحكام فاندفع الاشكال الرابع .

ومن المعلوم ان التفسير المدعو اليه في الاية ليس من التفسير بالاراي المنهى عنه في قوله صلى الله عليه وآله فمن فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار، لان الاية في مقام التحدى واثبات الاعجاز الباقي ببقاء الدهر فلا يقبل تخصيصاً و لا تقييداً فالتفسير بالاراي ايا ما كان هو غير ما يترتب على التدبر من الحكم فاندفع الاشكال الخامس وهذا المعنى بعينه اشنى ارتفاع كل اختلاف مترائي كيفما كان بالتدبر فيه يوجب حجية ظهور جميع الايات من غير استثناء وانه لو فرض وقوع تصحيف او اسقاط لم يوجب ذلك بالآخرة ما يلزم منه اختلاف ظهور فاندفع الاشكال السادس والحمد لله سبحانه .

قوله بنائاً على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبداء :

لا معنى لهذا التعبد سواء فسر بالتعبد العقلاني او التعبد الشرعي .

قوله وهو يكفى فى الفتوى اه :

بل قد عرفت منا مراراً ان الواقع فى طريق الاستنباط هو الظاهر دون الحقيقة من حيث هى حقيقة وهو الذى ينبغى للاصولى ان يقتصر بحثه عليه .

حجية خبر الواحد

قوله ان الملاك فى الاصولية اه :

قد قدمنا فى اول الكتاب ما يتعلق بالمقام فلا نطيل بالاعادة .
قوله واستدل لهم بالايات الناهية عن اتباع غير العلم .
قد عرفت فى اوائل بحثى القطع والظن ان الحجية عند العقلاء لا تتجاوز العلم غير ان العلم عندهم لا ينحصر فى الاعتقاد الجازم الذى يمتنع نقيضه حقيقة بل كل ادعاء موثوق به بحيث لا يعتنى باحتمال خلافه علم عندهم حجة فيما بينهم ومنها خبر الواحد اذا افاد الوثوق و سيجىء ان الملاك فى حجية خبر الواحد ذلك .

ومن هنا يظهر عدم نهوض ما احتج به النافون كتاباً سنة واجماعاً على خلافه فان القدر المشترك فى مدلولها عدم جواز العمل بغير العلم مؤيداً لامنافية .

قوله فانها اخبار احاد الخ :

يمكن ان يدعى الخصم ان الاحتجاج لاثبات لزوم التناقض على تقدير حجية خبر الواحد بتقريب انه لو كانت اخبار الاحاد حجة كانت هذه حجة وهو تنفى الحجية فيلزم من وجود الحجية عدمها وكيف كان

فقد عرفت عدم وروده على ما قربناه من كيفية الحجية .

قوله والمنقول منه للاستدلال غير قابل اه :

فان حجية الاجماع انما هو لكونه من مصاديق خبر الواحد .

واعلم انه يمكن توجيه الاشكال على نحو ما مر في خبر الواحد .

قوله ان تعليق الحكم بايجاب التبيين اه :

محصله اخذ المبناء الذي جرى به موضوعا ثابتا ثم ايجاب التبيين

على بعض تقاديره كتقدير كون الجائي به فاسقا ومن الواضح ان ارتفاع

التقدير يلزم ثبوت تقدير اخر ليس معه الحكم المرتفع فيؤول محصل

مفاد الآية الى قضية حملية مرادة المحمول باداة الشرط هذا لكن هذا

التقريب على تقدير سلامته من الاشكال لا دليل عليه من ناحية ظهور الآية .

والظاهر ان يقال في تقريب دلالة الآية ان الجهالة على ما يستفاد

من العرف بمعنى السفاهة و هو العمل على خلاف ما يقتضيه روية

العقلاء فتعليقه سبحانه قوله "ان جأكم فاسق نبأ فتبينوا"اه بقوله ان

تصيبوا قوما بجهالة"اه يقضى بكون المعلن من مصاديق الافعال العقلية

فالامر بالتبين الموجود فيه ارشاد الى حكم العقلاء فهو المرجوع اليه

وحكمهم هو الاخذ بالخبر الموثوق به والتوقف والتبين في الخبر الغير

الموثوق به كخبر الفاسق الذي لا يبالي في قوله و لا يعترز الكذب

في خبره .

ومن هنا يظهر ان المراد بالفاسق هو الفاسق في خبره لا كل

فاسق وان كان محترذا للكذب متقنا في الخبر هذا فتكون الآية امضاء
لما حكم به العقلاء من حجية خبر الواحد الموثوق به .

قوله ربما اشكل شمول مثلها اه :

التعبير بالمثل لكون الاشكال عام الورود على جميع ادلة حجية
خبر الواحد .

قوله و قضيته وان كان حجية خبراه :

ويبقى الكلام في ثبوت مصداق هذا الخبر بين الاخبار الواردة فيها .

قوله وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء :

وهي حجة صحيحة عليها المعمول من بين الحجج المقامة على
حجية خبر الواحد الموثوق بصدوره من الادلة الاربعة وتقريبه ان
العقلاء في جميع الاعصار والافطار يبنون على العمل بالخبر الموثوق
بصدوره بحيث ينكرون على من اقدم خلاف ذلك مع ثبوته وينقطعون اذا
احتج عليهم بذلك و يعدون الركون اليه دكونا الى العلم فاذا سأل
احدهم صاحبه من اين علمت كذا كذا قال اخبرني به فلان و لا يقال
من اين طننت ان كذا كذا و لا يرد عليه السائل اني سئلتك عن العلم
فاجبتني بالظن .

و بالجملة فبنائهم على ذلك مستقر استقرارا متصلا قبل ظهور
الشرع وبعده ولم يرد منه ردع بالنسبة اليه ولو كان لبان فيكشف عن
رضاء الشارع به وامضائه .

قوله ان قلت يكفي في الردع اه .

حيث قرر (ره) السيرة حجة على حجبة الخبر من حيث هو ظن توجه اليه الاشكال بالايات الناهية عن اتباع غير العلم لكن على ما قرب بناء من الوجه لا يرد عليه شيء من الايات اذ هي تنهى عن اتباع غير العلم والعمل بخبر الواحد من اتباع للعلم .

قوله مضافا الي انها وردت ارشادا :

عليه منع ظاهر فانه مدفوع باطلاق الايتين وخصوصا الاولى .

قوله ولو سلم فانما المتيقن .

الانصراف ممنوع و مع عدمه وتحقق الاطلاق لا وجه للاخذ

بالمتيقن .

قوله لا يكاد يكون الردع بها الا على وجه دائره :

لا معذور فيه لكون هذا الدور معيا لوضوح ان الردع و التخصيص وصفان متنافيان في موضوعين يلزم تحقق كل منهما عدم تحقق الاخر في موضوعه و لاعلية حقيقة بين وجود احدهما و عدم الآخر ولا بالعكس و هو ظاهر .

قوله فافهم و تأمل اه :

افاد (ره) في حاشية منه انه اشارة الى كون خبر الثقة متبعا و لو قيل بسقوط كل من السيرة و الاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الامر بين ردعها به و تقييدها بها وذلك لاجل استصحاب حجبة الثابتة

قبل نزول الايتين انتهى .

و فيه مصادرة واضحة فان الاستصحاب حجة عنده قدس سره
بسبب الاخبار فالاستدلال به على حجيتها مصادرة على المطلوب .

الكلام في اصالة البرائة :

قوله بعد الفحص والياس عن الظفر بدليل اه :

سياتي بعض ما يتعلق به و قدمر بعض الكلام فيما مر .
قوله فان مثل قاعدة الطهارة اه :

قدمر في مباحث القطع وسيجيء ايضا ان بناء العقلاء على حجية
القطع بناء منهم على البرائة في مورد الشبهة البدوية بالملازمة وان
البناء الكلي منهم لا يتغير وان ما ربما يترأى منهم من وقوع التغير في
البناء فهو وضع من حيث انه رفع مثال ذلك قول المولى لعبده لا تعمل
بالقطع باحكامي البالغة اليك بالكتابة فان سقوط القطع في موارد
الاحكام المكتوبة ثبوت للقطع بهذا البيان الشفاهي كما لا يخفى وح
فمن الجائز ان يثبت في موارد الاحكام الكلية من هذا القبيل احكام
آخر جزئية موافقة او مخالفة فانما هي صغريات على كل حال كما

عرفت اذا تم هذا فالطهارة ان كانت معنى عدمية نسبتها الى النجاسة نسبة
العدم والملكة او ما يؤل الى ذلك بان يكون المجموع الشرعي الابتدائي
هو النجاسة التي هي معنى اعتباري اثره عدم جواز اكله وشربه والصلوة
معه مثلا كانت قاعدة الطهارة المستفادة من قوله (ع) وكل شيء طاهر
حاشية م انه قد رآه في الحقيقة صغرى من صغريات اصالة البرائة
بالاستقامة وان كان الامر عكس ذلك بان تكون الطهارة اعتبار معنى
ثبوتى والنجاسة عدمية كانت اصلا مجموعا لا امتنانا كالاحتياط المجموع
في مورد الدماء والاعراض هذا ونظير الكلام جار في قاعدة الحلية
المستفادة من قوله عليه السلام: وكل شيء حلال حتى تعلم انه حرام،
(الخبر).

وهذا كله بناء على افادة امثال هذه الظواهر حكما ظاهريا في
مورد الشك لما يظهر من سياق هذه الروايات انها في مقام التوسعة على
المكلفين فان اشتمال الغاية فيها على العلم المتعلق بانصاف الموضوع
بوصفه الخاص به ينبيء ان الحكم مسبوق باحكام مختلفة متقابلة
لموضوعات مختلفة فاذا فرض صدور مثل قوله الميتة نجسة والبول و
العذرة والدم والمنى من غير المأكول لحمه نجس وما وراء ذلك طاهر
ثم صدور مثل قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قد رأى حتى تعلم ان ذلك
الشيء موضوع لوصف القذارة كان ظاهره ان الموضوع في الصدر هو
الشيء من حيث لا يعلم كونه موضوعا لحكمه المعلوم وهو القذارة

فيكون الغاية غاية الموضوع دون المحكم ويؤول المعنى الى ان الشيء مالم يعلم نجاسته فهو طاهر .

ويشهد بذلك ايضا اخذ الموضوع هو الشيء المجرد عن عنوان خاص من العناوين الموضوعية للطهارة وتعميمه بلفظ كل وخاصة في مثل قوله (الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس) وكك ذيل رواية (كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر) فاذا علمت فقد قذر ومالم تعلم فليس عليك (الخبر) حيث ان العدول عن مثل قولنا فهو طاهر الى قوله فليس عليك اه تلويح ظاهر للتوسعة المذكورة .

وبالجملة فمعنى خبر الطهارة ان كل شيء مجهول النجاسة فهو طاهر مادام مجهول النجاسة ونظيره معنى خبر العلية واما استفادة الاستصحاب من هذه الاخبار كما سيشير اليه المصنف في ضمن ادلة الاستصحاب او كون العلم مثلاً جزءاً من موضوع النجاسة والحرمة او تمام الموضوع فغير مستقيم البتة و سيأتى بعض الكلام في ذلك فيما سيأتى .

قوله وفيه ان نفى التعذيب اه :

لازمه الالتزام بوجود حكم الزامى مع انتفاء المؤاخذه على تركه وهو كما ترى .

قوله «ره» منها حديث الرفع اه :

تقريب الاستدلال بهذه الرواية الشريفة ان تقييد الرفع بقوله

(ص) عن امتى اه يدل على اختصاص هذا الرفع بهذه الامة وهو مع ما يشتمل عليه هذه الامور من المشاق ورفعها من التسهيل يدل على كون الكلام واردا في مقام الامتنان على الناس بما انهم امة له صلى الله عليه وآله فالكلام مسوق للامتنان التشريعى فى موارد عروض هذه المناوين لذوات هذه الامور ومن الواضح ان الطريق الى الرفع الذى فيه امتنان تشريعى وتسهيل دينى فيما له آثار شرعية انما يتصور برفع آثاره الشرعية بان لا توضع فى ظرف التشريع كما فى ما لا يعلمون مثلا وفيما له آثار تكوينية بتعليم ما يرتفع به آثاره التكوينية الشاقة كما فى مثل الطيرة بتعليم التوكل على الله سبحانه وتلقين ان غيره تعالى لا يملك نفعا ولا ضرا .

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامي

فالحاصل ان الرواية تدل على ارتفاع نفس هذه الامور التى لها آثار شرعية عن ظرف التشريع ويلزمه ارتفاع جميع آثارها الشرعية التى يوجب الامتنان ارتفاعها او الآثار الظاهرة فيها .

الا ان فى الرفع فرقا فان العنوان المأخوذ فى كل واحد منها كما مر يدل على كونه هو المنشأ للرفع الامتنانى لكن ارتفاع العنوان فى غير ما يعلمون اه مثل ما لا يطيقون وما استكروا عليه مثلا يوجب ثبوت الواقع بحكمه بخلاف ما لا يعلمون اه فان ارتفاع عنوان الجهل يوجب ثبوت عنوان العلم وهو عنوان آخر مثل الجهل وكلاهما طاريان على الواقع بواقعيته فثبوت الجهل وعدم العلم يوجب ارتفاع الحكم

الثابت بالعلم وهو مرتبة التنجز من الحكم لاصل الحكم او فعليته فرفع الحكم عن غير ما لا يعلمون يوجب رفعه عن اصله فينتج حكماً ثانوياً في قبال الحكم الواقعي الاول بخلاف رفع الحكم عن ما لا يعلمون فهو انما يوجب رفعه بما هو منجز لا من اصله فالحكم الواقعي باق بفعليته في صورة الجهل مرفوع التنجز فينتج حكماً ظاهرياً لا حكماً واقعياً ثانوياً قال الرواية مع وحدة السياق دالة على ارتفاع الآثار التكوينية في الطيرة وعلى الحكم الظاهري فيما لا يعلمون وعلى الحكم الواقعي الثانوي في غيرهما .

قوله «ره» فهو مرفوع فعلاً وان كان تابعا واقعاً اه :

ظاهر الرواية الرفع المطلق من غير تخصيص برفع خاص كما في غير ما لا يعلمون ولعل الاختصاص بمعونة ضميعة اخبار اشتراك العالم والجاهل في التكليف بدعوى كون النسبة بين القبيلين نسبة الحكومة والبيان دون التعارض هذا وقد عرفت عدم الحاجة الى ذلك في تقريب الاستدلال .

قوله «ره» فلامؤاخذة عليه قطعاً اه :

كان التقريب تاماً من غير حاجة الى حديث نفى المؤاخذة كما سيبيحىء لكنه قدس سره ضمه اليه جرياً على ما جرى عليه القوم في الاستدلال ونوطة لما بعده من نفى ايجاب الاحتياط فان رفع التكليف الواقعي من حيث انه مجهول يقبح الالتزام به عند العقلاء لا ينافي اثباته من طريق

الاحتياط لولا منافاته لقضية الامتنان .

قوله «ره» فانه ليس ما اضطروا و ما استكروهوا الخ :

ان اراد بالحقيقة ما يقابل الاعتبار اي انها غير مرفوعة من الامة
تكويناً ففيه انه حق لكنه لا يوجب المصير الى التقدير او المجاز وان
اراد به ما يقابل المجاز ففيه ان الرفع الاعتباري بحسب طرف التشريع
فيها حقيقي لا مجازي كما ان الرفع فيما لا يعلمون ايضاً كذلك من غير
فرق .

قوله «ره» واما العقل فانه قد استقل اه :

توضيح المقام على ما مررت اليه الاشارة في مبحث القطع ان يقال
ان الاعتبار العقلائي الضروري في العلم بجعله حجة يوجب اعتبار العينية
بين التكليف الواقعي والتكليف المعلوم كما يوجب العينية بين الواقع
والعلم ومن الضروري ان نتيجة الارتفاع عند الارتفاع اذا ارتفاع احد
العينين ارتفاع للآخر فلازم اعتبار العينية بين المعلوم والواقع اعتبار
العينية بين ارتفاع المعلوم وارتفاع الواقع فالتكليف الواقعي مرفوع
في صورة الجهل بحكم العقلاء هذا .

ومن ذلك يظهر ان ارتفاع حكم الجهل بارتفاع الجهل و تحقق
العلم ليس من قبيل الورد ان موضوع الحكم المعلوم ليس هو العلم بل
هو الموضوع الواقعي بواقعيته والواقع غير مرفوع بارتفاع العلم حقيقة
بل اعتباراً كما عرفت فعروض الوجوب و الجواز للموضوع الواقعي

ففى صورتى العلم و الجهل ليس نظير عروض الحكم الاختيارى و
الاضطرارى مثلا لموضوعهما فى الاحكام الواقعية الاولى و الثانية
فليست النسبة هى الورد بل لو كانت فهى الحكومة .

ومن هنا يظهر ايضا ان الثابت بهذا الاعتبار ارتفاع الحكم لاثبوت
حكم كالاباحة بمعنى مساواة الطرفين بل لو لحقت الاباحة فانما تلحق
باعتبار آخر عقلائى فهذا ما يقتضيه اصل الاعتبار العقلائى ثم الادلة
الشرعية ماتم منها فى دلالة كحديث الرفع فهو امضاء لحكمهم الا فى موارد
خاصة استثنائا كموارد الدماء والاعراض واما قاعدة قبح العقاب بلا
بيان فهى من فروع الكلية المذكورة على ما لا يخفى هذا ما يقتضيه نحو
البحث الاصولى على ما قدمناه فى اول الكتاب .

قوله «ره» واحتج للقول بوجوب الاحتياط اه :

قد ادعى الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة الوجوبية
و سيدعيه المصنف ره ايضا فاطلاق القول فى تقرير قول المخالف ليس
فى محله ومنه يظهر ما فى تحرير محل النزاع فى صدر البحث من حيث
الاطلاق .

قوله «ره» الا انها تعارض بما هو اخص اه :

بل حديث الرفع بما يشمل عليه من لسان الامتنان نسبته الى
اخبار الاحتياط نسبة الحكومة والتفسير .

قوله (ره) لوروده عليها كما يأتي تحقيقه اه :

كونه من باب الورد وان كان مستقيما بحسب بادي النظر لكنه بحسب الدقة غير مستقيم لما سيجيء ان حقيقة الاستصحاب اعتبار الامر المشكوك فيه معلوما ومعلوم ان الامر المعلوم بالعلم الحقيقي الغير الاعتباري ليس واردا على المشكوك حقيقة اذ الحكم الواقعي او الموضوع الواقعي يجامع المشكوك والذي يرفع موضوع الشك انما هو المعلوم من حيث انه معلوم فاستصحاب عدم تحقق التذكية في الحيوان المشكوك في طهارته ونجاسته وان جعله غير مذكي بحسب الاعتبار الشرعي لكنه في الحقيقة يجعله غير معلوم التذكية اعتبارا وغير معلوم التذكية حتى بحسب الحقيقة ليس موضوعا للنجاسة وانما الموضوع لها غير المذكي واقعا فافهم .

قوله «ره» لاشبهة في حن الاحتياط اه :

سيجيء ما فيه من الكلام .

قوله «ره» لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار اه :

كل ذلك لو لظهور البلوغ في الوصول بحجة معتبرة

دوران الامر بين المحذورين

قوله ره لعموم النقل وحكم العقل اه .

تقريبه ان التكليف و ان كان متعلقا بالطبيعة بالمعنى الذى تقدم فى بحث الامر لكنه حيث كان اعتبارا تعلق ارادة المولى بفعل المكلف يختص تعلقه بالافراد الممكنة من الطبيعة واما الافراد الممتنعة.

الوجود فخارجة عن حیطة شموله ولا فرق في ذلك بين الافراد الممتنعة الغير الموجودة من رأس و الافراد المجهولة عند المكلف و قد عرفت ان نسبة تنجز التكليف بالعلم به الى التكليف نسبة الوجود الى المهمية فالافراد التي لا يمكن فيها الموافقة القطعية حالها حال الافراد الممتنعة وان كان بينهما فرق من حيث ارتفاع ذات الفرد عن الخارج حقيقة في الاول واعتبارا في الثاني وفيما نحن فيه من دوران الامر بين المحذورين وان كان المفروض تامة ما يرجع الى المولى من التكليف وبيانه و انما القصور ناش من الخارج وهو كون المورد غير ممكن الموافقة القطعية والمخالفة القطعية فالامور للتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لكن عدم امكان الموافقة القطعية حيث الحقه بالافراد الممتنعة الغير المشمولة لاصل التكليف كان مقتضاه كون ترتب العقاب عليه من قبيل ترتب الاثر من غير مؤثر اذ لا تكليف فلا عقاب وهذا معنى البرائة العقلية اذ قدم ان ارتفاع التكليف اذا استند بنحو الى ارتفاع العلم انتج ذلك الحكم الظاهري واذا استند الى ارتفاع الموضوع الحقيقي انتج الحكم الواقعي الثانوي هذا كله بالنسبة الى حكم العقل .

ومن ذلك يظهر ان لا مانع من شمول ادلة البرائة الشرعية للمورد ايضا .

قوله «ره» لانها مخالفة عملية اه :

قد عرفت ان لا تكليف حتى يترتب عليه مخالفة قطعية نعم يمكن

ان يتولد في المورد حكم عقلي بوجوب الانقياد على كل من تقديرى
الفعل والترك قضائا لحق العلم به في صورة الدوران بين التعبديين فقط
او مطلقا ولو كان احد الطرفين توصليا الحاقا بالمتباينين فتأمل.

قوله (ره) لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما اه :

كلامه ره كما ترى بعضه يلايم كون العلم الاجمالي مقتضيا
للتنجيز وبعضه يلايم كونه علة تامة لذلك وان القصور في موارد عدم
التنجيز في ناحية المعلوم عقلا و شرعا لا في ناحية العلم وقد عرفت هناك
ان لكل من الوجهين وجه صحة .

وتوضيحه ان العلم بما هو علم يجعل معلومه نفس الواقع عند
العقلاء فما للمعلوم من الاثر من حيث نفسه يترتب عليه بتعلق العلم به فمع
فرض استتمام التكليف شرائط فعليته عند المولى مثلا سوى العلم بتنجز
بالعلم ويترتب عليه اثره ومع فرض انتفاء شيء من شرائط فعليته كطرد
اضطرار او اختلال نظام و بالجملة كل ما يوجب عدم فعليته عقلا
لم يوجب العلم الاجمالي تنجزه كما لا يوجب العلم التفصيلي ايضا و هذا
هو قصور المعلوم في نفسه واما مع استتمامه شرائط فعليته وصيروره
تكاليفا فعليا ففرض عر وض القصور عليه من ناحية المولى بتجوز الاقتحام
فى بعض اطرافه مستلزم للتناقض بحسب الواقع نعم العقلاء ربما
يرون عدم التعيين الطارى على المكلف به كعدم التعيين السابق على
العلم فيجوزون الاقتحام فى المورد بعين الملاك الذى يجوزونه فى

مورد ابهام اصل التكليف بوجه فلكل من القول بالاقتضاء والعلية التامة وجه وان كان الثانى اسلم واصدق .

ومن هنا يتبين ان عدم جريان الاصول فى اطراف العلم اما هو للتخصيص لمكان المناقضة للتعارض الاصلين وتساقلهما .

نعم لو فرض اختصاص احد الاطراف باصل لا باس بجريانه لكنه لا ينفك عن بطلان العلم كما اذا ترددت النجاسة بين اثنيين ثم وقعت نجاسة فى احدهما المعين فاصالة الطهارة فى الاخر فى محلها كما سيبنى .
قوله و لو كانت اطرافه غير المحصورة اه :

فالحق تفسير الشبهة الغير المحصورة بما يبلغ اطرافه من الكثرة الى حد يخرج به بعض اطرافه عن الابتلاء بالطبع .
قوله لعدم عروض الاضطرار الى متعلقه اه :

افاد (ره) فى الحاشية انه لا يخفى ان ذلك انما يتم فيما كان الاضطرار الى احدهما لا بعينه و اما اذا كان الى احدهما المعين فلا يكون مانعا عن تاثير العام للتنجز لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم اجمالا المراد بين ان يكون التكليف المحدود فى هذا الطرف او المطلق فى الطرف الاخر ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم اصلا وعروض الاضطرار انما يمنع عن فعلية التكليف لو كان فى طرف معروضه بعد عروضه لاعن فعلية المعلوم بالاجمال المرودين التكليف المحدود فى طرف المعروض والمطلق فى الاخر بعد العروض

و هذا بخلاف ما اذا عرض الاضطرار الى احدهما لابعينه فانه يمنع عن فعلية التكليف في البين فافهم وتأمل انتهى .

اقول لحوق اى قيد باحد طرفى التردد يوجب لحوق مقابله بالطرف الاخر ويوجب ذلك خلو المقسم المعلوم اعنى المتيقن منهما جميعا فالحقوق التحديد بالطرف المضطر اليه والاطلاق بالطرف الاخر يوجب خلو الحكم المعلوم عن الاطلاق والتحديد جميعا فليس بتكليف فعلى مطلق فلا يوجب تعلق العلم به تاجزا وليس حال العلم الاجمالى مع عروض الاضطرار باحد طرفيه بعد تحقق العلم باقوى من العلم التفصيلى اذا تعلق بامر ثم عرض الاضطرار اليه بعينه.

قوله «ره» حيث ان فقد المكلف به ليس من قيود حدود التكليف به اه :

لا يخفى ان معنى كون الاضطرار من حدود التكليف و قيوده ليس هو كون التكليف متصفا بقيد الاختيارية بعد اتصافه فى نفسه بالاطلاق بل هو من القيود المقومة التى يتقوم بها اعتبار التكليف فان التكليف اعتبار قائم بالفعل الاختيارى الممكن من الغير وعليهذا فلا فرق بين الاضطرار و الفقد فان التكليف قائم الى ان يتصف الفعل بالامتناع كما انه قائم الى ان يتصف الفعل بالاضطرار اليه وكما ان التكليف يسقط عن الفعلية بعروض الاضطرار على المكلف به كك يسقط عن الفعلية بعروض الامتناع عليه بوجه ولا فرق فى ذلك بين عروض الفقد

قبل تحقق العلم او بعده .

واما ان قضية الاشتغال اليقيني البرائة اليقينية فانما يقتضى ذلك
مادام العلم بالتكليف الفعلى موجودا سواء كان علما اجماليا او تفصيليا و
امام مع سقوط العلم بالتكليف الفعلى فلا اشتغال يقيني حتى يقتضى البرائة
اليقينية .

ومن هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب فى الطرف الباقي او غير
المضطّر اليه .

نعم فيما اذا كان الاضطراب او الفقد العارضان بعد تحقق العلم
الاجمالى مستنديين الى اختيار المكلف فالعقل قاض ببقاء التكليف على
ما تقدم الكلام فيه فى بحث امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه هذا .

وربما يقال ان الشبهة اذا فرض خروج احد طرفيها عن الابتلاء
رجع المعلوم الاجمالى الى معلوم مرددين فردين مقطوع الارتفاع و
مشكوك الحدوث ولا يجرى مع ذلك الاستصحاب قطعا وهذه الشبهة و
ان ابدئت فى مورد خاص وهو مورد الخروج عن الابتلاء الا انها اعم جريانا
تشمل موارد الخروج عن الابتلاء وطرو الاضطراب .

ولكنها مزيفة بان المعلوم بالنسبة الى الطرفين ليس من قبيل
الكلى بالنسبة الى فرديه بل الفرد بالنسبة الى حاله والالعاد جميع موارد
الاستصحابات الشخصية الى استصحاب الكلى فان الطهارة المستصحية
عند الشك فى الحدث مثلا مرددة بين الطهارة المقارنة بالحدث المقطوع

الارتفاع والممتدة الغير المقارنة المشكوكة الحدوث .

قوله «ره» لو لم يكن له داع آخر اه .

اخذهذا القيد لاجل تعميم الغرض ليشمل التوصليات لكنه يوجب كون اصل الغرض معلقا والاغراض المعلقة تنافي عبادية التكليف على ان الامر والنهي لا فرق بينهما في سنخ الغرض .

والذي ينبغي ان يقال ان الاعتباريات لها كان الغرض منها ترتب الاثار الخارجية لحقايقها عليها و الامر اعتبارا تعلق ارادة الامر بفعل المأمور به والنهي اعتبارا عدم تعلقها بالمعبر عنه بتعلق ارادته بعدم فعله كان الغرض من الامران ان المأمور به ومن النهي ترك المنهي عنه فلا محالة انما يصح الامر الجدي والنهي الجدي فيما يمكن ان يترتب عليه آثاره اما تحقق المكلف به او العقاب عليه فيما اذا كان الامتناع مستندا الى اختيار المكلف فاذا امتنع التكليف لا باستناده الى اختيار المكلف فلا تكليف فعلى اذا لاي يترتب عليه .

قوله الثالث انه قد عرفت اه .

قد عرفت ما هو المعيار في الشبهة الغير المحصورة ومنه يظهر

حاله .

في الاقل والاكثر الارتباطيين

قوله «ره» والحق ان العلم الاجمالي الخ .

من الواضح ان العلم بما هو علم لا يتصف بالاجمال والابهام وانما يتصف به من جهة المتعلق وان التردد من حيث انه تردد لا يتصور الا بين

الشيء وبين عدمه او ما في قوة عدمه بان يكون مصداقا لعدمه وصيرورة العلم بحيث يتصف بتردد المتعلق لا يتصور الا بأن يلحق المعلوم كل من القيدين بحيث يصير المجموع شيئا واحدا تاما و ح يصير المعلوم هو الجامع بين الطرفين مفتقرا في تحققه الى تحققهما معا .

و قد ظهر بذلك ان العلم الاجمالي انما يتحقق فيما اذا تحقق في كل من طرفي الشبهة قيد اما عدمي او وجودي و اما فرض العلم الاجمالي مع تحقق قيد في احد الطرفين دون الاخر فهو فرض خلف اذا لامعنى للتردد ح لكونه من قبيل تردد الشيء بين نفسه وغيره المساوق لسلب الشيء عن نفسه وعليهذا ففرض دوران الامر بين الاقل والاكثر ان كان مع فرض قيد عدمي في جانب الاقل عاد الامر الى المتباينين ووجب اتيان الطرفين مع تنجز العلم وان كان مع فرض القيد في احد الطرفين فقط كان ذلك علما تفصيليا بالاقل وشكابد ويا في الزايد من غير علم اجمالي اصلا ولا انحلال البتة الا بحسب الصورة اذا لا انحلال فرع الانعقاد فتأمل.

قوله «ره» مع ان الغرض الداعي الى الامراه .

قد عرفت في بحث المرة والتكرار ان الواجب من تحصيل غرض

الامر هو مقدار ما يكشف عنه التكليف لا ازيد منه .

قوله «ره» لا يقال ان الحرمة .

قد عرفت فيما تقدم ان كل ما يتعلق به التشريع الاعتباري مجعول

وليس بتكويني ولا انتزاعي عقلي فراجع .

قوله فالصلوة مثلاً في ضمن الصلوة العشر وطة اه :

هذا البيان خرق للفرض فان المفروض الدوران بين المطلق
والمشروط و العام والخاص ومن الواضح ان الصلوة في ضمن الصلوة
الفاقدة المبينة للواجدة ليست بمطلقة و لاعامة بل المطلقة و العامة
هي الصلوة الغير المأخوذة فيها وجدان ولا فقدان وهي موجودة بوجود
المشروط و الخاصة غير مبينة .

قوله «ره» في حال نسيانه عقلاً ونقلاً اه :

لا يخفى ان اندراج الشك في الجزئية والشرطية في حال النسيان
في مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين يتوقف على تسلم ان النسيان من
افراد الجهل حتى يتحقق في ظرفه التكليف المشترك بين العالم والجاهل
ثم ترفع الشرطية والجزئية للنسيان بحديث الرفع رفعا واقعيا للجهل
حتى ينتج رفعا ظاهريا ولولا التسلم المذكور لم يكن فرق بين النسيان
والعجز على ماسياتى من ارتفاع اصل التكليف عن صورة العجز دون
الجزء فقط من جهة عدم احراز اصل التكليف عند العجز فشملاها
قاعدة العقاب بلا بيان و لم يندرج في مسألة الشك في الاقل و الاكثر
الارتباطيين .

قوله «ره» لاشبهة في حسن الاحتياط اه :

الاحتياط في الامر هو التحفظ عليه ووقايته من آفات الوجود
فاذا كان في الافعال الاختيارية كان ذلك تحفظا على الفعل ان يتطرقه ما

يبطل وجوده ويفسده من ناحية الاثيان .

وبعبارة اخرى اثيان الفعل بجميع ما يحتمل دخله في وجوده فهو من انحاء الاثيان والامثال والتحفظ على الاثيان تحفظ على نفس الفعل فان اثيان الفعل نفس الفعل والتحفظ على الشيء انما يحسن عند العقلاء وكذا عند الشارع اذا كان واجدا لوصف الاهمية .

واما في غيره كما في الامور اليسيرة الغير المهمة عند العقلاء وكمافي مثل باب الطهارة والنجاسة في الشرع تسهيا فلا وجه لحسنه فاطلاق القول بحسن الاحتياط ليس على ما ينبغي .

قوله «ره» وان كان لاغيا اه :

قدمت الاشارة الى ان الامثال وهو اثيان الفعل المتعلق به التكليف متحدا مع الفعل خارجا فاللعب باحدهما لعب بالآخر ولعله اليه الاشارة بقوله فافهم .

قوله «ره» من عدم استقلال العقل الابعدهما اه :

مرادهم باستقلال العقل بحكم ان يكون وضع الموضوع عند العقل كافيا في حكمه بالمحمول ولذا قالوا ان العقل لا يحكم بشيء على شيء الابعدا حرا از الموضوع و تشخيصه اذ المحمول المشخص يحتاج الى موضوع مشخص و اما مع ابهام احدهما كما اذا اختلفا بالعموم والخصوص فلا معنى لاستقلال العقل بالحكم بمعنى ان يأخذ العقل موضوعا عاما ثم يحكم على بعض افراده من غير تشخيص بحكم عام .

وعليهذا فاما ان يكون احتمال التكليف قبل الفحص والياس بيانا عقليا او يكون موضوع الحكم بالقبح العقاب بالبيان الذي بعد الفحص والياس والتأمل في ديدن العقلاء ودأبهم يقضى بانهم لا يعدون الشك و الاحتمال علما و بيانا ابدأ و ايضا لا يعدون الفحص والياس جزء من موضوع الحكم بقبح العقاب .

نعم يمكن ان يكون لهم بيان آخر عقلي ملازم او مقارن لموارد الاحتمال قبل الفحص والياس عنه والظاهر انه كك فان العقلاء لا يوجبون الفحص عند كل احتمال كيغما اتفق بل انما هو عند الاحتمالات الواقعة في ظرف المولوية والعبودية او مطلق الاجتماع من حيث علمهم ان ذلك لا يخلو من تكليف ما فهناك علم اجمالى بنبوت التكليف وببوثه يتنجز الاحتياط الامع العلم بخروج المورد عن اطراف المعلوم اجمالا فاذا كانت الشبهة حكمية وجب عندها الفحص بخلاف ما اذا كانت موضوعية اذ لا معلوم منجز فلا فحص .

نعم فيما اذا كان تبين الامر غير متوقف على فحص يعبأ به لم يعد الفحص عنه فحصا عن شبهة بل عد ظاهرا معلوما و التارك لمثل هذا الفحص غير معذور لكن من حيث اقتحامه ففى خلاف امر ظاهر لا من حيث تركه الفحص هذا ما عند العقلاء في مورد البرائة العقلية و اما البرائة الشرعية فقد عرفت سابقا ان ادلتها لا تدل على ازيد من امضاء حكم العقلاء فهي في الاطلاق والتقييد تابعة لحكمهم .

قوله «ره» اما لانحلال العلم الاجمالي بالظفر الخ :

اما ان الكلام في البرائة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز فهو حق واما ان العلم منحل بالظفر بالمقدار المعلوم اجمالاً فانما يتحقق بعد الفحص اذ لو اريد بالمقدار الحاصل بالظفر ما بايدنا من الادلة الواقعة في الكتاب والسنة لم يغن شيئاً اذ الكلام انما هو في الفحص بالنسبة الى الكتاب والسنة لافي الخارج عنهما ولو اريد به ان العناوين الكلية المشكوكة الحكم الممكنة الانطباق على الادلة في موارد الشبهات الحكمية محصورة مضبوطة فمهدته على مدعيه اذ الرجوع و الفحص على اى حال في الكتاب والسنة واليهما فلو كانت الشبهة خارجة عن ما يدل عليه الكتاب والسنة غير ممكنة الانطباق على ذلك واستدللنا على وجوب الفحص باخبار وجوب التعلم او بالاجماع فهل نرجع عند الفحص الى غير الكتاب والسنة فمن المعلوم ح ان الاحكام المحصورة في الكتاب والسنة هي اطراف العلم الاجمالي ممكنة الانطباق على مورد الشبهة المفروضة فتدبر .

ومن هنا يظهر ان فرض الابتلاء بشبهة ليس مورد العلم الاجمالي لامصداق له في الخارج وعدم الالتفات لا يوجب شيئاً بعد الالتفات باصل العلم بين جميع الاحكام الواردة في الشرع .

ومن هنا يظهر ايضاً ان الاخبار الدافة على وجوب التعلم لا تدل على ازيد من الارشاد الى ما يوجب العقل ويمضيه الشرع من وجوب الاحتياط

قبل الفحص والياس (١)

قوله «ره» و قد صار بعض الفحول اه :

الظاهر ان الترتيب غير صادق على المورد لاختصاصه بما اذا كان كل من الواجبين ذاملا مطلق ومن المحتمل ان يكون ملاك الاتمام في مورد القصر مثلا مقيدا بالجهل فليس للاتمام من العالم بالقصر ملاك ولا وجوب حتى يضاد القصر فيدخل في باب الترتيب .

قاعدة لاضرر

قوله «ره» ثم انه لا باس بصرف عنان الكلام اه :

توضيح الكلام في القاعدة على ما يلايم ما اثرنا في الحاشية من الاختصار ان الضرر كالنفع من المعاني البينة المعلومه لنا بالارتكاز وهو من عناوين الطارية للامور على ما سيحكي وهذه المعاني كما يمكن ان نصير عناوين للافعال فقط كذلك يمكن ان تكون غاية لها مقصودة فيها والبيانات الواردة فيها من الشرع مختلفة فالضرر كالعسر والمخرج ربما كان نفيه راجعا الى نفي كونه ملاكا لحكم شرعي اى غاية مقصودة شرع الحكم لاجله كما في قوله تعالى (ما يريد الله بكم العسر ولكن (١) و بالجمله لنا علم اجمالى بثبوت تكاليف واقعية و ينحل

بالظفر بمقدار كاف لمعظم الفقه من الكتاب و السنة و لنا علم اجمالى بثبوت تكاليف موجودة في الكتاب و السنة و انما ينحل بالنسبة الى كل مورد من موارد الشبهات بالفحص والياس والكلام في البرائة انما هو بعد الفراغ عن انحلال العلم الاجمالي الاول دون الثاني وهو ظاهر.

يريد ليظهر كم و ربما كان نفيه راجعا الى نفي الوصف فقط من حيث وصفيته اى نفي الموصوف به من حيث طرياقه عليه كما فى ماورد من قصة سمرة بن جندب وغيره .

والكلام انما هو فى هذا القسم الثانى وقد ورد نفيه بلفظ لا ضرر او ما يفيد معناه من اطلاق استفاد من المقام فى الابواب المختلفة من الفقه من طرق الفريقين و قد بلغت من الكثرة والتظافر مبلغا ادعى بعضهم تواترها ولا يسعنا نقلها واستقصائها فى المقام .

و القول الجامع ان تقول ان النفع والضرر كما اشرنا اليه من المفاهيم البينة المرتكزة عندنا والنفع او المنفعة فى موارد نستعمله انما نستعمله بنحو المصاحبة دون الاستقلال والانفراد فالنفع بالنسبة الى ذى النفع بنحو من المصاحبة لكن لا كل مصاحبة كمصاحبة زيد وعمر و بل مصاحبة الاثر مع ذى الاثر والتابع مع المتبوع و لا كل مصاحبة الاثر التابع كمصاحبة الفوقية للسقف و التحتية لسطح البيت بل من حيث انه مقصود مطلوب ولا كل مصاحبة الاثر المطلوب كمصاحبة الحلاوة للعسل والجمال للمرثة بل من حيث انه مطلوب للغير كنفع الدواء فى دفع المرض ونفع الكسب والتجارة وح يتم المعنى بالوضع و الرفع فالنفع فى الشئ مقدميته للمقصود بالذات ووقوعه فى طريق الخير و يقابله الضرر و ليس بعدمه مطلقا لعدم صدقه بالارتكاز على كل ما يصدق عليه عدم النفع كزيد مثلا وليس بعدم النفع فى موضوعه

فان الدواء اذا لم ينفع فليس بضار وكذا الكسب والتجارة والموعدة بل بنظر البيان السابق ضرر الضار وقوعه في طريق الشرف ليست النسبة بين النفع والضرر نسبة المتناقضين ولان نسبة العدم والملكة بل لو كانت فهي شبه التضاد .

ثم ان هذا الوصف في نحو وجوده تابع لموصوفه فائكان حقيقيا كالدواء فحقيقى وان كان اعتباريا فاعتبارى وهو ظاهر .

ومن المعلوم ان وعاء تحقق الامر الاعتبارى هو الاعتبار والجعل فتحققه وارتفاعه بالنسبة الى وعاء نفسه وظرف تحققه بالحقيقة وان كان بالنسبة الى ظرف الحقيقة وهو الخارج بالمجاز كنفس الوصف الاعتبارى .
و من هنا يظهر ان كلمة لا ضرر في كلامه صلى الله عليه وآله من حيث انه في مقام التشريع كما هو شأنه (ص) لنفى تحقق الضرر في ظرف التشريع وكلمة لا لنفى الحقيقة بالنسبة الى هذا المقام وان كان بالنسبة الى وعاء الحقيقة حقيقة ادعائية اذ الشارع بما هو شارع لا ماس له بالحقايق بل مطابق كلامه وظرف احكامه ظرف التشريع والاعتبار فلا وجه للنزاع في انه على نحو نفي الحقيقة ادعائا او لنفى الحكم الضررى او الضرر الغير المتدارك او ارادة النهى من النفى الى غير ذلك فالمراد بقوله لا ضرر ان كل حكم شرعى عرض عليه الضرر فليس بموجود في ظرف التشريع .

ومن هذا البيان يظهر ان النسبة بين ادلة نفي الضرر وبين الاحكام

بعناوينها الاولى العموم والخصوص المطلق اذا الشارع ليس من شأنه الا نفي الحكم الضرري وهو بالنسبة الى مطلق الحكم اخص مطلقا وان كان بالنسبة الى كل حكم يمكن ان يعرضه عاما من وجه وادلة نفي الضرر مع ذلك لا يرفع موضوع الادلة الاولى بالنظر الى مجرد نفي الضرر اذا الضرر عنوان خاص لا يزيد في نفسه على سائر العناوين الخاصة المأخوذة في اقسام المخصصات الا ان ورود الادلة في مقام الامتنان يوجب الرفع بحسب ظرف التشريع والجعل فلا دلتة الحكومة على الادلة الاولى بنائا على ما سيجيء بيانه ان الحكومة لا يعتبر فيها ازيد من رفع احد الدليلين موضوع الاخر بحسب الجعل والاعتبار من دون لزوم الشرح اللفظي والتعرض للسنائي فادلة نفي الضرر مقدمة على غيرها بالحكومة الا اذا كان الحكم بحيث لا يقبل الامتنان كما اذا استلزم ارتفاعه ارتفاعه من اصله او غير ذلك فلا معنى لارتفاعه ح هذا كله اذا لوحظ التنافي بين ادلة نفي الضرر وادلة الاحكام الاولى .

واما اذا لوحظ بينها وبين ادلة الاحكام الاخر الثانوية كادلة نفي العسر والحرج والاضطرار ونحوها فلا ريب ان النسبة بينها التعارض ان كان الملاك في مورد الحكمين واحدا والتزاحم ان كان في كل واحد منهما ملاك مستقل فالمرجع اما حكم التعارض واما حكم التزاحم دون الحكومة .

ومثله الكلام فيما اذا تعارض ضرران ، توضيحه ان الضررين ح

اما ان يلاحظ في عرض واحد كضرر شخص واحد او ضرر شخصين فلا يقدم احدهما على الآخر مطلقا الا ان يقال ان الاقل ضررا اذا قيس الى الاكثر ضررا لم يتحقق فيه الامتنان فيقدم الاكثر ضررا واما ان يلاحظ في عرض واحد كضرر نفسه مع ضرر غيره ولا دليل على تحمل الضرر لدفع الضرر حتى يقدم ضرر الغير الا اذا توجه الضرر اليه اولا والى الغير ثانيا لو اندفع عنه فلا يجوز لدفعه عن نفسه و توجيهه الى الغير .

بقي في المقام شيء وهو ان الضرر المنفي هل هو الضرر النوعي او الشخصي فاذا فرض ان الحكم ضرري لكن شخص المصداق بحيث لا يصدق عنده الضرر فعلا فهل يرتفع به الحكم اولا الظاهر ان يقال ان الضرر كاخواته من العسر والحرج مأخوذ في لسان الادلة وصف الحكم لا للمصداق فكون الحكم بطبيعته ضرريا هو المدار في الرفع دون اتصاف المصداق به فعلا واما صحة سلب الضرر عن الفرد النادر في الضرر النوعي فانما هو باعتبار المصداق دون طبع الحكم .

قوله (ره) فليكن المراد به هو آواترها اجمالا اه :

التواتر الاجمالي على ما فسرته مما ابتداء في قبال التواتر اللفظي والمعنوي وقد احتمله في عدة موارد كاخبار حجية خبر الواحد واخبار لا ضرر وغيرهما لكن لا جدوى فيه اذ الاخبار الكثيرة المقطوع صدور بعضها ان كان بينها جامع لفظا او معنى رجع الى التواتر المصطلح باحد

قسميه و ان لم يكن بينها جامع لالفاظا و لامعنى لم ينفع شيئا و هو ظاهر .

قوله «ره» تقابل العدم والملكة :

قد عرفت ما فيه وانما بينها شبه التضاد .

نعم لو لوحظ الفعل من حيث انه مقدمة لامر آخر اماخير واما شر كان بينهما تضاد اعتبارا و البحث خارج عن الصناعة لايهمنا الاستقصاء فيه .

قوله «ره» ومن ههنا لاتلاحظ النسبة اه :

ترتبه على ما سبق غير واضح و الوجه فيه ورود الادلة في مقام الامتنان بما مر من البيان وفي اطراف كلامه ره وجوه من الانظار تعلم بالرجوع الى ما قدمناه فارجع وتأمل .

الكلام في الاستصحاب

قوله «ره» ولا يخفى ان عباراتهم في تعريفه اه :

مراده ره ان تعريفهم للاستصحاب بما ذكروه و ان كان تعريفنا لفظيا لا محل للبحث عنه جمعا ومنعالا ان النزاع بالاثبات والنفي حيث

كان من الواجب ان يتوجه الى مورد واحد كان من الواجب تعريفه بما ذكره ليتم الغرض المذكور .

اقول وقد قدمنا مرارا ان هذه التعريفات ليست بلفظية كيف و الاستصحاب ليس من الامور البينة البديهية التصور حتى لا يحتاج الى ازيد من التفسير اللغوي و شرح اللفظ لافادة التنبيه على معناه وتميزه من بين ساير المعاني المخزونة في الذهن على حد ساير المعاني البينة . نعم تحديد الامور الاعتبارية ليس على حد تحديد الامور الحقيقية على ما تقرر في محله وربما وقع فيما مر او ما سيأتي بعض الاشارة الى ذلك فلا تغفل .

قوله «ره» هو نفس بناء العقلاء على البقاء الخ :

ليس لبناء العقلاء على البقاء معنى غير حكمهم به وح فينطبق على ما عرفه به انه الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي حكم شك في بقاءه .

توضيحه ان النسب الموجودة في القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية امور محققة في نفس الامر من غير دخالة للادراك فيها ثباتا ونفيا نحو السماء فوقنا والارض تحتنا وهذا بخلاف القضايا الاعتبارية اذ لا ثبوت لنسبها الا في ظرف الاعتبار ووعاء الادراك فهي وخاصة القضايا الجزئية منها التي يقع فيها الاختلاف كثيرا تحتاج الى اثبات المثبت من دون ثبوت لها في نفس الامر فالنسبة تحتاج فيها الى اثبات المثبت

كالقاضي الذي يقضى بكون المال المتنازع فيه لزيد دون عمرو وأمثال ذلك وهذا هو الحكم مأخوذ من مادة الأحكام فالحكم هو النسبة الكلامية من حيث اثبات مثبت لها ثم عمم إلى النسب الموجودة في سائر القضايا الاعتبارية من حيث تزلزلها بطبيعتها بالحاجة إلى الاعتبار والاثبات ثم إلى النسب الموجودة في القضايا الحقيقية أيضاً من حيث أن النسبة فيها تقبل وقوع الشك والتزلزل .

ومن هنا يظهر أن بناء العقلاء نوع من الحكم وهو المثبت في القضايا الاعتبارية الغير المتغيرة عندهم .
و بذلك يظهر أن الاستصحاب سواء كان جارياً في الحكم أو في الموضوع غير نفس بقاء الحكم أو الموضوع بل هو الحكم به فهي مسألة اصولية غير فقهية .

قوله الاول استقرار بناء الخ :

بيانه بالبناء على ما قدمناه ان اعتبار حججية العلم عند العقلاء معناه جعل العينية بين العلم والواقع وكذا بين المعلوم المتعلق للعلم و الامر الواقعي من موضوع أو حكم كما تقدم في مبحث القطع ثم ان البقاء فيما من شأنه البقاء وان كان وصفاً من اوصافه كالحدوث لكنه حيث كان وصفاً لوجوده لم يكن زائداً على وجوده و نفسه فبقائه بعد ثبوته وتحققه عين ثبوته وتحققه ولازم ذلك كون العلم بتحقيقه وحدوثه علماً ببقائه قضائاً للحق العينية وانجعال الحججية فاخذ العلم حجة بالنسبة

الى الحدوث يستلزم جعله حجة بالنسبة الى البقاء ايضا عند العقلاء و
بعبارة اخرى عد العلم بالحدوث علما بالبقاء فيما من شأنه البقاء وهذا
هو الاستصحاب الذى لا يستغنى عنه موجود ذى شعور .

ومن هنا يظهر اولاً ان العمل بالاستصحاب عندهم ليس الا عملاً
بالعلم السابق لا بالظن وغير ذلك .

وثانياً ان الاستصحاب يتقوم بعلم سابق وشك لاحق .

وثالثاً ان حجتيه والعمل على طبقه متوقف على عدم تحقق العلم
بالخلاف فان اعتبار حجية الاستصحاب مترتب على اعتبار حجية العلم
فمرتبة مترتبة على مرتبتها فنسبته الى العلم نسبة الظاهر الى الواقع
و سيجيء الكلام فى تنقيح هذه النسبة ان شاء الله .

و رابعاً ان الذى استقرار عليه بنائهم هو التمسك بالاستصحاب فى
غير مورد الشك فى المقتضى هذا كله هو ما يقتضيه العقل و الاخبار
الصحيحة فى الباب امضاء لما يقتضيه حكم العقل .

قوله «ره» وفيه او لا منع استقرار بنائهم اه :

فيه ما تقدم ان عملهم بالاستصحاب انما هو عمل بالعلم السابق
لا لشيء من ما ذكره قدح من الاحتمالات .

قوله او غفلة كما هو الحال فى سائر الحيوانات اه :

الغفلة من حيث هى غفلة جهل و الافعال الارادية متوقفة على
ارادة و علم سابق فلا يكون الغفلة مبدئاً لصدور فعل ارادى البتة وليس

هناك علم غير العلم بالحدوث فهو المبدء للعمل على طبق الحالة السابقة سواء تحقق هناك غفلة عن الشك فيه بقائا او لم يكن فهذا الاحتمال عليه قدم لاله .

قوله «ره» و يكفي في الردع عن مثله اه :

قد عرفت ان العمل بالاستصحاب انما هو عمل بالعلم وليس من اتباع غير العلم فالآيات مؤكدة له لارادة .

قوله «ره» ظهور التعليل في انه بامرار تكاذي الخ :

هذا حق في نفسه ويؤيده ظهور قوله ابدا اه لكن المصنف قدم منع سابقا عن حجية الاستصحاب عقلا من باب بناء العقلاء و لا معنى للارتكاز الا ذلك .

قوله كما هو الاصل فيه اه :

قدم في بحث المطلق والمقيد ما يظهر به خلافه .

قوله «ره» و كان المعنى فانه كان من طرف وضوئه اه :

هذا اشتباه منه ره فان لازم كون الظرف مستقرا غير متعلق بيقين اه هو كونه خبرا بعد خبر لان اه و لا معنى لقولنا والا فان الرجل على يقين وان الرجل من وضوئه وهو ظاهر واما ما فصله ره به من المعنى فالظرف فيه لغو لا مستقر .

قوله ره لا يخفى حسن اسناد النقض :

التأمل في موارد استعمال النقض في لسان العرب العرباء يعطى ان معنى النقض دفع الاستحكام الكائن في الامور الممتدة من حيث

امتدادها كما ان الابرار هو ضده في ذلك فلا مناص عن اختصاصه بموارد الشك في الترافع .

قوله «ره» مع ركازة مثل نقضت الحجر من مكانه اه :

فيه ان العرف لا ينظر الى الحجر في مكانه من حيث امتداد استقراره فيه نعم لو وضع الحجر في بناء مرفوع كان النظر اليه ح هو ذلك النظر لان البناء معد للبقاء وصح اطلاق النقض على هدمه وقد نص اهل اللغة على صحة نقض البناء .

هذا مضافا الى انه معارض بلزوم صحة مثل قولك نقضت الحجر اذا كسرتة و رضنته .

قوله كان مفاده قاعدة اليقين كما لا يخفى اه :

فيه خفاء فان قوله فنظرت فلم ار شيئا فصليت فرأيت فيه اه مشتمل على يقينين وقاعدة اليقين انما تشتمل على يقين وشك فلا ينطبق عليه قوله عليه السلام بعد لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت اه اذ لاشك في مورد السؤال وانما كان السائل اولا على يقين اذ نظر فلم ير شيئا ثم انتقض يقينه الاول بيقين ثان اذ راي الدم بعد الصلوة ثانيا .

اللهم الا ان يكون معنى قوله فرأيت فيه اه فرأيت دما أشك في انه هو الدم الاول الغير المرئي اولا او دم آخر جديد و ح ينطبق على قاعدة اليقين البتة الا انه خلاف ظاهر الرواية جدا والمصنف ره لا يحتمله والا لم يكن محل للاشكال الذي سيذكره من ان الاعادة ليست نقضا

لليقين بالشك بل باليقين عن جهة الرؤية اذ لا يقين على هذا التقدير
بوقوع الصلوة في النجاسة كما لا يخفى فتأمل .

قوله ثم انه لا يكاد يصح التعليل اه :

لا حاجة الى هذا التكلف فان الدليل على اقتضاء اعنى الاستصحاب
للاجزاء هو نفس دليل الاستصحاب و كما يصح ان يعلل الحكم بدليله
يصح ان يعلل بدليل دليله وهو ظاهر .

قوله فنقول وبالله الاستعانة لا خلاف اه :

هذه المعاني المسماة بالاحكام الوضعية على نشئت شئونها واطرافها
و خواصها لا ترجع الى معنى حقيقى تام فى نفسه حتى يوضع وصفا و
ينظر فى حكمه و كك المعانى المسماة بالاحكام التكليفية لا يجمعها
معنى جامع كما هو ظاهر بالرجوع الى ما اشرنا اليه فى بحث الضد
من مباحث الالفاظ وبالتثبت فى ذلك يظهر حال هذه الابحاث التى وقعت
فى كلماتهم فانها لا تبنى على اصول ومباد يعتمد عليها .

فمن ذلك تقسيمهم الحكم الى وضعى وتكليفى فان التكليفيات و
ان كان بينها شبه سنخية لكن الوضعيات ليست كك فلا وجه لجمع عدة
مفاهيم غير متساخنة بوجه و تسميتها باسم ثم جعلها قسيما للتكليف .
ودعوى المصنف قده بداهة اختلاف التكليف والوضع مفهوم
مصادقا لبداهة ما بين مثل مفهوم السببية و الشرطية وبين مثل مفهوم
الايجاب والاستصحاب من المخالفة والمباينة لا يغنى شيئا .

اما اولا فلان الاختلاف بين الفريقين غير مؤثر مالم يرجع الى معنى واحد يصير مقسما للانواع ان كان جنسا او الاصناف ان كان نوعا واما ثانيا فلان الاختلاف والتباين بين افراد احدا الفريقين ليس باقل مما بينهما لوضوح ان الفرق بين مثل الجزئية و الملك والصحة ليس باقل مما بين الاستحباب والوجوب وبين السببية والشرطية مثلا وهو ظاهر.

و من ذلك حصر الوضعيات في امور مخصوصة كالشرطية و السببية والمانعية او غير ذلك مما وقع في كلماتهم فان ذلك تهكم و مجرد صدق معنى على عدة مصاديق لا يوجب كونه جامعا حقيقة بينها مالم يكن مبدئا لحكم يقترب عليها من حيث اجتماعها تحت ذلك الجامع .

وبالجملة فالظاهر ان القوم وجدوا الاحكام الخمسة التكليفية اولا ثم تنبهوا للاعتبارات التي لها تعلق ما بها مما اعتبره الشارع واحداً بعد آخر وسموها وصفا يعنون انها من وضع الشارع ثم سموها احكاما وضعية لرجوعها الى معان نسبية وقد قدمنا ان النسب باعتبار آخر احكام ثم اطردها تسميتها احكاما وضعية وان صارت بالحيلولة معاني اسمية مستقلة كالملك والفسخ والحرية والرقية ونحو ذلك وبالاخرة كان اشتراكها انما هو في اسم الوضع من غير معنى جامع على حدساير المشتركة اللفظية المعروفة فافهم .

و الذى ينبغى ان يقال ان الاعتبارات العقلائية كما تحقق فى
محلها ومرت اليه الاشارة فى تضاعيف ما مر اعطاء حد شىء لشىء لغاية
ترتيب اثره عليه ولازم ذلك ان يكون المعتبر عند الاعتبار هو الحيثية
الوجودية دون الماهوية فان اعطاء الحد كما سمعت انما هو لغرض
ترتيب اثره عليه و الاثار فى الخارج انما هو على الحيثيات الوجودية
دون الماهوية فالمعاني المعتبرة عند العقلاء هي معاني الروابط الوجودية
دون الماهيات و هذه المعاني فى الحقيقة روابط نسبية كالمعاني الغير
المستقلة الحرفية .

وانما هي معان غير مستقلة اذا لوحظت بين الوجودات الخارجية
و آثارها المترتبة عليها كما تقول لزيد ان يتصرف فى الدار و معان
وصفية انتزاعية للموجودات الخارجية اذا لوحظت مستقلة باستقلال
مقوماتها كما ان معنى اللام فى المثال يتبدل الى معنى الملك و قد مر
نظير ذلك فى المعاني الحرفية فى صدر الكتاب .

واما حدها فهو حد الامور الحقيقية المأخوذة هي منها مع الاشارة
الى الاعتبار لغرض الاثر وليس المراد بالحد ههنا الحد المصطلح عليه
فى المنطق .

ومن هذا يظهر ان جميع الامور الاعتبارية ومنها الاحكام الوضعية
امور انتزاعية غير مستقلة بالتحقق الا انها غير منتزعة عن التكاليف من
حيث انها تكاليف وان كان بعضها منتزعا عنها بما انها مؤلفة من كثرة او

مقيدة بقيد ونحو ذلك فان هذه التكاليف واقعة في مرتبة الاثار المترتبة
ولامعنى لانتزاع معنى عما يترتب عليه وهو ظاهر بل هي منتزعة عما
تحمل عليه لضرورة اتحاد المنتزع والمنتزع منه وجودا .

نعم ما كان منها وصفا لتكليف متحدا به كجزئية التكليف و
ركنيته وشرطيته فهو منتزع من التكليف .

قوله حيث لا يكاد يعقل انتزاع اه :

حاصله ان هذا القسم لو كان مجعولا لكان اما منتزعا او مستقلا
بالجعل و كلا الشقين باطل اما الاول فلانه لو كان منتزعا لكان منتزعا
من التكاليف التي عندها وهو غير جائز لترتب التكاليف عليها ولا معنى
لانتزاع شيء مما يترتب عليه وجودا .

و اما الثاني فلان اتصافه بالعلية والسببية والشرطية ليس الا
لخصوصية تكوينية يترتب عليه بسببها التكاليف ترتبا تكوينيا والا
لكان كل شيء مؤثرا في كل شيء اولاشيء مؤثرا في شيء ومن الواضح
ان علة التكليف مثلا لا يتغير حالها بانشاء مفهوم عليتها بل يتحقق
التكليف بتحققها ووجودها ولو لم ينشأ ولا يتحقق مع عدمها وان انشاء
الشارع .

اقول وفيه اولا انها انتزاعية لكنه لا يستلزم كونها منتزعة من
التكليف المتأخر عنها بل من الخصوصية المتحققة معها على ما عرفت .
وثانيا انها لا تنفك عن خصوصية قائمة بها بها ترتبط مع التكليف

المرتّب عليها لكن تلك الخصوصية يستحيل ان يكون تكوينية والا لم يختلف ولم يتخلف فكان ترتب التكليف عليها ترتبا تكوينيا حقيقيا لا تشريعيّا اعتباريا على انا قدمنا مرارا ان النسبة اذا كان احد طرفيها اعتباريا استلزم ذلك كون الطرف الاخر ونفس النسبة اعتباريين قطعاً فاذن الرابطة الموجودة بين علة التكليف و نفس التكليف اعتبارية فالعلة بما هي علة اعتبارية وكل اعتباري مجعول فهذا القسم كسابر اقسام الاحكام الوضعية اعتبارية مجعولة .

و ثالثا ان الاعتبار كما عرفت هو اعطاء حد شيء لشيء بحيث يترتب اثر الاول على الثاني لانشاء مفهوم السبب والعلة او غيره لشيء .

قوله «ره» حيث ان اتصاف شيء بجزئية المأمور به اه :
من المعلوم ان انتزاع شيء عن شيء اتحاد بينهما وجوداً أي كون وجود المنتزع منه وجوداً للمنتزع فاي نحو من وجود المنتزع منه اخذ وجوداً للمنتزع فهو المنتزع منه فجزئية جزء المكلف به من حيث انه مأمور به منتزع منه بعد تعلق الامر وجزئيته من حيث انه متحقق قبلاً بوجه تصورا او اقتضائاً منتزع منه كذلك .

قوله حيث انها وان كان من الممكن انتزاعها اه :
معلوم ان مراد القوم من الانتزاع في الاحكام الوضعية الانتزاع من التكليف ومن الجعل المستقل عدمه وان كان ذلك بالانتزاع من شيء اخر غير التكليف .

و حاصل البيان ان هذا القسم من الوضعيات لو كانت منتزعة لم يتصور انتزاعها مع قطع النظر عن التكاليف التي في مواردّها وليس كذلك .

اما اولا فلانا ننتزع هذه الوضعيات بمجرد تحقق اسبابها مع الغفلة عما في مواردّها من التكاليف بالضرورة .

و اما ثانيا فلانا انما ننشئ بالعقود و الايقاعات وجود هذه الامور ولو كانت منتزعة عن التكاليف غير مجعولة استقلالاً كان المقصود وهو الوضع الذي انشأناه غير واقع والتكليف الذي لم نقصده هو الواقع فالـمقصود غير واقع و الواقع غير مقصود فالحق انها مستقلة بالجعل لصحة انتزاعها بمجرد جعل الشارع اياها بانشائها بحيث يترتب عليها اثارها .

اقول يرد عليه اولا انك قد عرفت ان ترتب الاثار من مقومات الاعتبار فلا معنى لتعقل معنى وضعي او انتزاعه مع الغفلة عن ترتب الاثار من التكاليف المترتبة عليه .

وثانيا ان فرض انتزاعها من التكاليف التي في مواردّها اتحادها معها وجودا وتحققا فلا معنى لدعوى قصد ما لم يقع ووقوع ما لم يقصد .
و ثالثا ان الاستدلال بضرورة الانتزاع بمجرد جعل الشارع لا يزيد على اصل الدعوى شيئا و ادعاء البداهة ممنوع فالحق في اثبات المدعى ما قدمناه من البيان فارجع .

ورابعا ان ما وقع فى كلامه ان الملك اعتبارى منتزع من
انشاء الشارع اياه او منتزع من العقد غير صحيح فان الانتزاع لا ينفك
عن الحمل بين المنتزع والمنتزع منه ومن الواضح ان العقد لا يحمل
عليه انه ملك و كك انشاء الشارع لا يحمل عليه انه ملك .

قوله وهم ودفع اه :

اما الوهم فحاصله ان ما ذكر من ان الملك اعتبارى خارج المعمول
حاصل بمجرد الانشاء غير مستقيم من الوجهين جميعا فان الملك
احدى المقولات الخارجية المحمولة بالضميمة و ليست بالخارج
المحمول ولها اسباب خارجية كالتعمم والتشغل لا تحصل بمجرد الانشاء .
واما الدفع فحاصله ان الملك يقع بالاشتراك على ثلاثة معان احدها
مقولة برأسها وهى الهيئة الحاصلة من احاطة شىء بشىء بحيث ينتقل
المحيط بانتقال المحاط والثانى والثالث الاختصاص الخاص المشترك
بين الاختصاص الحقيقى كملك البارى تعالى للعالم و سببه الاستناد
الوجودى من المملوك الى المالك و هو الاضافة الاشرافية و بين
الاختصاص الاعتبارى و سببه اما امر اختيارى كالتصرف والاستعمال او
سبب غير اختيارى كالارث و نحوه وهذا القسم هو محل الكلام وهو خارج
محمول من مقولة الاضافة لا محمول بالضميمة من مقولة الملك والجدة .
اقول و فيه اولا ان ما وقع فى الوهم وسلم فى الدفع ان مقولة
الجدة محمولة بالضميمة من واضح الخطاء وانما هى مقولة نسبية من

قبيل الخارج المحمول وليرجع فيه الى محله .

و ثانيا ان عدالتصرف والاستعمال من اسباب الملك يناقض
ما صرح به سابقا ان التصرفات من آثار الملك المترتبة عليه المتأخرة
عنه .

وثالثا ان عد الملك الاعتباري من مقولة الاضافة غير مستقيم اذ
لا يجوز ان يكون الملك من مقولة الاضافة لاحقيقة ولا اعتبارا اما حقيقة
فلان الاضافة الحقيقية من المقولات الخارجية التي لها وجود خارجي
لا يختلف ولا يتخلف باختلاف الانظار ومن الواضح ان الملك الذي هو
اعتبار عقلائي يختلف باختلاف الانظار ويتخلف فربما يصدق حده على
مورد ولا يصدق اسمه وربما يصدق اسمه ولا يصدق حده وهو ظاهر .
واما اعتبارا فلان جعل شيء شيئا اعتبارا مستلزم لصدق حده عليه
دعوى ولا يصدق على الملك حده الاضافة وهو نسبة حاصلة بين مهيتين
بحيث لا تعقل احديهما الا مع تعقل الاخرى فهي نسبة متكررة ومن
المعلوم ان لا نسبة متكررة بين الانسان وبين ما يملكه وان كانت بينهما
نسبة ما فاما كل نسبة باضافة .

واما تكرار النسبة بين المالكية والمملوكية فهي اضافة جعلية
حاصلة باحد النسبة المتوسطة بين المنسوب والمنسوب اليه مع كل
واحد من الطرفين فتتكرر النسبة ويصدق عليه بهذا الاخذ حده الاضافة
كاخذ النسبة الواحدة المتوسطة بين الضارب والمضروب والناصر

المنصور مع الطرفين فيتحقق بذلك الضارية والمضروبية والناصرية والمنصورية وهى نسبة الاضافة المقولية و اما نفس النسبة بين زيد الضارب وعمر والمضروب مثلاً فغير متكررة وليست من الاضافة المقولية فى شىء .

و الشاهد على انها جعلية غير حقيقية ارتفاعها بارتفاع الجعل المذكور وعروضها لنفس الاضافة وتسلسلها بتسلسل الاخذ والاعتبار وانقطاع السلسلة بانقطاع اعتبار العقل كفوق وتحت وفوقية الفوق وتحتية التحت وفوقية فوقية الفوق وتحتية التحتية التحت وهلم جرا . فقد تحصل ان الملك غير داخل تحت مقولة الاضافة لاحقيقة ولا اعتبارا و كذا تحت مقولة الجودة لاحقيقة ولا اعتبارا لعدم صدق حدها عليه لاحقيقة ولا دعوى وقد عرفت مضافا الى ذلك فيما تقدم ان شيئا من الاعتباريات غير مأخوذ من شىء من المقولات اصلا بل من اوصاف وجودية و روابط خارجية تترتب عليها آثار خاصة مطلوبة هذا بالنسبة الى الكل .

واما الملك خاصة فهو اعتبار الملك الحقيقى الذى هو قيام وجود شىء بشىء بحيث يكون كل ما للقائق فهو للمقوم و يلزمه امكان تصرف المالك فى المملوك ذاتا و آثارا بحسب سريانية اعتبار الملك الى المملوك والدليل على ذلك صدق حده عليه و كون الآثار المترتبة على الاعتبارى دعوى هى التى للحقيقى فما الملك العقلائى الاعتبارى اعتبارا للملك العقلى

الحقيقي .

قوله وهذا هو الاظهر اه :

واما على ما قربناه في حجية الاستصحاب انه اصل عقلائي حقيقته اعتبار العلم المتعلق بالحدوث متعلقا بالبقاء وان حجيته شرعا امضائي فلا معنى للاستصحاب على تقدير الثبوت بمعنى استنتاج الثبوت المحقق بقائا من الثبوت المقدر حدوثا وهو ظاهر واما الاحكام الثابتة بواسطة الامارات المعتبرة فالامر فيها سهل اما مرفى ادائل مبحث الظن انها عند العقلاء حجاج علمية لاطنية فعالها في القيام على حكم وحال العلم سواء .

قوله او ما يشترك بين اثنين منها او ازيد اه :

قد عرفت فيما مر ان الاحكام نسب غير مستقلة و هي مع ذلك ترجع الى معان وصفية باعتبار آخر وهذا هو المصحح لاعتبار الجامع بين ازيد من واحد منها مع كون النسب معانى حرفية لا جامع بين اثنين منها فازيد و كك عدها كلية وجزئية و كك عدها كليات طبيعية لها افراد خارجية تتحد بها وجودا وتتعدد بتعدد المكان عينية الكلية الطبيعي مع افراده مع انها عناوين اعتبارية غير منطبقة على شيء مما في الخارج فالبحث في هذا الباب موضوع على المساهمة من رأس .

قوله حيث يرى الايجاب والاستصحاب الخ :

قد مر ان الاحكام نسب اعتبارية ليست من الطاب في شيء فلا نسبة

بينها غير التباين من غير تشكيك فلا ينفع الاستناد الى نظر العرف لولم
يضر فان التشكيك لو صح فانما هو بنظرهم فافهم .

قوله «ره» الا انه مالم يتخلل في البين العدم اه :

الظاهر ان مراده بهذا العدم السكون والا كانت الجملة مناقضة
لقوله الا بعدما انصرم منه جزء وانعدم اه وعليهذا فيؤول الجواب وينحل
الى ثلاثة اجوبة .

الاول ان الاعتبار بنظر العرف دون النظر الدقيق و الحركة
بهذا النظر واحد باق و ان كان ربما تخلل في متنها عدم بما لا يعاب به .
الثاني ان الحركة وان كانت ذات اجزاء لا يتحقق واحد منها و
لا يوجد الامع انقضاء الاخر الا انها ليست موجودة بالفعل بل الحركة
متصلة واحدة تقبل القسمة الى اجزاء غير متناهية بالقوة .

والثالث انا سلمنا ذلك لكنه انما يتصور في الحركة القطعية
واما الموجود من الحركة وهي التوسطية فهي قارة مستمرة .

اقول وفيه ان الجمع بين القرار والاستمرار مناقضة وقد سبقه ده
فيه غيره .

فان قلت فكيف يصح تصور البقاء في ساير الامور القارة مع عدم
كونها من سنخ الحركة .

قلت البقاء غير متصور في الشيء الامع تشفيه بحر كة او زمان
ما محقق او متوهم وهذا ربما يصح في غير الحركة والزمان واما فيهما

وخاصة في الزمان فلامعنى لعروض الاستمرار والامتداد عليه بواسطة انطباقه بزمان آخر او حركة اخرى فافهم وللكلام تمام ينبغي ان يطلب من محل يليق به والاولى في الجواب الاقتصار على ما يعطيه النظر العقلاني المسامح.

قوله «ره» حسب ما عرفت اه :

يعنى به ما قرينه من حجية الاستصحاب في الشك في المقتضى وقد عرفت ما فيه .

قوله لا يخفى ان الطهارة الحديثية والخبثية اه :

هذا حق لكن الاستناد في ذلك الى الضرورة والبداهة ممنوع و الظاهر ان الاحتمال لو كان جاريا في الطهارة و النجاسة الحديثيتين و الخبثيتين لم ينحصر فيهما بل كان جاريا في جميع موارد الشك في رافعية الشيء الموجود بارجاع الشك في رافعية الشيء الموجود الى الشك في ان المقتضى هل اقتضاه بمقدار لا يؤثر الا الى حين وجود منشأ الشك او انه يؤثر مع وجوده ايضا.

ومنه يظهر ان صورة الشك في وجود الرافع ايضا يمكن الحاقها بصورة الشك في رافعية الشيء الموجود بارجاعها الى الشك في مقدار اقتضاء المقتضى وانه هل يقتصر استعداده للتأثير في ما قبل الشك او انه يقتضى حتى فيما بعده .

والذى ينبغي ان يقال ان السبب من حيث انه سبب مؤثر اذا نسب

الى امر ما فاما ان يكون ذا دخل في تأثير ذلك السبب اولا و على الاول
 فالسبب مركب مقيد به ان كان شرطا وبعده ان كان مانعا وعلى الثاني
 فهو بسيط بالنسبة اليه وان لم يكن كذلك بالنسبة الى غيره وهو ظاهر
 فمنشأ الشك في الاستصحاب ان كان منشأيته لاحتمال دخله في سبب
 البقاء و مقتضيه فالمقتضى محفوظ و الشك في الراجع كالشك في بقاء
 الطهارة بعد مجيء المذی فان الشك فيه ناش من احتمال تقييد سبب بقاء
 الطهارة بعدم خروج المذی و ان كان منشأيته للشك من غير احتمال
 دخله في المقتضى فالشك في المقتضى كالشك في اليوم الرابع في بقاء
 الحيوان الذي من شأنه البقاء الى ثلاثة ايام فان تحقق اليوم الرابع و
 ان كان هو المنشأ للشك لكنه لا يحتمل دخله في المقتضى بتقييده ببعده .

قوله «ره» هو انشاء حكم مماثل للمستصحب اه :

فدعرفت ان حقيقة الاستصحاب هي اعتبار كون العلم المتعلق
 بالحدوث متعلقا بالبقاء ايضا فالعلوم حقيقة و المعلوم اعتبارا بشيء
 واحد بعينه فالامر الثابت في حال البقاء موضوعا كان او حكما عين
 الثابت في حال الحدوث وان كان نحو الثبوت مختلفا الا انه امر مماثل
 الا ان يطلق عليه المماثل باعتبار كون اختلاف الثبوت اختلافا في
 الثابت تجوزا وهذا بخلاف الاحكام الثابتة في ساير الطرق و الامارات
 حتى العلم فان الثابت في ظرف العلم غير الثابت في متن الواقع سواء
 طابقه او لم يطابقه وهو ظاهر.

نعم بنا على ما اختاره ده ان حقيقة الاستصحاب هو التعييد بالحكم
 الثابت حدوثا او بحكم الموضوع الثابت حدوثا في حال البقاء يكون
 مقتضى ادلة الاستصحاب انشاء الحكم المماثل كما ذكره هذا .
 ومما ذكرنا يظهر عدم كفاية الاستصحاب لترتيب الآثار المترتبة
 على امر متوسط يترتب على المستصحب ترتيبا عاديا او عقليا غير شرعي
 فان الواسطة المترتبة على المستصحب ترتيبا شرعيا يعد حكمه حكما
 شرعيا للمستصحب واما المترتبة عليه ترتيبا عقليا او عاديا فلا يعد اثره
 اثرا شرعيا للمستصحب و الحكم المجهول يتبع في سنخه سنخ الجعل
 سعة وضيقا والجعل الشرعي سواء كان بالاصالة او الامضاء لا يكفي الا للآثار
 المترتبة بالترتب الشرعي دون غيره و الواسطة وان كانت مترتبة على
 المستصحب الشرعي وكانت آثارها مترتبة عليها لكنه لا يستلزم ترتيب
 آثارها على المستصحب لاختلاف الترتب بالشرعية و عدمها كما ذكره
 المصنف في الحاشية .

فان قلت فما الفرق عليهذا بين الاستصحاب والطرق العلمية في
 عدم حجية المثبت في الاول دون الثانية مع اشتراكهما في العلمية .
 قلت الثابت في ظرف العلم بالنظر الى حجيته الاعتبارية نفس الحكم
 الواقعي فيثبت معه جميع لوازمه و آثارها والثابت في ظرف الاستصحاب
 الحكم المعلوم من حيث انه معلوم حدوثا فلا يثبت الا ما هو من آثاره
 دون ما هو من آثار لوازم الحكم الواقعي بما هو واقعي فافهم .

قوله ثم لا يخفى وضوح الفرق اه .

محصله الفرق بين الجعلين فان جعل الامارة جعل الطريقة و
المرآتية المحضة فلا يثبت بها النفس الواقع بماله من الواقعية فيثبت به
جميع لوازمه و آثارها و جعل الاستصحاب في الحقيقة تعبير بمثل
الحكم الثابت حدوثا فلا يثبت به النفس فقط هذا وفي هذا الفرق مع
قولهم بكون الاستصحاب أصلا محرزا خفاء .

قوله بمعنى وجود منشاء انتزاعه اه :

هذا اشتباه منهزه وقد سبقه فيه غيره بل الأمر الانتزاعي موجود
حقيقة بوجود منشأ انتزاعه لا بمعنى وجود منشأ انتزاعه و الاكان
توصيفه بالوجود مجازا .

قوله (ره) فان كانا مجهولين التعاليف اه :

محصله بعد فرض ان الاستصحاب عدمي لفرض الجهل بالحدوث
وان الاثر مترتب على احد المجهولين بنحو لا يسقط بالمعارضة ان قياس
احد الحادثين الى الاخر اما من جهة وصف متخذ من الزمان كقبلية او
بعديّة او من جهة مظهرية عدم احدهما لزمان حدوث الاخر و على
الاول اما ان يكون موضوع الاثر نفسه و الوصف من اللوازم الغير
المنفكة من دون ان يكون داخلا في موضوع الاثر كما ان الايجاب
مثلا سبب لنقل الملك ويلزمه ان يكون قبل القبول ليتم العقد من غير
ان يكون الايجاب المتقدم من حيث انه ايجاب متقدم سببا والا توقف

اتصافه بالسببية على تحقق القبول لمكان الاضافة بين المتقدم والمتأخر ولا ريب في تحقق اركان الاستصحاب ح الا انه مثبت عند العرف و لو لم يكن به عقلا على ما يعطيه التأمل واما ان يكون موضوع الاثر هو الحادث المتصف بالقبلية والبعدية ونحوهما بنحو كان الناقصة ومن الواضح عدم جريان الاستصحاب ح لعدم اليقين السابق .

وعلى الثاني فاما ان يكون عدم الحادث المقيس الى زمان الحادث الاخر مظهروفا لزمانه فيعود الى ليس الناقصة ولا يتحقق ح يقين سابق للزوم كونه مظهروفا لذلك الزمان ولا يقين متحققا فيه فلا يجري الاستصحاب ايضا واما ان يكون عدم حدوثه مقيدا بزمان حدوث الاخر فيكون غير مظهروفا لزمان حدوث الاخر بل مجموع المقيد والقيد امرا واحدا مظهروفا للواقع فهو مسبوق باليقين السابق لعدم حدوثه في زمان الاخر الا ان الاستصحاب غير تام لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين على ما بينه د .

قوله على ثبوته المتصف بالعدم اه :

يريد كون الاثر مترتبا على كون عدم حدوثه مظهروفا لزمان حدوث الاخر فيكون في كون عدم حدوثه في زمان الاخر فلا استصحاب لعدم اليقين السابق بما شك فيه والمراد بقوله كان مترتبا على نفس عدمه في زمان الاخر واقعا اه كون الزمان قيذا لا ظرفا فيكون الشك في عدم الحدوث في زمان الاخر مجموعا وله سابقة متيقنة .

قوله «ره» هو خلاف اليقين اه :

و اما على ما قويناه في اول الاستصحاب انه اصل عقلائي واعتباره الشرعي امثالا فالامر واضح فان المدار عند العقلاء على وجود دليل يوثق به ويعتمدن اليه وعدمه لاعلى التقسيم المعروف من العلم والظن والشك والوهم وهو ظاهر.

قوله غير مستلزم لاستحالته تعبد اه :

وهو ايضا غريب فان الحكم الاعتباري ليس من قبيل العرض لموضوعه وهو ظاهر من مطاوي ما قدمناه .

قوله الاعلى وجه دائر اه :

الدور ممنوع لان الذي يتوقف عليه التخصيص هو اعتباره معها بحيث يكونان في عن من واحد على ما هو شأن مورد التخصيص واعتباره في عرضها لا يتوقف على التخصيص بل يكون معه لاقبله متوقفا عليه فينتج الدور المعنى وهو غير باطل .

و اما لو كان المراد من اعتباره معها كونه منطبقا على المورد بطرد الامارة عنه فهو وان توقف على الطرد المذكور وهو التخصيص لكن التخصيص غير متوقف عليه فان التخصيص يتوقف على انطباق كلا الدليلين على المورد على حد سواء هذا .

فالحق تقريب المدعى بطريق الخلف وهو ان التخصيص يتوقف على اعتباره معها في عرضها و اعتباره معها كك يخرج الاصل عن كونه

اصلا كما لا يخفى هـ .

قوله واما حديث الحكومة فلا اصل له اصلا الخ :

سيجىء فى باب التعارض ان الحكومة رفع احد الدليلين لموضوع الاخر فى ظرف الجعل و التشريع من غير حاجة الى البيان اللفظى والتفسير الكلامى وعليه فالنسبة بين الاستصحاب و الامارات نسبة الحكومة دون الورد و كذا بين جميع الطرق و الامارات و الاصول واما الورد فيختص بما بين مثل ادلة الاحكام الواقعية الاولى و ادلة الاحكام الواقعية الثانوية .

قوله واما العقلية فلا يكاد يشعبه الخ :

من المعلوم ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يرتفع موضوعا بالبيان لكنك قد عرفت فى اول مبحث البرائة ان حكم العقل المذكور لا يتعدى ظرف الاعتبار و الجعل فارتفاع الموضوع بحسب الجعل و التشريع ايضا لا بحسب التكوين فهو ايضا حكومة لاورد .

قوله «ره» فان اجمال الخطاب الى قوله يسرى اه :

هذا لا يلايم ما ذكره ره كرارا فى تضعيف الكلام فى اخبار الـ استصحاب ان قضية لا تنقض اليقين بالشك قضية كلية ارتكازية بين العقلاء و التمسك بها تمسك بما يقتضيه ارتكازهم فان الارتكازية لا يجامع الاجمال فلا اجمال فى الرواية ولو سلم الاجمال لزمه سرايته الى ساير الروايات فان المأخوذ فيها قضية ارتكازية واحدة بعينها فالحق عدم جريان

الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي اصلا .

قاعدة التجاوز والفراخ

قوله «ره» لا يخفى ان مثل قاعدة التجاوز الخ .

ملخص القول في القاعدتين انه روى زرارة قال قلت لابي عبدالله عليه السلام رجل شك في الاذان وقد دخل الاقامة قال يمضي قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضي قلت رجل شك في التكبير وقد قرء قال يمضي قلت شك في القراءة وقد ركع قال: يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي على صلواته ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء .

وروى اسمعيل بن جابر عن ابي جعفر (ع) قال ان شك في الركوع بعدما سجد فليمض وان شك في السجود بعدما قام فليمض كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه .

وروى عبدالله بن ابي يعفور عن الصادق (ع) قال اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه .

وروى محمد بن مسلم في الموثق كلما شككت منه مما قد مضى فامضه كما هو (الروايات) وهذه المطلقات مختلفة المضامين فان ظاهر الموثقة الاخيرة كون الشك في صحة الشيء الموجود لا في اصل الوجود فان ظاهر قوله مما قد مضى انه قوله فامضه كما هو اهواء تعلق الشك بالوصف دون اصل الوجود و ظاهر رواية اسمعيل بن جابر وزرارة كون الشك

فى اصل الوجود فان الذيل فى الروايتين وان كان له بعض الظهور فى كون اصل الوجود مفروغا عنه لكن الصدر فيهما ظاهر فى كون الشك فى اصل الوجود و بقية الروايات ممكنة الانطباق على كل واحد من قسمي الشك .

فان قلت ما المانع من ارادة مطلق الشك اعم من القسمين فيما يصح انطباقه من الاخبار فان الشكين وان اختلفا خلافاً كان التامة والناقصة و لاجامع بينهما ذاتاً لكن لامانع من تحقق الجامع بينهما من حيث المتعلق بالكسر وهو الشك لا من حيث المتعلق بالفتح وهو الكون التام او الناقص والشاهد على صحته تقسيمنا الشك الى قسمين والمقسم بوحده موجود فى كل واحد من القسمين فالروايات تدل على القاعدة فى كلا قسمي الشك على السواء كما ذكره بعض المحققين .

قلت ليس المراد نفى الجامع بحسب اللفظ و انما المراد نفيه بحسب اصل الجعل و التشريع وان الجعلين لاجامع بينهما بحسب المجموع فافهم .

ومن هنا يظهر ان القول بكون قاعدة التجاوز جارية حين الاشتغال بالعمل فقط و قاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه فقط كما ذكره المصنف لا وجه له الا مجرد التسمية مع كون كل من القاعدتين جائزة الجريان فى كلا قسمي الشك فلا وجه للفرقة بين حالتى الاشتغال و الفراغ بجعل كل منهما مجرى قاعدة مستقلة وبعبارة اخرى بتسمية القاعدة

فى كل واحد من الحالين باسم بل الحق ما ذهب اليه القوم من اختصاص
احدى القاعدتين بالشك فى اصل الوجود وهى قاعدة التجاوز والاخرى
بالشك فى صحة الشئ الموجود وهى قاعدة الفراغ فان الفرق بينهما
ح حقيقى يعطيه نفس الدليل .

ثم ان الفراغ عن الشئ فى قاعدة الفراغ ليس فى تصويره كثير
اشكال حيث ان موردها الشك فى صحة الشئ الموجود بخلاف التجاوز
عن الشئ فى قاعدة التجاوز حيث ان موردها الشك فى اصل الوجود و
ما لم يتحقق الوجود لم يتحقق التجاوز لكن مثل قوله اذا خرجت عن
شئ اء وقوله وقد جاوزه اء اذا القى الى العرف استفاد من هذا التركيب
ومن امثاله الخروج والمجاورة عن محل الشئ وعده خروجاً وجوازاً
عن الشئ لان الخروج و الجواز من النسب الملحوظة للمكان حقيقة
بالذات وللممكن بالعرض وبوساطته وهو ظاهر .

لكن ينبغى ان يعلم ان المحل والمكان بحسب الحقيقة للاجسام
و اما غيرها كساير الاعراض الجسمانية فانما يتصف بالمكان بعرض
الاجسام لا بالذات الا ان الافهام العامة كما اضطرت الى اعتبار مكان
واحد للامتداد الجسمانى الواحد و مكانين لجسمين و هكذا كذلك
اعتبرت مجموع امكنة الاجسام المقارنة او المركبة مكاناً واحداً
لجميع ثم لم تلبث ان اعتبرت كل مركب محال لكل واحد من اجزائه
ثم عممت ذلك للمركبات الاعتبارية فاعتبرت المركب كالطرف لاجزائه

ومن المعلوم ان جزئية الجزء امر اضافي انما يتحقق اذا كان معه غيره
فالجزء من حيث انه جزء يتعين ببقية الاجزاء مطلقا اذا لم يلاحظ في
التركيب ترتيب ويتعين بطرفيه مثلا ان كان هناك ترتيب فمحل الجزء
من حيث انه جزء هو ما بين الجزئين الحافين به فما لم يدخل في الجزء
التالي لم يخرج من محل الجزء السابق .

و من هذا يظهر اولا ان الدخول في الغير محقق للخروج عن
الشيء فما لم يدخل في الجزء التالي لم يخرج من الجزء السابق ولم يفرغ
منه كما يشهد به ظواهر الادلة ايضا على ان روايتي زرارة و اسمعيل بن
جابر تدلان عليه من حيث كونهما في مقام ضرب القاعدة بعدد جزئيات
القاعدة فلو لم يكن الدخول في الغير محققا للتجاوز عن الشيء لم يستقم
ذكره فيها .

و ثانيا ان الغير الذي يتحقق التجاوز بالدخول فيه هو الجزء
الذي في عرض الجزء الذي فرض الخروج عنه والتجاوز عنه فان الملاك
هو اعتبار المحل للجزء والجزء انما يعين المحل لجزء آخر اذا كانا في
عرض واحد واما اذا كانا في الطول كالجزء وجزء الجزء فلا اصلا .

ويتبين به اهور منها ان اجزاء الاجزاء لا يعتبر فيها ما يعتبر فيما
بين نفس الاجزاء وان اعتبر لها محل فليعتبر محل الجزء الذي هو كل
بالنسبة اليها فالجزء المعتبر ذا محل في الصلوة مثلا هو التكبير والقراءة
والركوع والسجود والشهد والسلام وقد اعتبر النضر فيها القيام ايضا و

ذلك لكون تأليف الصلوة انما هو منها بالذات واما اجزائها فليست اجزاء للصلوة بل اجزائها للقراءة والر كوع مثلا .

واما القاعدة المعروفة ان جزء الجزء جزء فالمراد به ههنا ان جزء الجزء موجود في التركيب و اما انها في التأليف في عرض نفس الاجزاء فليس كذلك قطعا و عليهذا فالشك في اجزاء القراءة مثلا ما لم يدخل في الر كوع شك في المعلن يجب الاعتناء به بخلاف الشك فيها في خارج القراءة .

ومنها ان الدخول في مقدمات الافعال ليس من الدخول في الغير في شيء كالشك في الر كوع عند الهوى الى السجود وفي السجود قبل استتمام القيام ويدل عليه ايضا خصوص خبر اسمعيل بن جابر .

واما رواية فضيل بن يسار قال قلت لابي عبدالله عليه السلام استتم قائما فلا ادري ركعت ام لا قال بلى قد ركعت فامض فسي صاوتك فانما ذلك من الشيطان (الخبر) فذيله شاهد على ان الشك كان وسوسة نفسانية لاشكا حقيقة فالجواب علاج للوسوسة بعدم الاعتناء لاجواب حقيقة بالقاعدة و بذلك يظهر ان حمل رواية عبد الرحمن بن ابي عبدالله قال قلت لابي عبدالله (ع) رجلا هوى الى السجود فلم يدرك ركع ام لم يدرك قال قدر ركع (الخبر) على الوسوسة ليس بكل البعيد .

ونظيرهما رواية محمد بن مسلم عن احدهما (ع) في الذي يذكر انه لم يكبر في اول صلوته فقال اذا استيقن انه لم يكبر فليعد ولكن كيف

يستيقن (الخبر) .

ومنها ان الشك في الشرائط يتبع من حيث الحكم ما يتحد بهما من الاجزاء بمعنى ان شرطية الطهارة مثلا للصلاة ان كانت بمعنى وجوب تقدم فعل الفسلات والمسححات كان محلها قبل الصلوة وان كانت بمعنى مقارنة الصلوة بالطهارة المسببة عن الوضوء لم يجز فيه حكم الجزء الا اذا حدث الشك بعد الفراغ عن الصلوة واما الطهارة المقارنة لكل جزء جزء فانه وان امكن اصلاحها بالقاعدة لكن لا يثبت بذلك وجدان الاجزاء اللاحقة للشرط .

ومنها ان عدم جريان القاعدتين في اجزاء الطهارات الثلث قبل الفراغ عن العمل كما ادعى عليه الاجماع ليس على خلاف القاعدة فان المحصل من ادلتها وبناء القوم فيها ان الشرط فيها هو المسبب التوليدي المسمى بالطهارة دون الافعال الخارجية فنفس الاجزاء محصلة بالنسبة الى الشرط الحقيقي البسيط والشك فيها شك في المحصل لا بد من اليقين بتحصيله و هو ظاهر نعم تجرى القاعدة بالنسبة الى الجزء الاخير بعد تحقق الخروج والدخول في غيره .

ومنها ان المعتبر في مورد القاعدة هو الشك الطاري بعد العمل بزوال صورته عن الذهن بحيث يكون مستندا الى التجاوز والفراغ و اما الشك مع انحفاظ صورة العمل في الذهن فلا تجرى فيه القاعدة البتة كمن يعلم صورة غسل اليد في الوضوء مثلاً وانه كان بالارتعاس لكن

شك في نفوذ الماء تحت خاتمه فعليه الاعتناء بالشك .

بقي هنا شيء وهو ان القاعدة هل هي من الاصول او الامارات فنقول
ظاهراً عامة الأدلة كونها من الاصول حيث اعتبرت في موضوعها الشك و
كذا احتمال بعضها على جعل العلم غاية كرواية محمد بن مسلم عن ابي-
جعفر (ع) في رجل شك بعد ما سجد انه لم ير كعب قال (ع) يمضي في
صلوته حتى يستيقن (الخبر) واما روايتنا فضيل بن يسار وعبد الرحمن
بن ابي عبد الله السابقان حيث اشتملتا على لسان الاحراز الكاشف عن
الامارية فقد عرفت ما فيهما من الكلام .

واما رواية بكير قال قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو
حين يتوضأ اذ كرمه حين يشك .

ويقرب منها رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) انه قال اذا
شك الرجل بعدما يصلي فلم يدرائلثا صلى ام اربعاً وكان يقينه حين انصرف
انه كان قد اتم لم يعد الصلوة وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه
بعد ذلك الخبر فيمكن حملهما على ما حملتا عليه ومع الغض عن ذلك
فظاهر قوله هو حين يتوضأ اذ كرمه حين يشك اه و كذا قوله وكان
حين انصرف اقرب الى الحق اه وان كان انها مجعولة جعل الامارات و
انها امانة كاشفة عن الواقع بواء غلبة مطابقة العمل لما يعلمه العامل
من الاجزاء والشرائط الواقعية وهي الكاشفية النوعية لكننا اذا راجعنا
بناء العقلاء في افعالهم واعمالهم وجدناهم اذا عملوا عملاً اذا آثاروا اعمالاً

متعددة ذات ترتيب ثم زال صورة العمل عن ذكرهم داموا على ترتيب اثره ولم يتوقفوا ولم يعودوا الى العمل باتيان ثانيا او باختبار حاله تذكر او قد عرفت في اوائل القطع والظن انهم لا يعملون بطريق من الطرق الا باعتبار انه علم و الاذعان بانه قطع و المفروض في المقام زوال صورة العمل عن الذكر فهذا العمل منهم ليس الا لكون القاعدة عندهم اصلا لامارة .

نعم اذا سئلوا عن ذلك لم يجيبوا الا بان الفعل كان منهم على مجرى العادة من الاتيان به من غير غفلة نوعا وبعبارة اخرى لازم الامتثال العلمي امران حضور صورة العمل عند الاشتغال وحصول الصحة والاول ملازم للعلم حدوثا وبقائا فمع زوال العلم يزول الصورة لمكان الاتحاد بينهما بخلاف الثاني فان حصول الصحة لازم العلم حدوثا وبقائا وهو ظاهر فمع زوال الملزوم يزول اللازم الاول دون الثاني وهذا نظير ما ينسأ في حقيقة اصل البرائة ان جعل العينية بين العلم والواقع وكذا بين المعلوم والواقعي لازمه الارتفاع عند الارتفاع وهو البرائة ومع ذلك فالبرائة اصل لامارة فكذلك فيما نحن فيه كون العامل حين يعمل اذ كروا قرب الى الحق لا يوجب كون القاعدة اماراة بل لازما من لوازم تحقق العلم حين العمل فافهم ذلك .

ومن هنا يظهر ان القاعدة مثل ساير الامارات والاصول امضائية لا مفعولة تأسيسا .

و بذلك يظهر معنى الروايتين المشتملتين على معنى الكاشفية
ويظهر ايضا ان القاعدة تلي انها اصل من الاصول ليست من الاصول
المحرزة كالاستصحاب .

و عليها فلما انكشف الخلاف بعد الاعتناء بالشك في المحل او
بعد عدم الاعتناء به بعد التجاوز عن المحل لم تجز شيئا و وجب الجرى
على وفق ما يقتضيه زيادة الجزء او نقيضه او فساد فلو شك في اتيان الركوع
في المحل فاني به ثم انكشفت الزيادة بطلت الصلوة .

خاتمة قاعدة الفراغ وان لم يكن في موردها استصحاب لكونه
شكاً في الوصف فيعود الى كان الناقصة لكن قاعدة التجاوز لا يخلو موردها
عن استصحاب العدم وهو استصحاب مخالف كما ان عدم التجاوز لا يخلو
من استصحاب موافق والقاعدة مقدمة عليه لامح ووجهه بعد الاجماع
ان تقديم الاستصحاب موجب لخلوها عن المورد فهي مقدمة وان كان
دليل الاستصحاب حاكما رافعا لموضوعها .

اصالة الصحة في عمل الغير

قوله واصالة الصحة في عمل الغيراه :

ملخص القول فيه انه قد استدل على القاعدة بالادلة الاربعة

وعمدتها من الاخبار ما في الكافي عن علي (ع) ضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه ولا تظن بكلمة خرجت من اخيك سوء وانت تبدلها في الخير سبيلا . وقوله (ع) لا تقولوا الا خيرا حتى تعلموا ما هو (الحديث) و هي تدل على القاعدة في الجملة على ما سيأتي .

و يدل على القاعدة ايضا اجماع الفقهاء في الجملة على ما ادعى والسيرة القطعية من المسلمين في جميع الاعصار و يدل عليها ايضا بناء العقلاء بحيث لو لزم اختلال النظام والعتيقن من الجميع ما اذا لم يعلم الحامل جهل الفاعل بوجه الصحة و الفساد في الفعل او مخالفة اعتقاد الفاعل لاعتقاد الحامل بحيث لا يجتمعان في عمل .

اقول و ظاهر ان السيرة و بناء العقلاء بمعنى ان الانسان في مرحلة الاجتماع اذا بنى في حياته على اصل ذافروع مترتبة عليه حمل العقلاء كل فعل صادر عنه مما يلايم اصله على ما يوافق حتى يحصل لهم العلم بالخلاف اما بالعلم بجهله بوجه الصحة و الفساد في فعله و اما بالعلم بمخالفة اعتقاده لاعتقادهم و بالجملة كل واحدة من سيرة المسلمين و بناء العقلاء في جرياتها مفيضة بالعلم بالخلاف و هذا يكشف عن كونها اصلا لامارة .

فان قلت ان التأمل في طريقة العقلاء يعطى انهم انما يحملون على الصحة استنادا الى ظاهر الحال فان الظاهر من حال من يركن الى اصل ان يعتبره في افعاله المتفرعة عليه سواء كان اصلا دينيا او دنيويا و من

المعلوم ان الظاهر كاشف علمي لا وظيفة عملية فالامناس عن القول بكونها اماره لا اصلا .

قلت نعم لكن الظاهر انما ينفع بالنسبة الى الحمل على الصحة عند الفاعل لكشفه عن مطابقة قوله لفعله واما بالنسبة الى الصحة عند الحامل فلا كاشفية له اصلا وهو ظاهر وهذا لا يتم الا بكونها اصلا اماره و من هنا يظهر ان لان الحمل على الصحيح عند الفاعل اماره عند العقلاء والحمل على الصحيح عند الحامل اصل عندهم .

وثانيا ان المعتبر عند المتشريعة من المسلمين مصداق من مصاديق القاعدة عند العقلاء لاختصاصها بخصوص الصحة التي عند المسلمين . ويتفرع عليه ان القاعدة غير كاشفة عن الواقع فلا يترتب في موردها اثر الكشف والاثبات فمن تكلم بكلام لا يعلم انه شتم او سلم فالحمل على الصحة لا يوجب وجوب رد السلام فان المعلوم في المقام هو كلام ما مردد بين الصحيح والفساد والقاعدة تثبت كونه صحيحا فالمحمول عليه انه كلام صحيح ولا يثبت بها انه سلام .

ويتفرع عليه انه يثبت بها ما يلايم موردها من الصحة فان صحة كل شيء بحسبه فاذا شك في صحة بعض اجزاء المركب كانت الصحة الثابتة بالقاعدة كون الجزء بحيث لا يطرء على الكل فساد من ناحيته بحيث لو انضم اليه بقية الاجزاء والشرائط تم الكل صحيحا وكذا القول في صحة الشرط وغيره .

و ثالثا ان القاعدة في مورد جريانها مقدمة على الاستصحاب و
وجهه على ما ذكره الشيخ (قده) ان الاستصحاب المخالف لها اما حكمي
او موضوعي.

اما الاستصحاب الحكمي فحيث كان منشأ الشك فيه هو الشك في
سببية هذا الفعل و تأثيره رجوع الى الشك السببي والمسببي و بجريان
القاعدة يرتفع الشك في ناحية الحكم المستصحب و اما الاستصحاب
الموضوعي فان القاعدة اذا جرت في موضوع كانت مشخصة لها من حيث
الصحة و هي كون الشيء بحيث يترتب عليه الاثار فترتب الاثار اثر
الموضوع الصحيح و عدم ترتبها اثر عدم الموضوع لكون عدم السبب
علة لعدم المسبب لانها اثر الموضوع السابق بالاستصحاب.

اقول وليس ببعيد ان يقال ان الادلة اللفظية مشعرة بان جعل
القاعدة و امضاءها انما هو بملاك الامتنان و حفظ حرمة المؤمن و كرامته
و لازمه تقدمها على كل اصل غير امتناني و هذا المعنى وان لم يحتمله
القوم لكنه ليس بكل البعيد هذا.

ورابعا ان القاعدة كنظايرها امضائية لا تأسيسية.

بحث التعادل والتراجع

قوله وعليه فلا تعارض الى قوله والخصومة الخ ؛
فالفارق بين نسبة التعارض وبين سائر النسب من الحكومة و
الورود و الظاهر مع الاظهر ان التنافس في التعارض تناف مستقر بحيث
تبقى ابناء العرف والمحاورة متحيرة معه بخلاف غير التعارض فان معه
وعنده ما يرفع الخصومة بين الدليلين المتنافيين .
والفرق بين الحكومة والورود على ما يظهر من كلامه ره هيهنا و
في بعض المباحث السابقة ان الحكومة رفع احد الدليلين موضوع الاخر
بتعرض الحاكم لحال المحكوم لساناً وبيانه كمية موضوع المحكوم
كما يظهر ذلك من كلام شيخ مشايخنا الانصاري (قدس) حيث قال
والضابط في الحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً
لحال الدليل الاخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الاخر عن بعض

افراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله متفرعا عليه انتهى وقد صرح في عدة مواضع ان الحاكم رافع لموضوع المحكوم حكما بخلاف الوارد فانه يرفعه حقيقة هذا .

و لكن الحق عدم اعتبار الشرح اللفظي والتعرض اللساني في الحكومة كالورود وان الفارق هو ان رفع الموضوع في احدهما حقيقي و في الاخر حكمي بحسب الجعل التشريعي دون الحقيقة و ذلك انا لو فسرنا الحكومة بانها رفع التعارض والخصومة بشارحية الدليل الحاكم فاما ان يكون هذه الخصوصية داخلية في دليلية الدليل الحاكم غير خارج عنها ويكون خارجا عن دليليته بان يستصحب معه لفظا يشرح الدليل المحكوم بحيث لو اسقط الشارح بما هو شارح لم ينشلم دليلية الدليل وعلى الاول فهو مقتضى الدليل من حيث انه دليل اي من حيث مدلوله فالحكم الذي هو مدلول احد الدليلين هو الرافع بنفسه لموضوع الحكم الاخر واحد الدليلين انما يرفع موضوع حكم الاخر من حيث رفع موضوعه لموضوع الحكم الاخر والا فلاحكام مع تنافيهما في عرض واحد لا يصح ان يحكم برفع احدها لموضوع الاخر ثم الموضوع انما يرفع الموضوع اذا كان احدهما طارداً للاخر معدما له كالوجود والعدم وذلك اما حقيقة وتكويننا كشرطية الوضوء للصلوة عند وجدان الماء و شرطية التيمم عند فقدانه فوجد ان الماء رافع لموضوع فقدان حقيقة واما اعتبارا ونشريعا بان لا يرتفع الموضوع حقيقة بل بحسب

الاعتبار و الجعل فقط بان يجعله الشارع رافعا لموضوعه تشريعا و ذلك مثل ادلة احكام الموضوعات بعناوينها الاولى مع ادلة الاحكام الواقعية الثانوية كادلة رفع الحرج و الضرر و الاكراه و الاضطراب امتنانا فان انصاف الادلة النافية بعنوان الامتنان يجعل موضوعاتها رافعة للموضوعات الاولى لكن في ظرف الجعل وبحسب التشريع فقط لا بحسب الحقيقة .

اذ اتم هذا فمن الواضح ان هذا الرفع لا يتفاوت حاله ولا يختلف بالبيان اللفظي وجوداً و عدماً فتقييد الحكومة بوجود بيان لفظي في الدليل مستدرك بل الحكومة لا تحتاج من اللفظ الى ازيد مما يحتاج اليه الورود من دليل مبين لموضوعه ومحموله هذا .

وعلى الثاني اعنى ان يكون خصوصية رفع الخصومة بشرح اللفظ خارجا عن دليلية الدليل فالخصوصية ح خارجة يمكن ان تفارقه او تجامعه وان تلحق بمقابلته او لا تلحق وهذا يؤدي الى كون الحكومة وصفا طاريا للورود لا نحواً من التنافي مقابلا للورود فربما قارنت الورود او التخصيص او التقييد و ربما فارقت الجميع كالتفسير في غير موارد الاحكام والقوم يابون عن تجويزه .

على ان الشرح اللفظي المقارن لاحد الدليلين المتنافيين لا يفيد ازيد من التمييز بين مصاديق الموضوعين فهو غير رفع الموضوع للموضوع فان قوله مثلاً اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ومرادى من العلماء غير

الفساق لا يزيد على ان يقولوا كرم العلماء الغير الفساق ولا تكرم فاسقا وهذا غير رفع الفساق لموضوع العلماء وهو ظاهر ومن هنا يظهر ما في عبارة الشيخ (قده) حيث قال فهو يعنى الحكومة تخصيص فى المعنى بعبارة التفسير انتهى.

فقد تبين من جميع ما مر ان الحكومة لا يعتبر فيها ازيد من رفع احد الدليلين موضوع الاخر حكما لاحقيقة فيختص الورد برفعه اياه حقيقة .

ومن هنا يظهر ان ما اورده ده من الامثلة للورد ليست فى محلها وانما هى نسبة الحكومة .

فاما مثل الادلة النافية للعسر والهرج والضرر والاكرام والاضطرار مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية مع الادلة المثبتة للاحكام بعناوينها الاولى فمن الواضح ان اشتراكها فى الافراد المشتركة و ان اوجه التنافس بين الطائفتين لكن ورود الادلة النافية فى مقام الامتنان اعنى كون جعلها جعلاً امتنائياً يوجب شمول الادلة النافية لتلك الافراد وطرد الادلة المثبتة عنها فترفع بذلك موضوعها ويتمالكها الادلة النافية وهو رفع بحسب الجعل فقط وفى ظرف الاعتبار لا بحسب الحقيقة ولا حاجة مع ذلك الى توفيق العرف بما انه عرف بل نفس الجعل رافع للجعل .

واما مثال الاصل و الامارة فالذى ذكر (ده) من تقديم العرف

جانب الامارة بلحاظ ان التخصيص بدليل الامارة لا محذور فيه بخلاف التخصيص بدليل الاصل لاستلزامه الدور وقد عرفت في اخر الاستصحاب انه غير مستقيم وبان الملاك فيه ان الاصل لا مورد له مع الامارة طبعا كما اعترف هو به ايضا به هناك وهذا الملاك انما تم بواسطة الجعل لابذاته حقيقة فجعل الشارع الامارة محرزة للواقع و مودى الاصل وظيفة للمتخير بوجوب ارتفاع موضوع احدهما في ظرف الجعل والاعتبار من غير ارتفاع واقعى.

فالذى ينبغى ان يقال فى المقام هو ان التناقض بين الدليلين لا يتحقق الا بعد اشتراك ما بينهما والا لم يمكن تحقق النسبة بينهما والتناقض من النسب فالدليل الدال على وجوب صلوة الظهر مثلا لا ينافى الدليل الدال على نشر الحرمة بالرضاع اذ لانسبة بينهما و حيث ان التناقض المبحوث عنه هو التناقض بين الدليلين بما هما دليلان فالتناقض فى الحقيقة بين المدلولين وهما القضيتان الثابتتان بالدليلين من حيث الحكمين فيهما والجامع المذكور اذن بين الموضوعين .

ثم ان التناقض بين الحكمين اما بالذات كما بين الوجوب و الحرمة مثلا و اما بعرض الموضوعين و القسم الاول اما مع استقرار التناقض او زواله اذا عرضا على العرف والاول هو التعارض والثانى نسبة الظاهر والظاهر

والقسم الثانى انما يتصور بتعرض احد الموضوعين للآخر بطرده

عن مورد نفسه بحسب نفسه وبعبارة اخرى يثبت في مورد عدم المطرود فلا يجتمع معه وجوده وذلك اما بكون احدهما مصاحبا لعدم الاخر او كونه بنفسه عدما للاخر والاول هو التنافي بالتزام كالتزام بين دليل وجوب صلوة العصر وجوب ازالة النجاسة عن المسجد في وقت لا يسع الا احدهما فان التنافي ح بين الوجوبين بعرض موضوعين كل منهما مصاحب لعدم الاخر.

والثاني وهو كون احدهما عدم الاخر اما ان يكون كك حقيقة بحسب التكوين او بحسب الجعل والتشريع .
والاول هو الورد كما بين دليل شرطية الطهارة المائية عند وجدان الماء ودليل شرطية التيمم عند فقدانه فالوجدان رافع للفقدان والفقدان يرتفع عنده الوجدان وليس برافع فيقال: ان احد الدليلين يرفع موضوع الاخر ولا عكس .

والثاني هو المعكومة كما بين ادلة الاحكام الواقعية مع ادلة الاحكام الظاهرية .

فقد تبين ان اقسام التنافي خمسة :

الاول: التعارض وهو التنافي الموجود بين الدليلين بحسب حكمي المدلولين بالذات مع استقرار التنافي بحيث لو عرض الدليلان على العرف لم يقدر على ازالة التنافي ورفع التحير كما بين المتباينين و العامين من وجه .

الثانى تنافى الظاهر والظاهر وهو كسابقه غير ان التنافى غير مستقر بحيث لو عرضا على العرف وفق بينهما بجعل احدهما قرينة على المراد الجدى من الاخر كما بين الظاهر والنص والظاهر والظاهر ومنه التخصيص والتقييد .

الثالث التزاحم وقد مر فى باب اجتماع الامر والنهى .

الرابع الورد و هو التنافى العارض للدليلين مع كون احد الدليلين رافعا لموضوع الاخر ومن المعلوم ان البيان اللفظى كالجعل الاعتبارى لا تأثير له فى مورد اصلا لانفيا ولا اثباتا فلا وجه لا يكال امره الى نظر العرف المقصور على البيانات اللفظية .

الخامس الحكومة وهو التنافى بين الدليلين مع كون احدهما رافعا لموضوع الاخر بحسب الجعل و الاعتبار لا بحسب الحقيقة وقد عرفت ان البيان اللفظى لا تأثير له فى هذا القسم ايضا .

ومن آثاره ان الدليل الحاكم لا مورد له من دون الدليل المحكوم فان عنوان الرفع الاعتبارى لا يتحقق من غير تحقق المرفوع فلامعنى لرفع الحكم الضررى من دون ان يكون مسبوقا بحكم يعرض عنوان الضرر لبعض افراد موضوعه من حيث الحكم بخلاف الورد فان الرفع فيه حقيقى نكوينى كما ان الدليل الدال على شرطية الطهارة المائية تام وان لم يتحقق دليل التيمم ولا جعل حكمه .

ومن هذا يظهر ان الحاكم بما هو حاكم ليس شانه الارفع حكم

المحكوم لاثبات حكم في مورد فربما اثبت نفس الدليل حكماً كما في مورد ادلة الامارات فلها حكم غير رفع موضوع الاصول كالحجية وربما لم يثبت شيئاً بل لو ثبت حكم فانهما يثبت بدليل آخر كما في موارد ادلة نفى العسر والخرج فانها انما ترفع الحرمة الحرجية فقط واما اثبات الجواز فبدليل آخر وبذلك يظهر ان اطلاق كلام الشيخ قده في المقام في غير محله .

ويتفرع عليهما فرق آخر بين الحكومة والورد وهو ان من الجائز ان يتقدم الدليل المحكوم على الحاكم بتخصيصه او تقييده مع حفظ الحكومة اقتضائاً اذ من الجائز ان يكون المقصود من جعل الحاكم اثبات حكم في مورد ويلزمه رفع موضوع دليل آخر بحيث لا يبقى له مورد فيوجب اللغوية فيتقدم الدليل المحكوم على الحاكم حذفاً للمحذور لغوية الجعل كما ان الاستصحاب رافع لموضوع قاعدة التجاوز في جميع موارد على ما مر ثم تقدم القاعدة عليه فتجري هي دونه . ومن هنا يظهر ايضاً : ان الدليل الحاكم يجب ان يكون اخص من المحكوم دلالة اما اخص مطلقاً او من وجه اذ لو كان اعم مطلقاً او مساوياً استلزم لغوية في ناحية الدليل المحكوم مع فرض تأثير الحكومة وهو ظاهر . ومن آثاره ان الدليل الحاكم يتصرف في المراد الجدي من الدليل المحكوم كالتخصيص من غير ان يتصرف في المراد الاستعمالي منه فيصير مجازاً وهذا بخلاف الورد فان الدليل الوارد لا يتصرف لافي المراد الجدي من المورد عليه ولا في المراد الاستعمالي منه .

قوله او كانا على نحو اذا عرضا الخ :

يريد بهذا القسم والذي يليه بيان حقيقة الورد وانه كون الدليلين بحيث اذا عرضا على العرف وفق بينهما يجعل احدهما قرينة على التصرف في الاخر او جعل كليهما قرينة على التصرف في كليهما او في احدهما المعين .

وفيه اولا ان هذا لا يلازم ما صرح به كرارا ان الورد رفع احد الدليلين موضوع الاخر فان ذلك وصف لاحق لذات المدلول لامن حيث جهة الدلالة فلا معنى لارجاع الامر الى العرف وانتظار توفيقه اذا العرف لاشأن له الاتشخيص المفاهيم دون تشخيص اقتضائات اقسام الجعل .

وثانيا ان هذا القسم من الورد وهو توفيق العرف بينهما بالتصرف في احدهما ان كان لجعله الاخر قرينة على هذا التصرف فيكون توفيقه لجعله احدهما قرينة على التصرف في الاخر فيتحدد مع النسبة بين الظاهر والاظهر على ما سيجيء من قوله ولا تعارض ايضا اذا كان احدهما قرينة على التصرف في الاخر و ان كان التوفيق غير متكفي على القرينة كان فهما من غير دلالة وهو ظاهر الفساد .

وثالثا ان الشق الاول من القسم الثاني وهو توفيق العرف بجعل كليهما قرينة على التصرف في كليهما لا مصداق له خارجا فان لازمه الورد من الجانبين او ورود المجموع على المجموع و لا مصداق له هذا كله مع ما في العبارة من الاختلال فان ظاهر قوله او بالتصرف

فيه ما يكون. ان يكون التصرف في المجموع هو جبالكون المجموع
قرينة على التصرف في المجموع و لا معنى محصل له و كذا لفظ
الاخر في قوله و لو كان الاخر اظهرا زايده مستدرك كانه من سهو
القلم.

قوله الابما اشرفا سابقا و لاحقا اه :

قد عرفت ما فيه فلا نعيد .

قوله واما بناثا على حجيتها من باب السببية اه :

واما على ما قدمناه من معنى جعل الحجية في الامارات فهو وان
كان كالمتوسط بين الطريقتين و السببية من جعل الحكم الظاهري في
مورد الامارة مع كون ملائكة هو ملاك الحكم الواقعي لكن الاصل
فيه ايضا السقوط ببيان نظير بيان السببية فان الملاك حيث كان هو الملاك
الواقعي بعينه فجهة الحكاية والايصال ملحوظة في الامارة ولاملاك مع
العلم بكذب الحالي.

قوله منها ما دل على التخيير على الاطلاق اه :

اقول امارا رواية ابن جهم فصدرها مشتمل على ذكر موافقة الكتاب
والسنة وهكذا عن الحسن بن جهم انه قال قلت للرضا (ع) نجيتنا الاحاديث
عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقصه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا
فان كان يشبهها فهو منا وان لم يكن يشبهها فليس منا قلت يجيئنا الرجال
وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم

فموسع عليك بايهما اخذت واما رواية الحرث بن المغيرة فهي اقرب الى نفي احتمال الخلاف عن خبر الواحد وحجيته منها الى التخيير الابتدائي نعم رواية علي بن مهزيار لا غبار عليها .

قوله ومنها ما دل على التوقف مطلقا اه :

كما في السرائر عن محمد بن عيسى قال قرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه الى ابي الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال نسئلك عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك قد اختلفوا علينا فيه كيف العمل به على اختلافه والرد اليك فقد اختلف فيه فكتب وقراته ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا .

اقول وفي معناه غيره .
قوله ومنها ما دل على ما هو الحال اه :

كروايات الوقوف عند الشبهات و انكان ورودها في ضمن اخبار آخر كمقبولة ابن حنظلة وغيرها ربما اوجب تفسيرها او تقييدها .

قوله ومنها ما دل على الترجيح الخ :

مثل مقبولة عمر بن حنظلة المروية في الجوامع الثلث وغيرها عنه قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة يحل ذلك قال (ع) من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تعاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بعكم الطاغوت ومن امر

الله ان يكفر به قال الله عز وجل يريدون ان يتعاضدوا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان وقد اختلفا قال (ع) ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكم فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف و علينا رد و الراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل واحد منهما اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلغا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما في الحديث و ادفعهما و لا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قلت فانهما عدلان مرصيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكم به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمها و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه و انما الامور ثلثة امر بين رده فيتبع و امرين غيه فيجتنب و امر مشكل يرد حكمه الى الله قال رسول الله صلى الله عليه و آله لا حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من اخذ بالشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر ما وافق حكمه كتاب السنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف الكتاب و السنة و وافق

العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب
والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة و الاخرى مخالفا باى
الخبرين يؤخذ قال ماخالف العامة ففيه الرشاد قلت جعلت فداك فان
وافقهم الخبران جميعا قال انظروا الى مايميل اليه حكمهم و قضاتهم
فاتركوه جانبا وخذوا بغيره قلت فان وافق حكمهم الخبرين جميعا
قال اذا كان كذلك فارجه وقف عنده حتى تلقى امامك فان الوقوف عند
الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات والله المرشد .

وخبر غوالى اللثالى عن الامامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت ابا جعفر
(ع) فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان
فبايهما آخذ فقال (ع) بان زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ
النادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما
يقول اعدلهما عندك واثقهما فى نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان
موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف فان الحق
فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال اذن
فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك الاخر قلت فانهما مما موافقان
للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع قال اذن فتخير احدهما وتأخذ به
ودع الاخر .

اقول و هي هنا عدة اخبار آخري دل بظاهرها على الترجيح غير انها
مختلفة فى عدال مرجحات فبعضها قد اقم على ذكر موافقة القوم و

مخالفتهم فقط او على موافقة الكتاب والهيئة ومخالفتها او اقتصر على موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها وموافقة العامة ومخالفتهم وبعضها جمع بين الموافقة والمخالفة الكتاب والسنة وللعمامة والشهرة والشذوذ ولم يرد على ذلك .

قوله فالتحقيق ان يقال اه :

و الذى ينبغي ان يقال ان المقبولة لا اشكال ان مورد صدرها حجية حكم الحاكم فى رفع المخاصمة و المعتبر فيه امران النظر و ان يكون النظر فى حديثهم و اثره جعل حكمه حكم الامام (ع).
ثم قوله قلت فان كان كل واحد منهما يختار رجلا من اصحابنا اه
بعد الفرض السابق من غير تعرض لوصف حديثيهما يدل على كون كل منهما ذا نظر واجتهاد فى حديثهم .

ثم قوله فاختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم اه يدل على كون منشأ الاختلاف هو الاختلاف فى مدركى حكميهما و ان التعارض هناك لا بين النظرين ولو فى رواية واحدة .

ثم قوله قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما الخ حيث اناط الترجيح بالحكم و المرجوحية به من غير تعرض للرواية يدل على انه ترجيح بين الحكمين بالذات و ان استلزم ذلك ترجيح رواية الحكم الراجح بوجه لكنه للحكم بالذات و من المعلوم ان الحكم والافتاء انما جعلت حجة لكشفه عن حكم الامام واقعا و كشفه عن الواقع بالنسبة

الى المتحاكم والمستفتى يتقوم بكون مدركه وهو الحديث صادقا حتى لا يكذب وخبرة الحاكم المستنبط حتى لا يتخبط وعدالة الحاكم حتى لا يكذب ولا يضل المستفتى والمتحاكم واحتياطه وورعه فى جميع ذلك فالعدالة والفقاهة والصدق فى الحديث مقومات للحكم والفتوى وترجيح الحكم انما هو بمزيتة بهذه المقومات فهذه مزايا ترجيح الحكم على الحكم غير مربوطة بترجيح الروايتين المتعارضتين .

ثم قوله قلت فانهما عدلان مرضيان الى قوله قال ينظر الى ما كان من روايتهم الخ شروع فى علاج التعارض بين الروايتين من حيث هما روايتان من غير نظر الى النظر والاجتهاد منهما .

و قوله المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به اه ظاهره ترجيح الحجة على الحجة لتمييز الحجة عن اللاحجة لكن تعليله بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه اه يدل على ان ترجيح المشهور انما هو لكونه لا ريب فيه لانه لا ريب فيه تعبدا بمعنى جعله حجة كيفما كان ولا لكونه لا ريب فيه لذاته عقلا بحيث لا يختلف وصفه اذ لا يلزمه الفقرة اللاحقة من فرض مشهورين وبيان علاجهما بل لانه لا ريب فيه بالقياس الى الشاذ الذى فى قبالة فيه الريب اى ان مقابلته مع المشهور يجعله ذا ريب فيسقط عن الحجية فالكلام بالحقيقة مسوق لا سقاطه عن الحجية لالاعطاء مزية للمشهور ويشهد بذلك قوله وانما الامور ثلاثة الخ وتمسكه بقول رسول الله (ص) فالترجيح من باب تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح

الحجة على الحجة .

ثم قوله قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين الى قوله قال ينظر الى ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به اه كك لا يزيد على تمييز ما لا ريب فيه عما فيه الريب ويشهد به قوله بعده قلت جعلت فداك الى قوله ما خالف العامة ففيه الرشاد اه فان الجمع بين المرجحين المميزين كانه اوهم السائل ان مخالفة العامة غير مؤثرة في ذلك اما موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما فلم يكن ريب في تأثيرهما في اصل الحجية عقلا فان الاحكام المتفرعة على اصل اذا خالفته لم يعتن بها وبحببتها العقلاء قطعاً .

على ان المنع عن الاخذ بخصوص مخالف الكتاب و السنة مما اتفق على روايته الفريقان عن رسول الله (ص) وتكاثر الرواية به عن ائمة اهل البيت (ع) .

واما موافقة القوم فقديشك في حاله فتقوله ما خالف العامة ففيه الرشاد اه بيان لكونه وحده مرجحاً وقد اخذ فيه وصف الرشاد بنحو قصر الافراد او التعمين فيكون المطلوب نفى الرشاد عن الموافق للعامة واثبات الريب فيه كما يشهد به ايضاً قوله في آخر الكلام فان الوقوف عند الشبهات خير اه .

على انه مما لا يساعد عليه بناء العقلاء في اموراتهم فان الاخبار انما تؤخذ من النقلة عندهم اذا لم يحرز دستهم والا فلا وثوق ولا عمل

ويطابقه مرفوعة الارجاني قال الراوى قال لى ابو عبد الله (ع)
اندرى لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لاندرى فقال ان عليا
(ع) لم يكن يدين الله بدين الاخالف عليه الامة الى غيره ارادة لا بطلان
امره وكانوا يستلون امير المؤمنين (ع) عن الشيء لا يعلمونه فاذا
افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم جعلوا له ضدا ليلبسوا على الناس
(الحديث) و نظير ذلك منقول فى حق بعض الائمة غيره (ع) وهذا
ربما صدر عن القوم احتياطا فى الدين بزعمهم لمدهم الشيعة و ائمتهم
مبتدعين ومخالفتهم اجتنابا عن طريقة المبتدع هذا .

واضف الى ذلك وجود التقية فى الصدر الاول على اشد ما يكون .
فقد تبين ان اعتباره عليه السلام هذه الاوصاف الثلاث اعنى الشهرة
والشذوذ وموافقة الكتاب والسنة ومخالفتها ومخالفة العامة وموافقتهم
من جهة تأثيرها فى حججية الخبر بالتقديم لا بجادها مزية فى احد
الخبرين .

و يظهر بذلك ان لاتنافى بين هذا الخبر وبين ساير اخبار العلاج
حيث اشتمل بعضها على الشهرة والشذوذ فقط وبعضها على موافقة الكتاب
ومخالفته فقط وبعضها على مخالفة العامة وموافقتهم فقط وبعضها على ازيد
من واحد منها وبعضها على الاختلاف فى الترتيب اذ الواحد و الجميع
من هذه المزايا الثلاث مشتركة فى تقديم الحجج عقلية من غير تعبد اصلا
فالرواية واردة مورد الامضاء ارشادا الى مابنى عليه العقلاء فى المقام

من اسقاط الرجوع عن المحجية رأسا والتوقف .

و قوله (ع) اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك ام يوافق ذلك
اذمن المعلوم ان نفس لقاء الامام من حيث انه لقاء غير رافع للشبهة و
انما الرافع بيانه (ع) لانفسه المقدسة ولا يبيانه الشفاهي بل مطلق البيان
الوارد عنهم (ع) ولو بالنقل .

على ان عدة من اخبار الباب بحسب المساق يشعر به بل يدل عليه
كما رواه الكشي عن المفضل قال سمعت ابا عبد الله (ع) يوما ودخل عليه
الفيض بن المختار فذكر له آية من كتاب الله فاولها ابو عبد الله فقال له
الفيض جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم قال و اي
الاختلاف يا فيض فقال له الفيض اني لا اجلس في حلقهم بالكوفة فاكد
ان اشك في اختلافهم في حديثهم حتى ارجع الى المفضل بن عمر فيوقفني
من ذلك على ما تستريح اليه نفسي وتطمئن اليه قلبي فقال ابو عبد الله
اجل هو كما ذكرت (الحديث) وفي عدة منها الارجاع في رفع الشبهة
الى مثل زرارة ومحمد بن مسلم و ابي بصير و زكريا بن آدم ونظرائهم .
وفي بعضها تفسيره معنى رد الحديث الى الله ورسوله بارجاعه الى
الكتاب و السنة ففي النهج في عهد علي (ع) للاشتراء والرد الى الله الاخذ
بمعكم كتابه والرد الى الرسول (ص) الاخذ بسنته الجامعة غير المفرقة ،
وفي تفسير العياشي عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح (ع) قال اذا
جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و على احاديثنا فان

اشبهها فهو حق وان لم يشبهها فهو باطل .

وفى الكافي عن ابي حيون مولى الرضا (ع) ان فى اخبارنا محكما
كمحكم القرآن ومتشابهها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها
ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا (الحديث) وبالجمللة الارحاء و
التوقف والرد الى الله ورسوله والى الامام غير التسليم بل هو عرض الشبهة
على مائرتفع به الشبهة ولا يتفاوت فيه البيان الشفاهى والبيان النقلى
فلا وجه لدعوى ان المقبولة مختصة بزمان الحضور لا الاعم .

و بذلك يظهر ان لا تعارض بين هذا الخبر وما يوافق من اخبار
التوقف و بين الاخبار الدالة على التخيير الابتدائى فان التخيير راجع
الى مرتبة العمل بخلاف التوقف فانه ناظر الى مرحلة العلم والتصديق
و لذا ربما لم يناف التوقف الاجتماع مع ساير المراتب كما فى رواية
الاحتجاج عن سماعة قال قلت لابي عبدالله (ع) يرد علينا حديثان واحد
يامرنا بالاخذ به والاخرينها قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى
صاحبك فتسئل عنه قلت لا بدان نعمل بواحد منهما قال خذ بما خالف
العامة (الحديث) فالأخبار لا تنافى ما بنى عليه العقلاء من التوقف علما و
التخيير عملا .

واما اخبار الاحتياط فلسانها لا يقضى بازيد من حسن الاحتياط
المطلق فى جميع الموارد من غير اشعار بكونه من اسباب العلاج .
واما مرفوعة زرارة فان كان المراد فيها بترجيح المشهور على

المشهور بالأعدلية و الاوثقية التميز في مورد يجعل احد المشهورين
الاخر ذاريب فيسقط عن الحجية كانت موافقة للمقبولة و الا فهي رواية
شاذة تبطل نفسها نفسها فتبين من جميع ما مر ان لا تعارض بين اخبار
الباب اصلا وانها متفقة في معنى واحد من غير تعارض وهو الارشاد الى
ما بنى عليه العقلاء في تعارض الخبرين بينهم من التوقف في مقام الحكم
والتخير في مقام العمل .

قوله كما هو مورد هما اه :

كون مورد المرفوعة هو التخاصم والتنازع فيه خفاء .

قوله لاختصاصها بزمان :

التمكن من لقائه اه فيه ما مر نعم هي مختصة بصورة احتمال الوصول
الى بيانه (ع) اعم من الشفاء والنقل ولذا ما ارجع الى التخير بعد فقد
الترجيح لالما ذكره المصنف ده .

قوله لكفاية ارادة المختار اه :

ليس المراد به ان الارادة مرجحة بذاتها كما قيل بل ان الارادة
لا تخلو من مرجح علمي في ظرفها وليس من اللازم مطابقتها لمرجح الخبر
وهو ظاهر فمن الممكن ان تتعلق الارادة بفعل المرجوح مستندة الى
مرجح آخر غير ما في الخبر ودعوى ان لا مرجح للفعل الا ذلك مجازفة
قوله ولا يخفى ما في الاستدلال بها الخ :

قد عرفت فيما مر ضعف هذه المناقشات فارجع نعم اشتمال الروايات

على مثل الاعدية والاورعية مما يوهن اصل الاستدلال .

قوله مع ما في عدم بيان الامام الكلية :

هذا وارد على اصل القول بالمرجحات فهو مشترك الورد بين من يرى التعدى عن المرجحات المنصوصة ومن يرى الاقتصار عليها .

قوله وما في امره (ع) بالارجاء :

اذ لو كان ترجيح بغير المرجحات المنصوصة كان عليه (ع) بيانه قبل ذكر الارجاء فهو مدفوع بالاطلاق . وفيه ان المرجحات الراجعة الى كاشفة الرواية جميعها راجعة الى الصدق والوثوق وقد ذكرهما واما نحو الشهرة الفتوائية والاولية الظنية فالاول غير محقق المصادق في زمان الحضور والثاني غير مؤثر لعدم حجية الظن .

قوله بل الى كل مزية اه : يوم ردى

هذا انما يتم لو كان للتعدى وجه غير كون ملاك الترجيح قوة دليبية الدليل وكاشفته .

قوله بملاحظة التحير في الحال اه :

لو كان التنافي الابتدائي موجبا لشمول الرواية للظاهر والاطهر كان موجبا لشمولها لمورد الورد والحكومة ايضا والجواب الجواب .

قوله او للتحير في الحكم واقعا اه :

يدفعه عدم التعرض في الجواب لهذه الجهة اصلا وبذلك يدفع الاعتراض التالي ايضا .

قوله بخلاف العكس الى قوله بوجه دائره :

الدور معنى غير حقيقى على ما عرفت نظيره فى تقديم الامارة على الاصل فى آخر الاستصحاب والكلام ههنا نظير الكلام هناك .

قوله يشكل الامر فى تخصيص الكتاب الخ :

قد عرفت فى مبحث القطع ان العلم شأنه التنجيز وان كل ما يتعلق بالتكليف ويتم به امره فهو راجع الى مرتبة الفعلية يجب تحققه قبله والام يتحقق فعلية التكليف وعليهذا فلو فرض مقارنة اظهار تكليف ما بمفسدة ملزمة او اخفائه بمصلحة ملزمة كان لازمه عدم بلوغ التكليف قبل انقضاء المانع الى مرتبة الفعلية هذا .

والذى ينبغى ان يقال فى المقام ان الادلة متراكمة على اكمال الدين قبل رحلة النبى (ص) ولازمه اشتغال الكتاب و السنة على كل حكم شرعى وما يحتاج اليه ذلك من البيان ثم اختفاء بعض ذلك بعد رحلة النبى (ص) انما هو لامور خارجة غير راجعة الى ناحية الشارع ومن الثابت المقرر فى محله ايضا ان الامام وظيفته بيان الاحكام دون التشريع وعليهذا فلا يكون تأخر التخصيص الواقع فى كلام الامام عن عمومات الكتاب و السنة من قبيل تأخر البيان عن وقت الحاجة بل من قبيل البيان لما خفى من الدين لاسباب خارجية و علل انفاقية فلا اشكال من رأس . فان قلت ان الاصحاب يعاملون مع كلمات الائمة معاملة الكلام المشرع دون الكلام العاكس عن التشريع كما نراهم يستفيدون

خصوصيات الجعل من خصوصيات الفاظ الرواية .

قلت لا يدل ذلك على ازيد من دعوى الاتعاد والمطابقة بين المحاكي والمحكمى والتفسير والمفسر .

فان قلت ان عدة من الروايات يدل على ذلك كما استدل فى بعضها على ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول واولى الامر منكم (الاية) وغير ذلك .

قلت لا يدل ذلك على ازيد من افتراض طاعة الامام فيما يقول كالرسول واما ان وجهه نبوت مقام التشريع فى حقهم اذ حق الحفظ و البيان فلا دلالة فيها على ذلك لو لم يدل التمسك بالاية على الثانى على انها اخبار آحاد معارضة باخرى ولا يركن اليها فى اصول المعارف الدينية وهو ظاهر .

ويتبين بذلك كله ان لا معنى لنسخ الكتاب بالروايات الواردة عن الائمة (ع) .

واما نسخ الكتاب بالسنة النبوية فهو وان كان جائزا بالنظر الى مثل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا . (الاية) حيث يقضى بكسونه حكمه (ص) حكمه تعالى فجواز نسخ الكتاب بالكتاب يقضى بجواز نسخ الكتاب بالسنة لكن الخبر المتفق على نقله بين الفريقين عن النبى (ص) فى نفي صدور ما يخالف الكتاب عنه صلى الله عليه وآله يدل على نفي نسخ الكتاب بالسنة بلا ريب وهو

الظاهر من مثل قوله تعالى وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد (الاية) اذا اطلاقه يشمل اتيان الباطل من غير القرآن اليه سواء كان من غير الله سبحانه او من جانبه تعالى بغير القرآن كالحديث القدسي والسنة النبوية او كتاب آخر ينزل بعد القرآن فينسخه واما النسخ لبعضه ببعضه الاخر فلا يكون من قبيل اتيان الباطل بل تحديد البعض لبعض ومثله قوله تعالى اِنَّا نَزَّلْنَاهُ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (الاية) فتبين ان القرآن لا ينسخ بغيره مطلقا .

قوله ولا جله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى اه :

وهذا بالحقيقة يرجع الى الاصطلاح بتسمية تقييد كل اطلاق استمرارى بالنسخ وان لم يشتمل على حكم فعلى ثابت حدوثا فيرجع النزاع لفظيا ومن الممكن حان يصدق النسخ على كل تخصيص منفصل فتدبر فيه .

قوله لا معنى للمتعبد بسندما يتعين حملة على التقية اه :

قد عرفت ان وجه جعل الطرق والامارات المحاقها بالقطع وجعل الجميع بجعل واحد وعليها فحال الخبر المظنون الصدور المتعين حملة على التقية حال مقطوع الصدور من غير فرق .

قوله ففضية القاعدة فيها و ان كانت ملاحظة الخ .

الاولى بناء المسئلة على مسئلة الظاهر والاظهر بان يقال لا اشكال

انه اذا ورد عام وخاص مثلاً كان بناء العرف على اخذ الخاص قرينة على التصرف في العام الا اذا كان العام بمدلوله آيassen التخصيص بان لا يكون الخاص اظهر من العام فلو فرض دليلان متباينان ثم تأيد احدهما بعام كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا ولا تكرم زيدا فهل النسبة بين الخاص المنافى والعام نسبة الظاهرين او نسبة الظاهر والظاهر فعلى الاول يقدم الخاص الموافق لتأييده بالعام ويطرح المخالف وعلى الثانى يبقى التعارض والظاهر من بناء العرف عند المقام من قبيل الظاهرين .

وعليهذا فاخبار طرح مخالف الكتاب يشمل الدليل المخالف فيما نحن فيه اذ ملك عدم شمولها لمورد العام والخاص والمطلق والمقيد هو كونهما من مصاديق الظاهر والظاهر عند العرف وقد عرفت ان ما نحن فيه ليس من مصاديقه فلان مانع من شمول الاخبار المذكورة له . ومن هنا يظهر ان الاستدراك بقوله اللهم الا ان يقال الى آخر ما قال لا ينفع شيئاً والحمد لله .

مباحث الاجتهاد و التقليد

قوله لوضوح انهم ليسوا في مقام بيان حده اه :

مجرد اتفاق الباحثين في مصاديق المحدود لو فرض لا يوجب الاتفاق في حقيقة المحدود حتى يلزمه كون الحدود المختلفة المذكورة من قبيل التعريف اللفظي فان الاتفاق في مصاديق نوع الانسان مثلاً لا يوجب الاتفاق في حقيقته حتى تكون حدوده المختلفة المذكورة تعريفات لفظية وهو ظاهر ويكشف عن اختلافهم على خلاف ما يقوله به بحثهم في التعريف طرداً وعكساً .

وكيف كان فهذا منه ره جرى على ما جرى عليه في موارد التعريفات الموردة في هذا الفن انها تعريفات لفظية و شروح للاسماء على ما يعتوره اهل اللغة في بيان معاني الالفاظ وقد نبهنا مراراً ان شرح الاسم غير التعريف اللفظي والدليل عليه ان الحدود الحقيقية المشتملة على جميع الاجزاء الذاتية لو فرضنا ارتفاع الوجود عن محدوداتها عادت مفاهيم فقط مثل مفاهيم التعريفات اللفظية كالشجر والحيوان الناطق

مثلا بالنسبة الى الانسان ومن الضروري ان بينهما فرقان حيث ان اذا
جددنا فرض وجود المعدود عادت الحدود حدودا حقيقية للمعدودات
دون التعريفات اللفظية .

قوله ضرورة عدم الاحاطة بها بكنهها اه :
قد حقق فساد في محله .

قوله او بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها اه :

هذا من اعجب الاشتباه اذ ليس للاشياء الا الذاتيات و الاعراض
الخاصة والعامة و اذا فرض عدم العلم بشيء بذاتيته و خواصها والفرض
تحقق علم ما كان العلم بالاشياء باعراضها العامة الغير المقتضية لتمييزها
عما عداها فلم يتميز شيء عن شيء في التصورات و لاموضوع عن محمول
وبالعكس في التصديقات فلم يحصل علم بشيء وقد فرض خلافه هـ و
الشيء ايضا لا يكون اعم من شيء ولا اخص بالتمييز والفرض خلافه هـ .
قوله فالاولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه اه :

الاولى ان يراد بالحجة الحجة على المستنبط بالفعل دون مطلق
الحجة فان الحجة الواحدة ربما حصلت لفقيه فعلم بها حكمه الفعلي و
حصلت لآخر وخاصة بمرور الزمان و تراكم الانظار فلم يعلم بواسطته
الحكم الفعلي في حقه و حصلت لثالث غير بالغ مرتبة الاجتهاد في
الزمانين جميعا فلم يحصل له علم بحكمه الفعلي ايضا وهو ظاهر .
واعلم ان الاجتهاد حيث لم يرد بلفظه في لسان الادلة وهو بعينه

موضوع في الشرع لأحكام كوجوب العمل بما أدى إليه و نفوذ الحكم
 ووجوب رجوع المقلد إليه و غير ذلك فالأولى تجريد مفهومه بحيث
 ينطبق على موضوع تلك الأحكام .

فنقول إن من المعلوم أن مراد الشارع وغاية الجعل الشرعى هو
 متن أفعالنا التى ينطبق عليها المجموعات الشرعية بحيث لو فرض صحة
 تحقق الأفعال عقيب جعل الشارع من غير واسطة أصلاً كالتبليغ والوصول
 والعلم والقواعد العقلية المتوسطة ثم المراد من غير تدخل واجب زائد
 وإذا كان الواجب هو متن الفعل فالذى يتوقف عليه الفعل من حيث أنه
 ارادى هو العلم لكن لا كل علم بل العلم الجزئى الذى ينطبق عليه الفعل
 الجزئى دون الكلى الذى له أفراد كثيرة .

وكيف ما كان فلو حصل هذا العلم أو الاعتقاد الجزئى فى جميع
 المجموعات أو فى بعضها بنفسه مع فرض فقدان جميع ما يتوقف عليه كان
 المطلوب حاصلًا فالمعتبر هو حصول هذا العلم الجزئى المنطبق عليه
 العمل الذى يوجب تنجز التكليف سواء حصل معه سائر العلوم المتعلقة
 بسائر الأعمال أو لم يحصل إذا الذى يفرض حصوله لمن له ملكة التحصيل
 مثل ما يحصل لغير ذى الملكة من التنجيز ولا حاجة فى العمل إلى ازدياد
 من علم منجز والمراد بالعلم ما يعد عند العقلاء علماً منجزاً .

إذا عرفت هذا فإن كان المراد بالاجتهاد ترتيب المكلف المقدمات
 العقلية التى ينتج العلم بالتكليف المتوجه إليه كان واجباً عقلياً لمن

يقتدر عليه في بعض التكاليف او جميعها هو من مصاديق وجوب تحصيل العلم بالتكليف المولوى و ان كان المراد غير ذلك بل شيئا يسمى باستفراغ الوسع او بملكة الاستنباط فلا اثر منه في الادلة و لا موجب للالتزام به .

فان قلت ان الاجتهاد ربما ادى الى ما ليس بعلم و لا علمى كمؤدى الاصل العلمى من وظيفة المتبحر .

قلت التكليف العلمى ولو بحسب الوظيفة معلوم لامحالة .

قوله والتجزى هو ما يقتدر به الخ :

ظاهر تقابله مع المطلق و تناظره كون التجزى ايضا ملكة كالمطلق كما يظهر ذلك ايضا من كلامه الاتى فى التجزى و ح يتوجه عليه المنع و سنده ما مر من الكلام فى معنى الاجتهاد .

قوله وهذا بالضرورة اه :

هذه مقدمات صحيحة لكنها انما تنتج حصول الاقتدار لا ملكة الاقتدار وهو ظاهر و نظيره مسبوقية حصول الملكة بحصول التجزى فان كل ملكة اى صفة راسخة متعذرة الزوال او متمسرتها انما تحصل بعد تكرر الاحوال اى الصفات القابلة الزوال و الافعال الزائلة و لا يلزم من ذلك كون الاحوال راسخة كالمملكة وهو ظاهر .

و نظيره ايضا قوله اخيرا وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزئية لا يمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الابواب الى آخر اقاله .

قوله للزوم الطفرة اه :

الطفرة قطع المتحرك المسافة من غير قطع اجزائها او بعضها و
لازمه كون ما وقع فيه الطفرة تدريجى الحصول غير مستقرة فلامعنى
للطفرة فى الامور الثابتة الراسخة الغير المتغيرة والملكات من هذا
القبيل فلامعنى لاثبات سبق الملكة بالحال بلزوم الطفرة .

قوله الا ان قضية المدارك حجيتها اه :

واما على ما استفدنا عليه حقيقة الاجتهاد فالامر اوضح .

قوله فلو كان غرضهم بالعصويب اه :

اقول قد عرفت فيما مر ان الاحكام غير موجودة فى الواقع حقيقة
بل امور اعتبارية قائمة الذات بالمعتبر وما كان هذا شأنه فهو غير محققة
فما يتصور من احكام واقعية غير متغيرة عما وقعت عليه اعتباران قال
للاعتبار الاول و قد عرفت ايضا ان كون التكليف و الاحكام بحيث
لا يترتب عليها آثارها من انبعاث المكلف و كذا ترتب ما يترتب عليه يوجب
ان يكون الملاك الذى يقتضى تحقق التكليف وجعله مقتضيا لجعل العلم و
العلمى طريقا الى التكليف فملاك المحكم القائم بالجاعل هو الملاك
لجعل العلم والعلمى طريقا كاشفا عن التكليف و قد عرفت ان معنى جعل
الطريق جعل العينية بين الطريق والواقع ولازمه كون مؤدى الطريق
والقضية الواقعة فى هذا الظرف عين التكليف المظروف للواقع ولازم
ذلك اتساع وجود التكليف الواقعى بحيث ينطبق على المحكم العلمى

الذى فى مورد الطريق مطلقا سواء وافق الواقع او خالفه فان معنى طريقية الطريق ان لاشان لها الا اداة الواقع فمما يريه الطريق من حيث هو طريق هو التكليف الواقعى الواحد الذى جعله الشارع مع بقائه من حيث نفسه على واقعيته .

فان قلت لازم ذلك ان يترتب آثار الحكم الحقيقى والتكليف الواقعى ايا ما كان على الحكم الظاهرى عند المخالفة فعند كون الحكم الواقعى حرمة والظاهرى وجوبا مثلا يترتب عليه العقاب والثواب معا وهو التزام بما لا يلتزم به احد الى غير ذلك من المفاسد فى التجزى ونحوه .

قلت كلا فان هذه العينية لا تؤثر اثرًا الا كون التكليف الذى فى مورد الطريق تكليفًا فعليًا اذا الزام فعلى حفظًا للملاك الاولى بنحو الاكثرية دون الدوام فان هذه العينية اعتبارية غير حقيقية و الاعتبار كما عرفت مرارا اعطاء حد شىء لشيء لغاية ترتيب آثار الشىء الاول للثانى وانما اعتبر فيما نحن فيه كون التكليف الفعلى عينا للتكليف الواقعى ليحفظ بنحو الاكثرية الملاك الذى يحفظه التكليف الواقعى بنحو الدوام ولم يجعل العينية بفرض ان يترتب عليه عقاب الواقع او ثوابه او نحو ذلك .

فان قلت فيلزم على ذلك وقوع الحكم الظاهرى فى عرض الحكم الواقعى لا فى طوله فيكون حكما واقعيًا مثله وهو خلاف الفرض .

قلت جعل مؤدى الطريق عين الواقع اعتبارا انما يوجب كون

المؤدى عين الواقع فى ظرف اعتباره لامطلقا وبعبارة اخرى يوجب تحقق الحكم الواقعى مع الحكم الظاهرى فى مرتبة الحكم الظاهرى دون العكس فمرتبة كل منهما محفوظة .

فان قلت هذا الذى ذكر انما يتم فيما بين الحجج الطريفية والواقع واما فيما بين الحجج الظاهرية كالبرائة و الاستصحاب والتخيير وبين الواقع فلا وجه صحة لها .

قلت قد عرفت فى ادائل الظن ان حال الاصول العملية بالنسبة الى الحجج العلمية قريب من حال الحجج العلمية بالنسبة الى الواقع غير ان النسبة بين الواقع و الحجج العلمية هى الورد و بين الحجج العلمية والاصول هى الحكومة بالبيان الذى اوردناه فى محله .

اذا عرفت هذا علمت ان من الممكن ان يدعى ان ما ادت اليه الطرق و الامارات على كثرتها هو حكم الله الواقعى على وحدته اذ من المعلوم ان الآخذ بالحكم الظاهرى الفعلى اخذ بحكم الله ومطيع له و لولا ذلك لم يجعل الطريق ويكون ح الاخبار الناطقة بكون حكم الله الواقعى واحدا مشتركا بين العالم و الجاهل ناظرة الى المرتبة و هو الحكم الواقعى فى نفسه من غير نظر الى التوسعة المذكورة .

قوله ويكون غير منجز بل غير فعلى اه :

هذا مناقض ظاهراً لما ذكره فى مباحث القطع والظن من كون الحكم الواقعى فعليا مطلقا سواء اصاب الطريق او اخطأ .

قوله او الاحتياط فيها اه :

وجه عدم ذكر التقليد معه غير ظاهر لكونه جاهلا ح و شانه الرجوع الى العالم نعم بنائا على انحصار مدرك التقليد فى الادلة الشرعية يمكن توهم ابتناؤه على مسألة المشتق .

قوله وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الاول اه :

قد عرفت ان لافرق بين الاحكام التى فى موارد الطرق بين ان يكون الطريق هو العلم او الطريق العلمى و ان هناك حكما ظاهريا طريقيا على جميع التقادير .

قوله وهو اخذ قول الغير للعمل به اه :

لا ينبغى ان يرتاب فى ان وجوب تقليد غير المجتهد فى الاحكام سواء كان وجوبا شرعيا او عقليا كنفس التقليد من الاعتبار العقلية المحصلة عندهم وانما الكلام فى معنى التقليد الذى هو الاتباع دون التقليد بمعنى حكاية الفعل من غير جد اذ الارادة المتعلقة بالحكاية ح بحيث تكون هى الغاية يمتنع تعلقها بالفعل لغاية نفس الفعل و اما التقليد للغير بمعنى اتباعه فالاتباع لا يجامع الاستقلال ومن المعلوم ان المتبع مستقل فى فعل ما اتبع فيه او اعتقاده والالم يكن فعله او اعتقاده وهف بل لو كان فعدم استقلاله انما هو فى العلم الذى ينتج الفعل او الاعتقاد كمن يشرب دوائا خاصا لعلمه بوجود مرض خاص ينفعه ذلك ثم يشربه من به ذاك المرض مع جهله بسببه اتباعا

للعالم و عليها فمجرد تحصيل العلم بماعند العالم من العلم ليس من الاتباع فشيء لوجدانه الاستقلال وكذا نفس العلم فان المتعلم الآخذ به غير تابع البتة فالاتباع عنوان للعمل الجوارحي او الجوانحي من حيث عدم استقلال الفاعل التابع في العلم الذي هو منشأه ولا يتحقق الاتباع بمجرد عدم سؤال دليل على العمل او اخذه وتعلمه ولا بعمل ينطبق على عمل من حيث انه مطابقة فقط بل هو تطبيق العمل بعمل الغير من حيث جعله ناشئا عن العلم الذي عند الغير.

ومن هنا يظهر ان اطلاق تعريفه به حيث يشمل اخذ قول الغير ورأيه من غير عمل في غير محله فالتقليد اخذ قول الغير والعمل به .

قوله يكون بديها جبليا فطريا :

الاولى بالنظر الى الأصول المتقدمة ان يقال: ان رجوع الجاهل الى العالم في الجملة من البناءات العقلية التي يعرفها الكل من غير جهل والالزم الرجوع فيه الى العالم فيكون البناء لغوا لتأديته الى دور او تسلسل في التقليد وذلك ان القضايا الاعتبارية خارجة عن البديهيات موضوعا وامتناع الدور والتسلسل انما هو في الحقايق لا غير.

قوله وهو الاقوى للاصل وعدم دليل على خلافه اه :

المراد بالاصل هو الاصل المذكور و هو اصالة عدم الحجية عند الشك فشيء حجية شيء فالاصل عند الشك في حجية قول المفضول عند معارضته قول الفاضل عدم حجيته هذا واما كون خلافه مما لا دليل

عليه فممنوع لبناء العقلاء على ذلك فانهم لا يختلفون في اقسام الافعال و
اصناف الاحتياجات الى اصحاب الصناعات في الرجوع الى الخبرة مع
وجود من هو اشد خبرة وهو معلوم عندهم .

فان قلت لكنهم في موارد الاهمية يقتصرون على الرجوع الى
الاعلم دون غيره ومن المعلوم ان الاحكام ذات اهمية .

قلت نعم لكن فيه اولا ان هذا البناء منهم ليس مقصودا على
الجاهل بل العالم منهم يرجع ايضا الى من هو اعلم منه كالطبيب في
المريض المهم مرضا و لا يمكن القول فيما نحن فيه بمثله اذ لا يجوز
رجوع المجتهد الى من هو اعلم منه اجماعا .

و ثانيا ان مانحن فيه ليس من صغيريات تلك الكبرى فان
الاهمية في الاحكام انما هي من حيث ترتب الثواب والعقاب واما الاحكام
الظاهرية الفعلية المأخوذة عن المجتهد فالاعلم وغيره فيها سواء .

قوله و لم يعلم انه القرب من الواقع اه :

فمن المحتمل انه رفع تحير الجاهل لارفع اصله اذا لا تباع لا يرفع
الجاهل و الاقرب الى الواقع ما لم يعنون بعنوان نفس الواقع لم ينفع
في سوق الجاهل الى نفسه اذ لا بناء عندهم على ذلك .

قوله و الاصل عدم جوازه اه :

الظاهر ارجاعه الى اصالة الاشتغال و ان العمل على طبق فتوى
الميت لا يبرء الذمة عن اشتغالها اليقيني واما ارجاعه الى الشك في

حجية قول الميت والاصل عدمها فلا يلايمه نفى القول عن الميت .

قوله لعدم بقاء الرأي معه اه :

عليه منع ظاهر فان الاراء والاقوال عندهم ثبوتاً في انفسها لا يختلف باختلاف الاحوال بالموت و الحيوة نعم ربما امكن ان يقال ان رجوع الجاهل الى العالم لا يصدق مع الموت .

قوله بانه قضية استصحاب اه :

الظاهر ان يقال ان التقليد ادلاحيث كان مصداقاً لرجوع الجاهل الى العالم ومعنونا بعنوان رفع الحيرة فلاحيرة معه في العمل لو عمل به وهذا مما يساعده بناء العقلاء فانهم في مثل هذا المورد من موارد اعمالهم يعدون انفسهم مخيرين في الرجوع الى الاحياء من اهل الخبرة والبقاء على ما كانوا يعملون به من قول الاموات .

قوله وفيه منع الـمـيرة اه :

و على المنع منع ظاهر فان من المعلوم ان الاجتهاد لا ينتظم النظام بدونه فان موارد الاعمال على اختلاف الاشخاص والازمنة و الامكنة و الاحوال الى ما لا نهاية له لا يمكن تلقيها جميعاً من مشرع الحكم الا بنحو الاجتهاد ومن المعلوم ايضاً عدم امكانه لكل احد حتى القروي والبدوي والنساء والصبيان والضعفاء ولم يؤثر ولم ينقل ان اهل احد من الرواة من صبيته وعياله وخدمه رجعوا الى احد من الاحياء بعد موته فيما اخذوا منه ولو كان لبان قطعاً .

وهذا آخر الكلام في الحاشية والله المستعان وله الحمد ثم ليلة
الاثنين ثالث شهر رجب من سنة ١٣٦٨
كتبه الفقير الى الله عز اسمه محمد حسين الطباطبائي تزييل
قم المشرفة .



مركز تحقیقات کتب و تراث علوم اسلامی

مسا د علمی و فکری

استاد علامہ سید محمد حسین صاحب

!

ہمکاری

نمایگا و نشر کتاب