

هداية الاصول

في

شرح كفاية الاصول



من افادات العالم الرباني المدقق النحرير
مركز تفتيش كويت

المدرس الشهير

آية الله الشيخ صدرا

قدس سره العالی

تأليف

حيدر علي المدرسي

الجزء الثاني



الكتاب: هداية الاصول في شرح كفاية الاصول

المؤلف: حيدر علي المدرسي البهسودي

الناشر: المؤلف

الكمية: ٥٠٠ نسخة

الطبعة: الاولى

المطبعة: العلمية قم

السعر: ٦٠٠ تومان

مركز النشر قم خيابان ارم پاساژ قدس مكتبة الرضا پلاك ٦٣ تلفن ٧٤٣٣٨٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء
والمرسلين ومحمد وآله الطيبين والطاهرين ولعنة الله على اعدائهم
اجمعين الى يوم الدين.

وبعد فيقول العبد المذنب المفتقر الى رحمة ربه الغني حيدر علي
المدرسي اذا فرغ من تأليف الجزء الاول بعون الله تعالى وفضله
ولطفه وقع هذا الكتاب مطلوباً عند الفضلاء فامروا علي بتأليف
الجزء الثاني ان شاء الله اكتب امتثالاً لامرهم الجزء الثاني من كتاب
هداية الاصول من افادات الاستاد المحقق العلامة الشيخ صدرا
(قدس سره العالی) نسئل الله جل شأنه ان يتجاوز عنا وعن آبائنا
وامهاتنا و أتوجه اليه لا اله الا هو بمحمد صلى الله عليه وآله ان
يوفقني لاتمام هذا الكتاب وان ينفعني به يوم الدين وان يجعله
تذكرة للعالمين وتبصيرة للمتعلمين هو حسبنا ونعم الوكيل.

فاقول ومنه التوفيق قد بين في آخر الجزء الاول الامر الثالث
في تقسيمات الواجب منها تقسيمه الى المطلق والمشروط ومنها
تقسيمه الى المطلق والمنجز فيشرع هنا الجزء الثاني انشاء الله من
قوله ومنها تقسيمه الى النفسى والغيرى وحيث كان طلب الشيء
وايجابه لا يكاد يكون بلا داع الخ.

واعلم ان الواجبات على القسمين اي الواجبات النفسية والغيرية فلايد لكل منهما من تعريف الجامع فيحتاج الواجب النفسى الى التعريق الذى يجمع جميع افراده وكذا الواجب الغيرى قد ذكرى في التقريرات الواجب النفسى ما امر به لنفسه والواجب الغيرى ما امر به لغيره و اورد عليه بعدم العكس في الاول وبعدم الطرد في الثانى توضيح الاشكال ان تعريف الواجب النفسى لم يكن منعكساً وجامعاً لعدم شمول هذا التعريف جل الواجبات النفسية اي يخرج من هذا التعريف الواجبات النفسية الا معرفة الله فقط وتخرج الواجبات النفسية القطعية و تفصيل عدم انعكاس هذا التعريف انه عرف الواجب النفسى ما امر به لاجل نفسه لا يكون هذا التعريف جامعاً لخروج الواجبات النفسية عن هذا التعريف على المذهب العدلية قد ظهر ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد على المذهب العدلية وان الاحكام لا توجد بدون المصالح والمفاسد وقد صرح بعض المصالح في الشرعيات مثلاً الصوم جنة من النار والصلاة معراج المؤمن لكن لا تنحصر المصالح فيما ذكر بل تكون للصلاة والصوم المصالح الاخرى ولم نعلمها فعلم ان ايجاب الصلاة والصوم عن الشارع لم يكن من دون المصلحة لكن يبحث في كون هذه المصلحة عامة تامة او تكون معدة فظهر مما ذكر ان كل الواجبات النفسية يكون ايجابها لغيرها الا وجوب معرفة الله فيشمل تعريف الواجب النفسى المعرفة فقط قد بين عدم شمول هذا التعريف الواجبات النفسية القطعية ولم يكن منعكساً

وأما عدم اطراد تعريف الواجب الغيرى لدخول الواجب النفسى

فيه بعبارة اخرى ان تعريف الواجب الغيرى لم يكن مانعاً لانه عرف الواجب الغيرى بما امر لاجل غيره و علم ان جل الواجبات النفسية يكون ايجابها لا جل الغير أي المصلحة كما ذكر في اكثر الكتب ان السمعيات الطاف في اللفظيات اعنى السمعيات تدرك بالالفاظ فتكون لايجاد السمعيات لكن اختلف في كون الالفاظ علة تامة أو معداً للسمعيات.

وكذا فيما نحن فيه قد اختلف ان الاتيان بالواجبات هل يكون علة تامة لايجاد جميع المصالح أو يكون معداً قال شيخنا الاستاد ان فعل الواجب لا يكون علة تامة في تمام الموارد بل يكون فعل الواجب في اكثر الموارد معداً كما ذكر في الرواية ان الاعمال يرفع الى السماء لكن بعض اعمالنا يرجع من السماء اليها لعدم المصالح المطلوبة فيه وكذا ثبت في الرواية ان اعمال المؤمنين في كل ليلة الجمعة تصل بتوسط الملك عند امام العصر (عجل الله فرجه) فيسر (ع) عند رؤية بعض الاعمال لوجود المصالح فيه ويحزن (ع) لرؤية بعضها لعدم وجود المصالح فيه ولا يخفى ان الغرض من نقل الروايات توضيح الاشكال الذي ورد في تعريف الواجب النفسى والغيرى أي لا يكون تعريف الواجب النفسى منعكسا لان اكثر الواجبات النفسية يكون ايجابها لاجل الغير أي المصلحة.

والاشكال في تعريف الواجب الغيرى هو عدم اطراده لدخول واجب النفسى في هذا التعريف.

فلما اشكل على التعريف الذى ذكر في التقريرات عدل المصنف الى التعريف الاخر فقال الواجب الغيرى هو الذى طلب لاجل التوصل

الى الغير واما الواجب النفسى فلا يكون طلبه لاجل توصل الى الغير بل يكون طلب الواجب النفسى لاجل نفسه لكن الداعى قد يكون محبوبية الواجب لاجل نفسه كالمعرفة بالله وقد يكون الداعى الى الواجب محبوبيته بماله من الفائدة الحاصل ان الداعى الى الواجب النفسى المحبوبة الفرق بين التعريف الاول والثانى هو انه جعل تعريف الواجب النفسى والغيرى كلاهما وجودياً.

واما تعريف الثانى فجعل تعريف الواجب الغيرى وجودياً لانه عرفه بأن الواجب الغيرى طلب لاجل التوصل الى الغير لكن جعل تعريف الواجب النفسى عديمياً أي الواجب النفسى لا يكون طلبه لاجل التوصل الى الغير ولا يخفى ان الاشكال المذكور يرد على التعريف الثانى ايضاً لانه جعل تعريف الواجب الغيرى وجودياً فيشمل هذا التعريف الواجب النفسى لانه طلب لاجل المحبوبة فلا يكون تعريف الواجب النفسى منعكساً و كذا يشكل على تعريف الواجب الغيرى لانه لا يكون مطرداً.

قوله: فان قلت نعم وان كان وجودها محبوباً لزوماً الخ.

اراد هذا القائل ان يصحح التعريف المذكور توضيح كلامه سلمنا ان الواجب النفسى يكون لاجل المصلحة لكن لا تكون هذه المصلحة بقدرتنا واختيارنا.

اما الواجب الغيرى فيكون لاجل التوصل الى الواجب الاخر وكان هذا الواجب مقدوراً لنا مثل الوضوء واجب لاجل التوصل الى الصلاة وكانت الصلاة مقدورة لنا الحاصل ان الواجب الغيرى طلب لاجل التوصل الى الغير بشرط ان يكون هذا الغير مقدوراً لنا

فلا يشمل هذا التعريف الواجب النفسى لانه طلب لاجل المصلحة ولا تكون مقدورة لنا.

قوله: قلت بل هي داخلة تحت القدرة لدخول اسبابها تحتها الخ.

هذا جواب لقوله ان قلت حاصل الجواب انا لانسلم ان المصلحة لم تكن مقدورة لنا لان المقذور على القسمين الاول ما يكون مقدوراً لنفسه. والثاني ما يكون مقدوراً بالواسطة ولا يخفى ان القدرة على السبب قدرة على المسبب فتكون الاسباب مقدورة لنا هذا ظاهر مثلاً التطهير والتملك والتزويج مقدورة لنا لان اسبابها مقدورة لنا الحاصل ان التطهير مقدور لان استعمال الماء مقدور و كذا التملك مقدور لان سببه أي العقد مقدور وكذا الزوجية مقدور لان الايجاب والقبول مقدور فيعود الاشكال المذكور على التعريف الواجب النفسى فيصح قولهم ان "السمعيات الطاف في اللفظيات أي تكون الالفاظ علة تامة كما ذكر شرحه آنفاً.

قال شيخنا الاستاد بالفارسية اين بحث مذکور شاهكارى دارد از شاهكارهائى مصنف اين است كه فعل را علت تامه قرار داده است، بناء على مذهب عدلية كما ذكره في الواجب التعبدى والتوصلى ان "الفعل علة تامة للمصلحة و قال ايضاً ان الاحتياط فى الافعال يكون لاجل تحصيل المصلحة وكذا فى ما نحن فيه ان الفعل علة تامة و يكون ايجابه لتحصيل المصلحة وهذا اشكال على الشيخ الاعظم لانه قال ان الفعل لا يكون علة تامة بل يكون معداً.

وقد اجيب عن الاشكال بأن المراد من الواجب الغيرى ما يكون

الغير مقدور أو اما في الواجب النفسي فيكون طلبه لاجل المصلحة ولا تكون المصلحة مقدورة لنا وردّ هذا الجواب بان القدرة على السبب قدرة على المسبب ولا يخفى انّ هذا تكرار لما سبق.

واجاب المصنف عن الاشكال الذي ورد على الواجب النفسي والغيري.

بقوله: فالاولى ان يقال ان الاثر المترتب عليه وان كان لازماً الخ.

حاصل الجواب سلمنا ان الفعل علة تامة لتحصيل المصلحة لكن يكون هذا الفعل معنوياً بعنوان الحسن أيضاً فان أتيت الفعل بهذا العنوان فهو نفسي بعبارة اخرى ان كان إتيان الواجب باعتبار انّه حسن فهو الواجب النفسي واما ان كان إتيان فعل الواجب لاجل توصل الى المصلحة فهو الواجب الغيري واما اذا لم يطلب الفعل لاجل توصل الى الغير وان كان علة تامة لتحصيل الغير فهو واجب نفسي لانه طلب لاجل العنوان الحسن واما الواجب الغيري فهو ما يكون لاجل التوصل الى الغير فدفع بهذا الجواب الاشكال عن الواجب النفسي والغيري.

جاصل الجواب انّ الواجب الغيري ما يتوقف عليه الغير واما الواجب النفسي فهو ما لا يتوقف عليه الغير وقد ثبت للفعل عنوان الحسن وعنوان التوصل الى الغير فاذا كان إتيان الفعل لاجل عنوان الحسن فهو واجب نفسي واما اذا كان إتيان الفعل لاجل التوصل الى الغير فهو واجب غيري فصح تعريف الواجب النفسي ودفع اشكال السابق بانّه لا يكون الواجب النفسي الا المعرفة بالمعرفة واجب نفسي عقلاً أي يكون وجوبه لدفع ضرر المحتمل او لان

شكر المنعم واجب.

واعلم ان "الداعي الى الفعل اما يكون الغرض واما ان يكون الفائدة بعبارة اخرى اما يترتب على الفعل الغرض واما يترتب عليه الفائدة والفرق بينهما ان الغرض ما يكون داعياً الى الفعل بعبارة اخرى ان "الغرض ما يكون علة" لايجاد الفعل واما الفائدة فلا تكون داعية وعلة لايجاد الفعل بل الفائدة تثبت بعد الفعل اشكل الشيخ بان "الفائدة مترتبة على الفعل فالفائدة واجبة فيجب الفعل لاجلها اذا كان الامر كذلك يكون كل الواجب واجباً غيرياً فلا يكون عندنا الواجب النفسي فاجاب المصنف بنحو ان قلت حاصل الجواب ان "الفائدة لا تكون واجبة" فظهر الفرق بين الفائدة والغرض وثبت ان الغرض ما يكون داعياً وعلة الى الفعل وذكر هنا من باب الكلام يجر الكلام ان "فعل الله تعالى لا يكون معللاً بالاغراض وان لم يكن فعله خالياً عن الفائدة والدليل على هذا انه لو كان فعل الله معللاً بالاغراض لكان هذا الغرض علة غائية لهذا الفعل مع ان العلة للفعل هو الله تعالى فان كان فعله تعالى معللاً بالاغراض يكون الغرض علة لايجاد الفعل فيجعل هذا الغرض شريكاً لله تعالى في ايجاد الفعل اي يوجد الفعل بالعلتين احديهما الله تعالى وثانيتها الغرض.

واعلم ان "الفرق بين الفائدة والغرض ذكر هنا لتوضيح دفع الاشكال عن الواجب النفسي حاصل الدفع ان "الواجب النفسي يكون لاجل الفائدة التي تترتب عليه ولا يكون طلب الواجب لاجل التوصل الى الغير لان وجود الفائدة انما يكون بعد وجود الفعل.

قوله ثم انه لا اشكال فيما اذا علم باحد القسمين واما اذا شك في واجب انه نفسى او غيرى الخ.

قد علم في قوله ومنها تقسيمه الى النفسى والغيرى تعريشهما فاذا علم ان هذا الواجب النفسى او الغيرى فلا اشكال هنا واما اذا لم يعلم ان هذا واجب نفسى او غيرى فهذا محل للبحث والنزاع فيبحث هل يكون هنا دليل اجتهادى لاثبات الواجب بانه نفسى او غيرى قال صاحب الكفاية انه يتمسك باطلاق الهيئة للواجب النفسى أي الدليل الاجتهادى موجود لاثبات الواجب النفسى كما مر في الاوامر في المبحث السادس ان اطلاق الصيغة يقتضى كون الواجب نفسياً وعينياً واما الشيخ فيتمسك باطلاق المادة للواجب النفسى.

توضيح هذا البحث انه ان كان هناك اطلاق فى كمال طرفى الواجب كما اذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يؤخذ الوضوء قيماً لها وكذا كان دليل ايجاب الوضوء مطلقاً لم يقيد وجوبه بالصلاة كما فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الخ هذا دليل للمنفى حيث انه قيّد وجوب الوضوء بالقيام الى الصلاة.

فلا اشكال فى صحة التمسك بكل من الاطلاقين وتكون النتيجة هو الوجوب النفسى للوضوء وعدم كونه قيماً للصلاة فان اطلاق دليل الوضوء يقتضى كون وجوبه نفسياً ولا يخفى ان تقييد وجوب الوضوء بالقيام الى الصلاة يضر للتمسك بالاطلاق لاثبات الوجوب النفسى.

فيتمسك الشيخ باطلاق المادة لاثبات الوجوب النفسى والمراد هو الاطلاق الاحوالى ولا يجوز عنده التمسك الى اطلاق الهيئة

لان الحروف وما يلحق بها لا تكون قابلة للتقييد وقد ثبت في محله ان الهيئة من ملحقات الحروف والدليل على عدم تقييدها ان المعنى الحرفي غير مستقل أو انه جزئي ويعلم من كلامه ان الهيئة لا تقبل التقييد وإن كان المعنى الحرفي كلياً.

تترتب هنا مقدمتان المقدمة الاولى ان مطلوبية الشيء يثبت بعد الامر اذا لم يؤمر على الشيء فلم يكن مطلوباً.

المقدمة الثانية ان كون الشيء مطلوباً بعد الامر يحتاج الى ارادة الحقيقية وصفات النفسانية أي بعد الامر يصدق كون الشيء مطلوباً اذا وجدت الارادة الحقيقية والصفات النفسانية ولا يخفى ان المراد من الصفات النفسانية هي الارادة الحقيقية والظاهر ان الشيء الذي كان صفة النفس جزئي لان نفسك جزئي وكذا الشيء الذي هو صفة لنفسك جزئي ايضاً فثبت باعتبار هاتين المقدمتين ان معنى الهيئة جزئي لا يكون قابلاً للتقييد اذا لم يكن الشيء قابلاً للتقييد فلم يكن قابلاً للاطلاق فثبت هنا قول الشيخ ان الهيئة لا تكون قابلاً للاطلاق والتقييد فلا يتمسك باطلاق الهيئة قال صاحب الكفاية في السابق ان المعنى الحرفي كلي ولكن لم يقل ان معنى الهيئة قابل للتقييد إما فيما نحن فيه فصرح ان معنى الهيئة قابل للتقييد كان هذا التصريح لاجل مخالفته للشيخ.

ويذكر هنا تفصيل وتوضيح المقدمتين ويذكر أيضاً توضيح ارادة الحقيقية والطلب الانشائي قد ظهر ان المطلوب لا يحصل الا بعد الطلب والارادة الحقيقية والصفة النفسانية اذا كان الامر كذلك تصير هذه الصفات القائمة جزئية لان نفسك جزئي والصفة

القائمة بها جزئي أيضاً فان كشف الارادة علم ان مفهوم المهيئة جزئي ولا يخفى ان كشف ارادة الحقيقية والصفة القائمة بالنفس انما يكون بالطلب ويمكن ان تكون الارادة الحقيقية قائمة في النفس لكن لا يمكن اظهارها بصيغة افعال فثبت هنا الصفة القائمة في النفس من دون الطلب الانشائي ويوجد في بعض الموارد الطلب الانشائي من دون الارادة الحقيقية كالتهديد والتعجيز فانه لم يكن هنا الطلب الجدي واعلم ان بين الارادة الحقيقية والطلب الانشائي من النسب الاربع العموم من وجه فالمادة الاجتماع فيما اتصف بالارادة والصفات النفسانية وكذا وجد فيه الطلب الانشائي والمادة الافتراق من جانب الارادة الحقيقية مثلاً كانت الارادة الحقيقية والصفات النفسانية لكن لم تظهرها فلا يكون هنا طلب الانشائي والمادة الافتراق من جانب الطلب الانشائي مثلاً تطلب انشاء الشيء للتهديد والتعجيز فلا تكون هنا الارادة الحقيقية والصفات النفسانية لانه لم تكن الارادة الجدية من المتكلم في هذا المورد.

قد ثبت الى هنا قول الشيخ ان "معنى المهيئة لا يكون قابلاً للاطلاق والتقييد ويبيّن بعده مذهب صاحب الكفاية قد ذكر سابقاً انه يتمسك في المقام الى اطلاق المهيئة توضيح كلامه ان "معنى المهيئة مطلوب بالطلب الانشائي ولا يكون الطلب الحقيقي والارادة الحقيقية قابلاً للانشاء ويذكر وجه عدم قابليته بعد سطور فيكون مفهوم الطلب قابلاً للانشاء وان لم يكن بعض المفاهيم قابلاً للانشاء لكن مفهوم الطلب قابل للانشاء لانه كلي فيكشف بالبرهان الانسي الطلب النفسي أي يعلم من اطلاق المفهوم اطلاق الطلب وليتمسك باطلاقه الى الوجوب النفسي وخلطه بعضهم بين المفهوم

والمصداق قال ان " معنى الهيئة لا يكون قابلاً للاطلاق والتقييد فيقال له ان " مصداق الطلب لا يكون قابلاً للاطلاق والتقييد ومفهوم الهيئة قابل للانشاء ولا يكون مصداقها قابلاً للانشاء.

الحاصل ان الارادة الحقيقية والصفات النفسانية لا تكون قابلة للانشاء لانه لها اسباب خاصة اي ايجاد الصفات النفسانية يكون بالاسباب الخاصة والمراد منها المقدمات الخمسة هي عبارة من تصور الشيء وميل اليه والتصديق بفائدته والعزم والجزم فيحصل بعد هذه الاسباب الطلب النفساني ولا يخفى انه عبارة من الارادة الحقيقية فتكون هذه الارادة من الخارجيات ولا خلاف ان الشيء الخارجي لا يكون قابلاً للانشاء.

ان قلت لم تكون الارادة الحقيقية والصفات النفسانية من الخارجيات قلت كل شيء قائم بالخارجيات فهو من الخارجيات توضيحه النفس من الخارجيات قد ذكر في محله ان " النفس والعقل من الخارجيات اذا كان الامر كذلك فكل صفة قائمة بالنفس أيضاً تكون من الخارجيات عبارة شيخنا الاستاد بالفارسية هكذا هر شيء كه قائم بخارجيات باشد آن شيء از خارجيات است پس آن صفات كه قائم بنفس است نيز از خارجيات است شيء خارجي قابل انشاء نيست.

هذا ما وعدناه سابقاً من ان " الصفات القائمة بالنفس لا تكون قابلة للانشاء لانها من الخارجيات فظهر وجه عدم انشاء هذه الصفات ووعدت سابقاً ان " وجه عدم انشاء الصفات القائمة في النفس يجيء فيما بعد وهذا محل لما وعدته سابقاً.

ولا يخفى ان بيان وجه خارجية هذه الصفات بهذا النحو يكون مختصاً بإفادة شيخنا الاستاد.

الحاصل انه يصح التمسك باطلاق الهيئته على كون الواجب نفسياً على مذهب المصنف والظاهر ان مذهب المصنف مخالف للشيخ وصرح مخالفته على الشيخ لانه قائل ان اطلاق الهيئته يقتضى كون الواجب نفسياً لكن الشيخ يتمسك باطلاق المادة.

فاعلم ان المقدمات الحكمة تكون في المورد الذي يفيد العموم أي الاطلاق والتقييد قد علم انه اذا لم يكن الشيء قابلاً للتقييد فلم يكن قابلاً للاطلاق والمراد من مقدمات الحكمة الاولى ان يكون التكلم في مقام البيان والثانية لم يكن قدر المتيقن في مقام التخاطب الثالثة امكان الاطلاق والتقييد الرابعة لم ينصب القرينة على خلافه الخامسة ان يكون في مقام العزم والجزم ولم يكن المانع من بيان المراد اذا تمت هذه المقدمات يتمسك بالاطلاق.

قال شيخنا الاستاد ان ما ذكر من كون القيد للمادة على مذهب الشيخ هذا مأخوذ من تقريرات بحثه فيمكن ان المؤلف لم يدرك مراده بوجه الاحسن توضيحه ان الشيخ قائل بصحة رجوع القيد الى المادة لان مراده من المادة هي المادة منتسبة أي مادة منتسبة الى الهيئته لان الهيئته بنفسها لا تكون قابلة للتقييد لكن تقبل التقييد باعتبار المادة كما ذكر نظير هذا في اول كتاب القوانين عند قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً و حزناً قال صاحب القوانين هنا ان الحرف لا يتصف بالصفة أي لا يكون قابلاً للتقييد لكن باعتبار متعلقه قابل للتقييد من يقتضى توضيحه فليرجع الى القوانين.

واما في مقام البحث فتكون الهيئة قابلة للتقييد باعتبار المادة لاتقبل الهيئة التقييد باعتبار نفسها على مذهب الشيخ.

قوله: ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي والذي يكون بحمل شايع طلبياً الخ.

واعلم ان المراد من الفرد والافراد في عبارة المصنف هي الصفات النفسانية لانها جزئي وعبر عن الجزئي بالفرد والافراد حاصل عبارة المصنف ما ذكرناه من ان يراد من الهيئة المفهوم لا المصداق والفرد الخارجي لانه لا يكون قابلاً للانشاء بعبارة اخرى لا يصح ان يراد من لفظ الطلب الفرد الخارجي والمصداق الخارجي أي لا يراد من الطلب الصفة القائمة بالنفس وان كانت طلبياً بحمل الشايع الذي يعتبر فيه الاتحاد في المصداق بل يراد من الطلب المفهوم قد ذكر في الشرح مفصلاً.

قوله هذا اذا كان هناك اطلاق واما اذا لم يكن فلا بد من الاتيان به قد بين المورد الذي شك فيه ان الواجب نفسى او غيرى قال صاحب الكفاية اطلاق الهيئة يقتضى كونه نفسياً واما اذا لم يكن في هذا المورد الدليل اللفظي او لم تتم المقدمات الحكمة فلا يكون الاطلاق في المقام ويرجع الفقيه الى الاصول العملية كالبراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب فتكون هذه الاصول في جانب الامارة فان المكلف انما يرجع الى الاصول اذا فقدت الامارة أي اذا لم تقم عنده الحجة على الحكم الشرعي الواقعي بعبارة شيخنا الاستاد اگر فقيه دستش از دأيل اجتهادى كوته شود رجوع نمايد بسوى اصل عملى.

الحاصل انه يتصور صورتان فيما نحن فيه أي تجرى القاعدة الاشتغال في مورد وتجرى البراءة في المورد الاخر توضيح ما ذكر بالمثال العرفي مثلاً امر المولى بنصب السلم لم يعلم انه وجوب نفسي أي نصب سلم واجب نفسي أو غيري والمراد من الواجب الغيري انه ينصب للمصعود على السطح فتعلم تارة ان نصب السلم واجب نفسي أو غيري لانزاع فيه ونعلم مرة اخرى اجمالاً انه واجب اي لا نعرف جهة الوجوب من كونه نفسياً أو غيرياً هذا محل النزاع.

الظاهر انه تجرى في الشك البدوي اصالة البراءة مثلاً اذا لم يدخل وقت الصلاة فلا تكون واجبة وأما اذا كان عليه الغسل ولم يدخل وقت الصلاة فيشك فيه أي هل يكون له الوجوب النفسي او لا فتجرى هنا اصالة البراءة لان الشك فيه بدوي فيكون هذا الشك مورداً للاصالة البراءة فلا يكون الوجوب النفسي للغسل في هذا الوقت.

واما اذا كان العلم الاجمالي في وجوب الغسل فتجرى هنا القاعدة الاشتغال مثلاً نعلم ان الغسل واجب اما لنفسه واما بغيره فكان هذا مورداً للقاعدة الاشتغال لان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية لكن في الشك البدوي ما لم يكن مسبوقاً بالعلم الاجمالي مثلاً نعلم ان الغسل لا يكون واجباً غيرياً لكن نشك في انه واجب نفسي ام لا فيسمى هذا الشك بدوياً تجرى في مورد هذا الشك اصالة البراءة.

البحث في استحقاق الثواب على امتثال الامر الغيرى

قوله تذييبان الاول لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الامر النفسى.

فيبحث في تذييب الاول ان هذه المسئلة كلامية فتتولد منها المسئلة الفقهيية والمراد من المسئلة الكلامية ما يبحث فيه من الذات الواجب الوجود وافعاله والمراد من المسئلة الفقهيية ما يبحث فيه من الوجوب والحرمة اي يبحث فيها من الاحكام الخمسة والمراد من المسئلة الاصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الاحكام والظاهر ان البحث من الثواب أو العقاب أي استحقاقهما مسئلة كلامية قال صاحب الكفاية لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الامر النفسى واستحقاق العقاب على عصيانه أي ان المطيع مستحق للثواب والعاصى مستحق للعقاب فتكون هذه المسئلة كلامية عقلية فيسئل عن الواجب الغيرى هل يكون امتثال الامر الغيرى مستحقاً للثواب ومخالفته مستحقاً للعقاب.

ويبين اولاً معنى الثواب والعقاب ولا يخفى انه لم يبين معنى هما مثل ما بين شيخنا الاستاد فيعرفان اولاً ثم يبحث ان الشخص يستحق الثواب على امتثال الامر الغيرى ويستحق العقاب على عصيانه ام لا.

والثواب الشيء الذى هو عوض عن العمل على نحو الاجلال والاكرام والعقاب هو الشيء الذى هو عوض عن العمل على نحو الاهانة والتحقير مثلاً كان عبد لك فان اطاعك تعطيه العوض بنحو الاجلال وان عصاك فتعطيه العوض على نحو الاهانة مثلاً تضربه

بعبارة شيخنا الاستاد مولى آن عبد عاصى را سيلي مى زند اين هم
عوض مى باشد.

والمراد من الاستحقاق اعطاء العوض أو يجب على المولى
اعطاء العوض لكن لا يصح هذا المعنى بالنسبة الى المنعم الحقيقي
أي لا يصح ان يقال انه يجب على الله تعالى اعطاء العوض لان كل
النعم يكون من جانب المنعم الحقيقي كما تقول بحوله وقوته اقوم
واقعد روى عن موسى عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام الهى
كيف اشكرك لانّ نفس الشكر نعمة ايضاً توضيحه ان الله تعالى
اعطانا اللسان والعقل والقدرة على التكلم هذه كلها نعمة فشكره
تعالى نعمة ايضاً.

قال الشهيد الاول فى خطبة كتابه فى اللعمة الحمد فضله اشارة
الى العجز عن القيام بحق النعمة لان الحمد اذا كان من جملة فضله
فيستحق على مقابله حمداً وشكراً فلا ينقضى ما يستحقه من
المحامد لعدم تناهى نعمة فثبت ان الشكر والحمد من فضله وكل
ما اعطاه الله تعالى لنا فهو من فضله ولطفه الحاصل انّ المعنى
الثانى للاستحقاق لا يصح بالنسبة الى المنعم الحقيقي قد ذكر ان
المعنى الثانى أي يجب على المولى اعطاء العوض فلا يصح هذا
المعنى بالنسبة الى المولى الحقيقي اعنى الله ورسوله فلا يكون
اعطاء العوض عن الله تعالى من باب الاستحقاق العقلى بل يكون
الاستحقاق من باب لطف الله تعالى على عباده قال شيخنا الاستاد
يصح المعنى الثانى فى جانب العقاب يجب على المولى الحقيقي ان
يعطى العوض.

اذا ظهر معنى الثواب والعقاب والاستحقاق نرجع الى اصل

البحث وهو ان امتثال الامر الغيرى لا يكون مقتضياً للثواب وكذا مخالفته لا يكون مقتضياً للعقاب.

فيقال ما الدليل على هذا والجواب الدليل الضرورة أي الدليل في عدم استحقاق الثواب والعقاب في الواجب الغيرى هي الضرورة واعلم ان الاشياء بعضها ضرورى وبعضها نظرى فيكتسب النظرى من الضرورى ان كان الاشياء كلها ضرورياً لما جهلنا شيئاً وان كان الاشياء كلها نظرياً لما علمنا شيئاً فلا بد ان يكون بعض الاشياء ضرورياً وبعضها نظرياً ليكتسب النظرى من الضرورى فالدليل على عدم اقتضاء الامر الغيرى الثواب والعقاب هي الضرورة مثلاً من امثل الواجب النفسى مع مقدماته فله ثواب واحد ومن ترك الواجب النفسى مع مقدماته فله عقاب واحد وكذا من ترك الواجب النفسى مع المقدمتين فله عقاب واحد ايضاً فيكشف من هذه الضرورة وحدة العقاب وعدم العقاب لعصيان الواجب الغيرى بعبارة اخرى يكشف بالدليل الانى اى وحدة العقاب انه لا يكون العقاب بعصيان الواجب الغيرى وكذا لا يكون الثواب بامتثال الامر الغيرى قد ظهر ان المراد من الضرورة هو اتيان الواجب مع عشر مقدمات واعطاء ثواب واحد فيمقابلها وكذا اذا عصى شخص الواجب النفسى مع عشر مقدمات فله عقاب واحد فتدل هذه الضرورة فى عدم الثواب والعقاب على الامتثال والعصيان فى الواجب الغيرى.

فان قلت ان الاخبار تدل فى استحقاق الثواب على امتثال الواجب الغيرى أي تضمنت الروايات من الثواب على المقدمات فى موارد منها ما ورد فى زيارة سيد الوصيين مولانا امير المؤمنين

عليه افضل الصلاة المصلين كخبر الحسين بن اسماعيل الصيمري عن ابي عبد الله عليه السلام قال من زار امير المؤمنين عليه السلام ماشياً كتب الله بكل خطوة حجة و عمرة فان رجع ماشياً كتب الله بكل خطوة حجتين و عمرتين .

ومنها ما ورد في زيارة مولانا ابي عبد الله الحسين عليه السلام من ان لكل قدم ثواب عتق عبد من اولاد اسماعيل عليه السلام فتدل هذه الروايات في اعطاء الثواب على المقدمات فيقال ان الاخبار تفسر على الوجهين ليحفظ الحكم العقلي .

الاول ان العقل يحكم على ان يحب الاعمال احزمها واشقها والوجه في زيادة الثواب حينئذ هو زيادة انقياد في نظر العقل فيزيد الثواب بازدياد مناطه الذي هو التسليم والانقياد لصيرورة العمل مع كثرة مقدماته اشق الاعمال أي يزيد الثواب لذي المقدمة ويوزع هذا الثواب على المقدمات ولا يكون اصل الثواب لاجل المقدمات .

الوجه الثاني لتفسير الاخبار ان الثواب في المقدمات يكون من بسبب التفضل أي يستند هذا الثواب الى فضل الرب الكريم فان التفضل بيده يؤتية من يشاء الحاصل ان الثواب في الموارد المذكورة يكون على طريق المانع الخلو أي اما يكون لاجل المشقة على ذي المقدمة واما يكون من باب التفضل .

قد ذكر صاحب الكفاية هذين الوجهين في قوله نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة و زيادة المثوبة على الموافقة أي يكون الثواب لاجل المشقة على ذي المقدمة واما استحقاق العقوبة فهو لاجل مخالفة الامر النفسى من حين مخالفة

الامر الغيرى لادائها الى عصيان الامر النفسى، هذا الوجه الاول.
الوجه الثانى ما ذكره فى قوله وعليه ينزل ما ورد فى بعض
الاخبار من الثواب على المقدمات أو على التفضل فتأمل جيداً أي
ينزل ما ورد على ان " الثواب يكون لاجل المشقة على ذي المقدمة
أو يكون الثواب على المقدمة من باب التفضل لا من باب
الاستحقاق العقلى.

الحاصل إن موافقة الامر الغيرى لا يوجب قرباً وايضاً لا يوجب
مخالفته بعداً والظاهر ان " المشوبة والمعقوبة تكونان من لوازم
القرب والبعد.



البحث فى ترتيب الثواب فى المقدمات العبادية

قوله : اشكال ودفع الخ.

ورد هنا الاشكال الذى ينحل الى الكلامى والفقهى والمراد من
الاشكال الكلامى هو ان " امتثال الامر الغيرى يقتضى الثواب مثلاً
الطهارات الثلاثة واجبات غيرية لكن يستحق الثواب فى امتثال
امر هنا هذا الاشكال كلامى لان البحث من الثواب والعقاب مسألة
كلامية والمراد من الاشكال الفقهى ان " الواجبات الغيرية ترجع
الى الواجبات التوصيلية مثلاً تطهير الثوب بالماء الغصبي موجب
لازالة النجاسة ولا يشترط فيه قصد القربة اذا رجعت الواجبات
الغيرية الى الواجبات التوصيلية فكيف يشترط قصد القربة فيهما
هذا الاشكال فقهى لان البحث عن وجوب قصد القربة وعدمه
مسألة فقهية ولا يخفى ان " ذكر هذا الاشكال كان لشدة الارتباط
فى مقام البحث.

قوله : اما الثانى فالتحقيق ان يقال ان المقدمة فيها مستحبة الخ.

أبي حاصل دفع الاشكال الكلامي قد اشكل ان امتثال الامر الغيرى يقتضى الثواب كالطهارات الثلاثة فاجاب صاحب الكفاية عن هذا الاشكال وتحقيقه ان " الواجبات الغيرية مستحبات نفسية قلنا انه لا مثوبة على امتثال الواجبات الغيرية لكن لم نقل لا مثوبة على امتثال المستحبات فالثواب فى هذه الواجبات لا يكون لاجل الوجوب الغيرى بل يكون لاجل الاستحباب النفسى فالاستحباب ثابت للواجبات الغيرية من حيث الثبوت والامكان هذا يكفى فى دفع الاشكال لكن هذا الاستحباب ثابت فى مقام الاثبات والاستدلال ايضاً مثلاً تدل الرواية الوضوء نور و كذا الغسل نور الذى يرفع ظلمة الذنوب اما التيمم فيشكل فيه لانه يكون فى مورد العذر فعلم ان المقدمة بنفسها مستحبة وعبادة ولا شك ان " امتثال الامر الغيرى لاجل كون هذا الغير مستحباً يقتضى الثواب ويدفع من هذا الجواب الاشكال الثانى ايضاً لان قصد القرية فى الواجبات الغيرية انما هو لاجل كونها فى نفسها اموراً عبادية.

ويقال فى الجواب ايضاً ان " المراد من التوصلى ما يصح بدون قصد القرية وليس معناه ان لا يصح مع قصد القرية بل اذا كان مع قصد القرية يزيد الثواب.

واعلم ان التوصلى نفسى وغيرى والمراد من التوصلى النفسى ما يصح ويسقط الغرض باي داع اتيته ويجوز قصد الامر فيه لتحصيل الثواب واما التوصلى الغيرى فلا يحصل فيه الثواب مع قصد الامر هذا فرق بين الواجب التوصلى النفسى والغيرى.

قوله: قد تفصي عن الاشكال بوجهين آخرين الخ.

قد اشكل ان الواجبات الغيرية توصلية فلا يشترط فيها قصد القربة مثلاً الطهارات الثلاث واجبات غيرية والظاهر ان الامر الغيرى المقدمى توصلى اذا الغرض منه التوصل الى الغير أي ذي المقدمة ولا يعتبر في متعلق الامر المقدمى قصد القربة مع انه لاشبهة عندهم في عدم صحة الطهارات الثلاث بدون قصد القربة فما الوجه لاعتبار قصد التقرب فيها عبارة شيخنا الاستاد بالفارسية طهارات ثلاث چه پیراهن دزودیه که بدون قصد قربت صحیح نمی شود با آنکه واجب توصلی صحیح می شود بدون قصد قربت قد ذكر الوجه لاعتبار قصد التقرب في الطهارات الثلاث في دفع الاشكال و كذا ذكر وجه استحقاق الثواب للامر الغيرى وذكر المصنف وجهين آخرين للتفصي عن الاشكال.

الوجه الاول: ان الافعال على ثلاثة اقسام: القسم الاول ما يحصل الغرض بنفسه اي يحصل الغرض بقصد نفسه.

القسم الثاني ما يحصل الغرض منه بقصد العنوان فان عرف العنوان فهو أي يحصل الغرض لاجل قصد هذا العنوان.

القسم الثالث: انه اذا لم يعرف العنوان قصد الامر الغيرى أي اشير الى العنوان المقدمى لانا لم نعرف العنوان الواقعي.

بعبارة اخرى ان المقدمات العبادية ليست مقدميتها بما في حركات خاصة كغسل جميع البدن في الغسل والغسلتين والمسحنتين في الوضوء بل تكون المقدميه بما للطهارات الثلاث من عنوان خاص لكن لا طريق للمكلف الى احراز هذا العنوان حتى يقصده تفصيلاً فلا بد من قصده اجمالاً والمراد من قصد الاجمالي هو

قصد الامر الغيرى اذ لا سبيل للمسكف الى قصد ذلك العنوان
المجهول الا بقصد الامر الغيرى فالوجه فى عبادية الطهارات
الثلاث هو ذلك العنوان المقصود اجمالاً بقصد الامر الغيرى وليس
الوجه فى عباديتها الامر الغيرى حتى يرد عليه انه توصلى فكيف
يتقرب الحاصل انه يقصد عنوان الامر الغيرى ويشير به الى العنوان
المقدمى وبهذا العنوان قصد الامتثال و استحقاق المثوبة.

قوله : وفيه مضافاً الى ان ذلك لا يقتضى الاتيان به كذلك الخ.

يقال انّ الوجه الاول الذى ذكر لدفع الاشكال فلا يدفع شيئاً
من الاشكاليين أي لا يصح ترتب الثواب ولا قصد الامتثال والحاصل
انه ذكر فى الوجه الاول ان يقصد العنوان ويشير الى العنوان
المقدمى فيصح بهذا القصد استحقاق المثوبة و قصد الامتثال لكن
اشكل عليه في قوله فيه مضافاً حاصل الاشكال انه يمكن ان يشير
الى هذا العنوان بنحو الاخر لا بنحو عنوان الامر الغيرى مثلاً
يمكن ان يشير اليه بنحو التوصيف بان يقصد هذا الواجب أو
تقصد هذه المقدمة فيشير بهذا التوصيف الى العنوان الخاص
اجمالياً فيبقى الاشكالان على حالهما

قوله انه غير وافي بدفع اشكال ترتب المثوبة عليها كما لا يخفى

يبين اولاً اعراب ما ذكر فكان انه غير وافي مبتدء مؤخراً وقوله
فيه مضافاً خبر مقدماً وهذا هو الجواب الاصلى وحاصله ان هذا
الوجه بعد تسليمه والغض عن الاشكال الذى اوردناه بقولنا وفيه
مضافاً أي قلنا هنا انه لا يدفع بهذا الوجه كل من الاشكاليين فيقال
فى الجواب الاصلى ان هذا الوجه لا يفي بدفع الاشكال من ناحية ترتب

الشواب على الطهارات الثلاث لان الامر الغيري لا يترتب عليه الشواب وان سلمنا بدفع الاشكال من ناحية قصد القربة لان قصد الامر الغيري عنوان اجمالي لاثبات عبادية الطهارات الثلاث.

قوله: ثانيهما ما محصله ان لزوم وقوع الطهارات عبادة الخ.
 هذا بيان للوجه الثاني لدفع الاشكال والمراد من الاشكال انه لا يصح قصد الامتثال في الامر الغيري توضيح الجواب عن هذا الاشكال ان عبادية الطهارات ليست لاوامرها الغيرية بل تكون العبادية للامر النفسى المتعلق بالغايات وذى المقدمة لان الغرض من هذه الغايات موقوف على الاتيان بالمقدمات فتصبح عبادية الطهارات للامر الذى يتعلق بالغايات بعبارة اخرى تصبح عباديتها للامر الذى يتعلق على ذى المقدمة ولا تكون العبادية لاجل الامر الغيرى.
 يبحث هنا في المقدمات الداخلية كالاجزاء الظاهر ان الاجزاء مقدمة داخلية فلا يحصل الغرض منها الا مع قصد القربة وكذا الافعال الواجبة لا يحصل الغرض منها الا مع قصد الامتثال ومثلها ذو المقدمة اى لا يحصل الغرض منه الا مع حصول المقدمة مثلا لا يحصل الغرض من الصلاة الا مع حصول الطهارة لكن لا يبحث ان قصد القربة يشترط فى الطهارة ام لا لان الامر الغيري ثبت من ناحية العقل كل ما ثبت من ناحية العقل لا يحتاج الى قصد القربة ولا يقبل حكم العقل التخصيص الحاصل ان الامر لغيري جاء بحكم العقل فلا يحتاج الى قصد القربة لكن بعض المقدمات يحتاج الى قصد القربة الظاهر ان هذا القصد كان من شؤون ذى المقدمة لان الغرض لا يحصل بدون قصد الامر وكذا بعض المقدمات كالشروط والاجزاء فان الغرض لا يحصل هنا الا بداعى الامر فيقصد فى بعض الشروط والمقدمات

امثال الامر لان الغرض من ناحية ذي المقدمة لا يحصل الا بداعى الامر فالامثال والثواب انما هو للموجب النفسي بعبارة اخرى ان الاجزاء والشرائط كانت من المقدمات فالامر الواحد يتعلق فيما هو مركب من الاجزاء او فيما هو مقيد بالشرط فيتعلق هذا الامر بكل هذه القطعات والمقيدات فثبت ان الامثال والثواب انما هو للموجب النفسي فاعلم ان قصد الوجوب والاستحباب في العبادات محل خلاف لكن يعتبر قصد الامر في العبادات لان الغرض لا يحصل بدونه فعلم الجواب عن الاشكال في المسئلة الفقهية أي صح قصد الامر في الواجب الغيرى لان الغرض من ذي المقدمة لا يحصل بدونه (الكلام في ثبوت الامرين في المقدمات)

قوله: اما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات من الالتزام بامرین الخ.

ابحث في الجملة الثانية لدفع الاشكال عن المسئلة الفقهية أي يصح قصد الامر في الواجب الغيرى للالتزام بامرین الحاصل انه يتعلق في المقدمة امران احدهما كان متعلقاً بذات المقدمة والثاني يترشح من ذي المقدمة اليها والظاهر ان المقدمة لوام تكن واجبة لجاز تركها فيعلم من عدم جواز تركها انها مأمور بها مثلاً الوضوء مقدمة للصلاة تعلق فيه امران احدهما كان متعلقاً بنفس الوضوء والثاني يتعلق على الصلاة ويترشح منسبها ويجيء قصد القرية من ناحية الامر الغيرى.

قد مر في مبحث الواجب التعبدى والتوصلى ان قصد القرية لا يؤخذ في متعلق الامر توضيحه ان الواجب التعبدى ما يقصد فيه

امثال الامر ويجيء هذا القصد من ناحية الامر أي بدون وجود الامر لا يمكن قصد الامر قد اشكل في اخذ قصد القرية على متعلق الامر باشكالين احدهما انه يستحيل اخذ قصد الامثال في المأمور به لان قصد امثال الامر فرع وجود الامر فكيف يكون الامر مقيداً بقصد الامثال ولازمه ان يكون الامر فرع قصد الامر وقد كان قصد الامر فرع وجود الامر بعبارة اخرى اذا كان قصد الامثال مأخوذاً في المأمور به توقف الامر به لان الامر يتوقف على وجود متعلقه وأيضاً يتوقف قصد الامر على وجود الامر فيلزم ان يكون المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً وهذا خلف أو دور.

قال صاحب الكفاية لا يصح قصد امثال الامر لانه غير مقدور توضيح كلامه ان قصد القرية لا يكون مقدوراً لنا لان " قبل مجيء الامر لا يمكن قصد امثال الامر فان امر الصوائى لنا على قصد الامثال قبل مجيء الامر هذا التكليف غير مقدور لنا فظهر ان " صاحب الكفاية جعل الدليل لعدم صحة قصد الامثال عدم القدرة اى عدم قدرة المكلف على هذا القصد فواجب عن هذا الاشكال بالتزام الامرين مثلاً تعلق الامر الاول على نفس الصلاة والامر الثاني تعلق باتيانها بسداغى امرها فقال صاحب الكفاية بعد هذا انا نقطع بانه ليس فى العبادات الا امر واحد أي تعلق الامر فى نفس الفعل فيحكم العقل بعده على اتيانه بقصد الامر ولا يخفى ان ذكر هذا البحث كان لتوضيح ما نحن فيه.

فيقال فى محل البحث انه لا يصح قصد الامثال فى الواجب الغيرى وان سلمنا بالتزام الامرين فى باب الاوامر فى المبحث الواجب التعبدي والقوصلى فيقال ان " الالتزام فى الامرين فى

المقام مستلزم لاشكال توضيحه بعبارة شيخنا الاستاد وان سلمنا الالتزام بالامر في باب الاوامر ليس هذا قابلاً للتسليم في محل البحث لانه يرد اشكال الاخر على الالتزام بالامر فيه حاصله ان الامر الغيري مثلاً يترشح من الصلاة الى ذات الموضوع لا الى عنوان كونه مقدمة لان ذات الموضوع ليست مقدمة حتى يترشح اليها الامر الغيري.

عبارة شيخنا الاستاد بالفارسية امر غيري و ترشحي بايد روى مقدمية از اول باشد مراد از امر غيري همان امر مقدمي مي باشد اين امر در جايي است كه مقدمية باشد با وجودي كه زمان امر غيري آمد مقدمية مي باشد پس صحيح ترشحي قول كسي كه مي گويد آن مقدمه به قصد امثال امر اتيان بشود چونكه قبل از امر ترشحي مثلاً از براي وضوء عنوان مقدمية نيست و امر مقدمي از براي وضوء نيست تا آنكه قصد آن امر شود.

الحاصل انه اذا تعلق الامر الاول على نفس الموضوع فلا يصدق عليه العنوان المقدمية لان صدق هذا العنوان يحصل بعد الامر الغيري والترشحي ولم يكن قبل هذا الامر طلب الاخر متعلقاً بالمقدمية بل كان على قولكم امر الاخر متعلقاً بذات الموضوع فلا يكرن العنوان المقدمية للوضوء بعد ذكر صاحب الكفاية هذا الاشكال.

بقره: لا يكاد يتعلق بها امر من قبل الامر بالغايات.

أي ليس هنا الامر الغيري الذي يحصل به العنوان المقدمية حتى يصح ترشحي الامر من ذي المقدمية الى ان يؤتى الموضوع بقصد هذا الامر وايضاً ذكر صاحب الكفاية الاشكال الآخر.

بقوله: هذا مع ان في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة الخ.

قد ظهر هذا الاشكال في بحث التعبدى والتوصلى من انه لا يصح اخذ قصد القرية في المأمور به بالالتزام الامرين فلا احتياج الى اعادته.

قوله: الثاني انه قد انقذ مما هو التحقيق وجه اعتبار قصد القرية الخ.

قد ذكر في هذا التذنيب ان الطهارات تكون لغاية من الغايات فمهل يشترط في صحتها قصد الغاية ولا يخفى ان المراد من قصد الغاية هو قصد ذي المقدمية فيسئل هل يشترط في صحة الطهارات قصد ذي المقدمية ام لا فاعلم ان البحث في هذا التذنيب كان من المسئلة الفقهية واما في التذنيب الاول فكان البحث من المسئلة الفقهية والكلامية والمراد من المسئلة الفقهية هو البحث من انه هل يلزم قصد التوصل الى الغاية أي ذي المقدمية بعبارة اخرى مثلاً هل يشترط في الوضوء القصد الى اباحة الصلاة.

يظهر من كلام صاحب الكفاية عدم اشتراط القصد الى الغاية وان اعتبره الآخرون لكن عنون الجواب عن السؤال المذكور بأنه يعلم مما حققناه سابقاً والمراد منه ان الطهارات مستحبات نفسية اذا كان للمقدمة الاستحباب النفسى فلا يحتاج الى قصد الغاية لان الاستحباب النفسى بنفسه عبادة.

كان هنا السؤال الاخر أي ما السبب فيما قالوا ان قصد التوصل لازم اذا كان الداعى الى الشئ الامر الغيرى فليعلم لم وما هو فى

هذا المقام.

قال الشيخ في التقريرات انه تنشأ من ارادة نفسية الارادة الغيرية في نفس المولى مثلاً وكانت في الصلاة الارادة النفسية فتوجد من هذه الارادة الارادة الغيرية في نفس المولى مثلاً توجد من ارادة الصلاة ارادة الطهارة والظاهر ان هذه الارادة والامر الغيري يحتاج الى الموضوع لان الامر لا يمكن بدون الموضوع بعبارة اخرى لا يمكن الامر بدون المتعلق أي لا يمكن الامر الغيري بدون الصلاة مثلاً فثبت بهذا الدليل المذكور اعتبار قصد التوصل الى الغاية في المقدمات ذكر هذا الجواب عن التقريرات من ان الامر لا يمكن بدون المتعلق مثلاً الامر على الصلاة فمتعلقه هي الصلاة بعبارة اخرى لا يمكن الامر بدون الموضوع فاعلم انه ما ذكر تعبير عن التقريرات وغيرها اما تعبير شيخنا الاستاد كل امر يحتاج الى المتعلق والموضوع فالمراد من الموضوع هو شخص المكلف.

ويبين هنا ما ذكر في التقريرات من ان الموضوع للامر الغيري هو العنوان المقدمة مثلاً الوضوء والغسل كل واحد منهما موضوع للامر الغيري بالعنوان المقدمة فاعلم ان امثال الامر يحتاج الى قصد الموضوع مثلاً اذا امر على الصلاة فيحتاج امثال الامر الى قصد الصلاة فالموضوع للامر الغيري هو العنوان المقدمة ولا يصدق هذا العنوان بدون قصد التوصل الى ذي المقدمة والظاهر ان معنى المقدمة ما يصل الانسان الى ذي المقدمة هذا جواب للشخص السائل الذي سئل لم قصد التوصل الى الغاية.

قال صاحب الكفاية ليتأمل ما ذكر في التقريرات هل يصح ان

يكون جواباً عن قول السائل أي قال صاحب الكفاية لا يصح ما ذكر في تقررات الشيخ ان يكون جواباً للسائل.

لان الامر الغيري لا يتعلق على العنوان المقدمة بل يتعلق على المعنون بعبارة اخرى ان " الامر الغيري يتعلق على الطهارات فان قلت على هذا يكون العنوان لغواً. قلت ان العنوان كان لغواً من جهة ومفيداً من جهة اخرى بعبارة شيخنا الاستاد بالفارسية وقتي كه مى گوئيم هم بيكاره است و هم نيست توضيحه ان " العنوان من حيث انه لم يتعلق عليه الامر كان لغواً واما من حيث انه علة للموجب فكان مفيداً بعبارة اخرى ان العنوان حيثية تعليلية للموجب أي يكون هذا العنوان علة لوجوب الوضوء والغسل مثلاً.

الحاصل ان " جواب السائل او لا ما ذكر عن الشيخ في التقريرات من ان " الموضوع للامر الغيري هو العنوان المقدمة.

اشكل عليه صاحب الكفاية لا يصح هذا الجواب لان " الامر لم يتعلق على العنوان المقدمة بل الامر يتعلق بذات الوضوء والغسل.

فيقال لصاحب الكفاية ما تقول في جواب السائل فيقول ان قصد التوصل جاء من ناحية الامر الغيري الذي هو تابع للمغير مثلاً الامر على الوضوء تابع للامر على الصلاة.

ان قلت انا لم نقصد الامر الغيري او لم نكن قائلين بالامر الغيري فكيف يصح " قصد التوصل قلت ان العبادية تجيء من ناحية الغير ولا تتوقف على القصد أي لا تتوقف العبادية على قصدك الامر الغيري فيصح قصد التوصل الى الغاية لان الامر الغيري موجود في الواقع مثلاً ان سئل لم تتوضوء تقول في الجواب للصلاة

فقال المصنف ان "السبب للمقصد التوصل ما اقول ان الامر للمقدمة تابع للغير مثلاً الامر على الموضوع تابع للامر على الصلاة فيكون هذا سبباً لقصد التوصل أي لا يصح عند المصنف ما ذكره الشيخ لقصد التوصل من ان "الموضوع للامر الغيرى هو العنوان المقدمة.

قال شيخنا الاستاذ لا يعتبر قصد التوصل الى الغاية في الامر الغيرى وان قلنا ان "الموضوع للامر الغيرى هو عنوان المقدمة فقد ظهر الى هنا ما هو سبب لقصد التوصل الى الغاية وايضاً يكفي ما ذكر في توضيح عبارة الكفاية فلا تحتاج الى توضيح آخر.

مركز تقيت كميتر علوم اسلامي

البحث في الملازمة بين المقدمة وذيها

قوله : الامر الرابع لا شبهة في ان وجوب المقدمة بناء على الملازمة الخ.

قد ذكر في اول الباب قبل الخوض في المقصود ينبغي رسم امور الاول الظاهر ان المراد والمهم المبحوث عنه في هذا المسئلة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وايضاً قال هذه الملازمة مسئلة اصولية فذكر المصنف في الامر الرابع ما وعده اولاً واشكل شيخنا الاستاذ على صاحب الكفاية من ان "مورد هذا البحث كان في الامر الثالث لعله نسي هنا فذكر في الامر الرابع.

واعلم ان "الامور التي ذكرت هنا يناسب كل واحد للاخر فيبحث في الامر الرابع عن الملازمة بين المقدمة وذيها توضيحه ان قلنا

على الملازمة جعل وجوب المقدمة تابعا لذي المقدمة في الاطلاق والتقييد مثلاً اذا كان ذو المقدمة مطلقاً فكذا المقدمة واذا كان مشروطاً كانت المقدمة مشروطة ايضاً والظاهر ان المطلق والمشروط امور نسبية فيمكن ان يكون الشيء الواحد مطلقاً ومشروطاً مثلاً الصلاة مطلقة بالنسبة الى الموضوع ومشروطة بالنسبة الى الوقت، وقال كان الغير مخالفاً لما ذكر والمراد منه صاحب المعالم أي قاء صاحب معالم في بحث الضد ان وجوب المقدمة لا يكون تابعا لذي المقدمة في الاطلاق والتقييد.

توضيح هذا البحث قال صاحب معالم في آخر بحث الضد أي يبحث هنا اولاً ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد ام لا فقال ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص وصرح بعد ذلك فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقع عليها فاعلم ان ما ذكر عبارة صاحب المعالم رحمة الله عليه فيعلم من كلامه ان وجوب المقدمة في الاطلاق والتقييد لم يكن تابعا لذي المقدمة وجه دلالة كلامه على هذا يبين مفصلاً انشاء الله.

ان قلت ما المناسبة في ذكر مبحث الضد هنا قلت وجه المناسبة ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد الخاص مثلاً الامر بازالة النجاسة عن المسجد يقتضي النهي عن الصلاة مع سعة الوقت فاذا ترك المكلف الازالة واتي الصلاة كانت باطلة وفصله بعض ان ترك الصلاة يكون مقدمة للازالة فاشكل عليه ان ترك الصلاة لم يكن مقدمة لها لان ترك الصلاة كان في رتبة الازالة لم يكن

مقدماً عليها والمراد من المقدمة انها مقدمة رتبة على ذمها فيقال
 اولاً لا نسلم ان ترك الصلاة مقدمة للازالة واذا سلمنا انه مقدمة
 لها فنقول في أي حال وجبت المقدمة اي وجبت مطلقاً أو كان
 وجوبها مشروطاً بالشرط قال صاحب المعالم ان وجوب المقدمة
 مشروط بالشرط بعبارة اخرى ان وجوب المقدمة كان مشروطاً
 بإرادة ذي المقدمة فثبت الوجوب للمقدمة بعد ارادة ذي المقدمة
 واما في المثال المذكور لم تتعلق الارادة على الازالة لان الصارف
 يقتضى ترك المأمور به والمراد من الصارف هو عدم ميل القلبى
 اليه فلا تكون المقدمة واجبة لعدم ارادة ذي المقدمة.

قد ظهر من بيان المذكور ان المقدمة لم تكن تابعة لذى
 المقدمة في الاطلاق والاشتراط توضيحه بالمثال المذكور ان
 ترك الصلاة لم يكن واجباً لان وجوبه مشروط بإرادة الازالة اذا
 لم يسرد الشخص الازالة فلم يكن عليه ترك الصلاة واجباً فينتج
 من هذا التوضيح ان وجوب المقدمة لم يكن تابعاً لوجوب ذي المقدمة
 في الاطلاق والاشتراط لانه كان في المثال وجوب المقدمة اي ترك
 الصلاة مشروطاً بإرادة ذي المقدمة أي الازالة لكن وجوب ذي المقدمة
 كان مطلقاً ولا يخفى ان التفصيل المذكور ببيان مذهب صاحب
 المعالم.

واما مذهب غيره فيقول ان المقدمة واجبة مطلقاً اذا كان ذي
 المقدمة واجباً مطلقاً والدليل اهم القضية الشرطية اي لو لم تجب
 المقدمة لجاز تركها وحينئذ ان بقى الواجب المطلق على وجوبه
 لزم تكليف ما لا يطاق والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه

واجباً مطلقاً فثبت وجوب المقدمة بهذا الدليل على نحو الاطلاق
اي لا يكون وجوبها مشروطاً بإرادة ذي المقدمة اما صاحب المعالم
فجعل وجوب المقدمة مشروطاً بإرادة ذي المقدمة لكن نفس ذي
المقدمة لم يكن مشروطاً بالإرادة فهو واجب سواء اريد ام لا فلم
يكن وجوب المقدمة تابعاً لوجوب ذي المقدمة على مذهب صاحب
المعالم.

اما صاحب الكفاية فقال ان وجوب المقدمة تابع لوجوب
ذي المقدمة في الاطلاق والاشتراط مثلاً وجوب الصلاة مشروط
بالوقت كذا وجوب مقدمتها كالطهارة ووجوب الصلاة بالنسبة الى
الوضوء مطلق فوجوبه ايضاً مطلق قال المصنف انا اعطيت الحجة
حق النظر في انها لا تدل على الملازمة في حال كون المكلف مريداً
للتعل اي لا يدل الدليل على ان وجوب المقدمة مشروط بإرادة
المكلف ذا المقدمة ولو سلمنا دلالة الحجة على هذا اي ولو سلمنا
ان الدليل تام لكانت دلالته على التبعية واضحة.

عبارة شيخنا الاستاد اكر دليل بر وجوب مقدمة تمام شد پس
تابعية را زود می فهماند نه ملازمة را اي تابعية را قبل از ملازمة
می فهماند.

البحث في قصد التوصل

قوله: وهل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب ان يكون الاتيان
يداعى التوصل الخ.

كان كلام المصنف مع صاحب المعالم وكان للمصنف الكلام
الاخر مع الشيخ الاعظم و ايضاً له كلام مع صاحب الفصول اي كان

كلام المصنف راداً على اقوال ثلاثة اشخاص والمراد منهم صاحب المعالم - والشيخ الاعظم - وصاحب الفصول قد علم كلام صاحب المعالم مع جوابه.

يبين بعد كلام المصنف مع صاحب المعالم كلامه مع الشيخ الاعظم فقال ان "الشيخ قائل بوجوب المقدمة مطلقاً والمراد من المطلق هنا هي الحصّة الخاصة التي قصد التوصل فيها الى ذى المقدمة قال الشيخ ان "القيد يرجع الى الواجب فكان الوجوب مطلقاً اما الواجب اي الحصّة الخاصة فهي مقيدة بقصد التوصل الى ذى المقدمة وانما يصدق على هذه الحصّة الخاصة الاطلاق لانها لم يشترط وجوبها على ارادة ذى المقدمة.

قاعدة الكلى اذا قيد يصير حصّة خاصة مثلاً نحو رجل عالم صار حصّة فعلم ان "المراد من الحصّة هو الكلى المقيد فثبت في المقام ان "الواجب هي المقدمة التي قيدت بالقصد أى قصد فيها التوصل الى ذى المقدمة فظهر كلام الشيخ الاعظم.

واما كلام صاحب الفصول فقال الواجب هي الحصّة الخاصة التي يشترط فيها ترتب ذى المقدمة عليها بعبارة شيخنا الاستاد صاحب فصول نیز می گوید که حصه خاصه واجب است لکن به شرطی که ذوالمقدمه پشت سر آن باشد، فكان بينهما من نسب الاربع العموم من وجه اي بين قول الشيخ وصاحب الفصول العموم من وجه توضيحه اذا قصد في المقدمة التوصل الى ذى المقدمة وايضاً ترتب ذوالمقدمة عليها هذا مورد الاجتماع للقولين ومورد الافتراق من جانب قول الشيخ اذا قصد فيها التوصل الى ذى المقدمة ولم يترتب

ذوالمقدمة عليها بعبارة شيخنا الاستاد ذو المقدمة پشت سر مقدمه نباشد.

فيصدق هنا قول الشيخ دون قول صاحب الفصول لان ذالمقدمة لم يترتب عليها لاجل المزاحم واما مورد الافتراق من جانب قول صاحب الفصول فهو فيما رتب ذوالمقدمة عليها ولم يقصد في المقدمة التوصل الى ذي المقدمة فظهر دعوى المصنف مع الشيخ وصاحب الفصول قال الشيخ ان الواجب هي الحصة الخاصة التي قصدت فيها التوصل الى ذي المقدمة اما المصنف فقال بوجوب المقدمة مطلقاً أي سواء قصد فيها التوصل ام لا.

وكذا ظهر دعوى ونزاعه مع صاحب الفصول قد ذكر ان شرط وجوب للمقدمة هو ترتيب ذي المقدمة بعبارة شيخنا الاستاد شرط وجوب مقدمة بر مذهب صاحب فصول اين است كه ذيالمقدمة پشت سر آن بيايد لكن المصنف لم يشترط في وجوبها ترتيب ذي المقدمة عليها أي لم يقيد وجوبها بهذه الحصة الخاصة.

واما مخالفة المصنف مع صاحب المعالم فقد ظهر مما سبق ان وجوب المقدمة لم يكن تابعاً لوجوب ذي المقدمة لكن ختم مخالفته مع المصنف بنوع الاختصار والسرعة حيث قال انه لم يعلم من الدليل كون وجوب المقدمة تابعاً لوجوب ذي المقدمة.

ذكر الشيخ الدليل الاخر لوجوب المقدمة ان الوجوب ثبت لها توسط الملاك لان العقل يحكم بتوقف وجود ذي المقدمة عليها توضيحه بالعبارة الفارسية عقل حاكم است كه اين بدون آن نمی شود اي ذو المقدمة بدون مقدمه موجود نمی شود اما مصنفه

می گوید از دلیل دانسته می شود که وجوب مقدمة مشروط با اراده ذی المقدمة می باشد.

ويعلم هنا من كلام الشيخ ان الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها توسط الملاك ولم يشترط قصد التوصل اى سواء قصد التوصل ام لم يقصد فالعقل حاكم بتوقف ذى المقدمة على المقدمة هذا ملاك في وجوب المقدمة وايضا ان سئل عن الشيخ هل يكون الاتيان بالمقدمة مجزياً من دون قصد التوصل فيقول في الجواب كان مجزياً فثبت ان المعتبر هو الملاك لا قصد التوصل يقول المصنف يا شيخنا الاغظم يفسد هذا الدليل قولك ان السبب لوجوب المقدمة هو قصد التوصل لانك تقول السبب في الوجوب المقدمه هو الملاك اى توقف ذى المقدمة على المقدمة ويعلم من هذا انه لا حاجة الى قصد التوصل بعبارة شيخنا الاستاذ بالفارسية.

مصنف می گوید اى شيخ به قول خود شما، شما را به زمين می زنم چونکه شما سبباً از برای وجوب مقدمة ملاك را می دانيد و خود شما اعتراف داريد قصد توصل شود يا نشود مجزى مي باشد.

قوله: فيقع الفعل المقدمى على صفة الوجوب ولو لم يقصد به التوصل الخ.

فان قلت ما الثمرة بين قول الشيخ والمصنف.

قلت تظهر الثمرة فيما كانت المقدمة محرمة وتوقف الواجب عليها لكن لم تعلم ان الواجب موقوف عليها مثلاً تسير في الارض المنصوبة الى البحر ولم تعلم الغريق لكن حصل لك العلم بعد الوصول الى البحر فانقذت الغريق فتظهر الثمرة بين الشيخ والمصنف في هذا المورد.

الحاصل انك اذا سرت في الارض المغصوبة الى البحر من دون انقاذ الغريق فهو حرام بالاتفاق اى سرت في الارض الى البحر ولم تعلم الغريق في حال السير واما اذا وصلت في البحر فتعلم الغريق وتنقذ فتظهر الثمرة بين المصنف والشيخ في هذا المورد فأتى الواجب على قول المصنف لان السير كان واجباً على المكلف في الواقع امثله وان لم يعلم المكلف وجوبه ولا يخفى ان المصنف لم يشترط العلم على المقدمة والتوقف اى وقع السير في المثال المذكور على صفة الوجوب لان الملاك والتوقف موجود في الواقع ولا يضر جهل المكلف فيه لكن تجرى المكلف على اتيان المقدمة اى السير في المثال المذكور لانه لم يعلم انه واجب لكن الواجب لم يتغير عما هو عليه في الواقع فتكون هذه المقدمة في الواقع واجبة وأتى المكلف الواجب قد ظهر الى هنا قول صاحب الكفاية وبيان الثمرة فيه.

واما بيان الثمرة في قول الشيخ فان المكلف لم يأت الواجب لانه لم يعلم الملاك والتوقف مثلاً اذا سار المكلف في الارض المغصوبة الى البحر ولم يعلم انقاذ الغريق فلم يأت الواجب على قول الشيخ لانه اشترط العلم اى علم المكلف التوقف والمقدمة مثلاً اذا سار في الارض المغصوبة فاشترط في حال السير علم المكلف بان يتوقف انقاذ الغريق عليه وقصد التوصل الى ذى المقدمة كانقاذ الغريق في المثال المذكور هذا بيان الثمرة على قول الشيخ الاعظم فتم بيان الثمرة بين قول المصنف وقول الشيخ.

فاعلم انه كانت المشيخ تقريرات في باب الطهارة بقلمه وبحث هنا في الوضوء والغسل والتميم وقال يشترط في الوضوء التقصد

الى احد الغايات فيوافق صاحب الكفاية الشيخ في هذه المسئلة
 أى كان الموضوع بقصد احد الغايات لانه كان من المقدمات العبادية
 فيجب فيه قصد القرية الحاصل ان المصنف موافق للشيخ في
 المقدمات العبادية و اما غير هذه المقدمات فلا يعتبر فيه القصد
 الى الغاية ولا قصد القرية بعبارة اخرى ان المصنف قائل في
 اعتبار قصد الغاية في المقدمات العبادية فقط واما في غير
 المقدمات العبادية فيحكم في وجوبه مطلقاً أى سواء قصد التوصل
 الى احد الغايات ام لا لكن يشترط في وجوب المقدمات العبادية
 قصد التوصل الى الغاية.

قوله : كما انه مع الالتفات يتجرى بالنسبة الى ذي المقدمة الخ

واعلم ان الفاء في قوله فيقع فعل المقدمى على صفة الوجوب الخ
 كان للتفريع الذى هر كبرى فقهي والمراد منه وقوع الفعل المقدمى
 على صفة الوجوب وكذا الفاء في قوله فيقع الدخول في ملك الغير
 واجباً الخ توضحهما فالاول كبرى فقهي أى كل الفعل المقدمى
 يقع على صفة الوجوب واما الثانى أى فيقع الدخول في ملك الغير
 واجباً هذا صغرى لانه تفريع لمورد الجزئى قد ذكر آنفاً نزاع
 المصنف مع الشيخ قال الشيخ ان الواجب حصه من المقدمة أى
 ما يقصد فيه التوصل الى ذي المقدمة واما المصنف فقال ان الواجب
 كلتا الحصتين سواء قصد فيها التوصل ام لا مثلاً الدخول في ملك
 الغير هذا تفريع صغرى فلا يخرج عن الصور الثلاث:

الاول اذا دخل الشخص في ملك الغير وسار الى البحر لكن
 لم يعلم بوجود الفريق فيه فتجب هذه المقدمة أى دخول في ملك الغير

عند المصنف لان انقاذ غريق واجب ولم يشترط قصد التوصل عنده
 فثبت وجوب المقدمة لحفظ النفس المحترمة قال شيخنا الاستاد
 لم يوجد الدليل الخاص على وجوب حفظ النفس المحترمة لكن
 يدرك هذا الحكم من الموارد المتعددة مثلاً ذكر في باب التيمم ان
 من مسوغاته حفظ النفس المحترمة بابقاء الماء أي لا يجوز الوضوء
 في هذا المورد فيجب التيمم وابقاء الماء لحفظ النفس المحترمة
 فيعلم من مثل هذه الموارد ان "حفظ النفس المحترمة واجب فظهر
 من البيان المذكور ان "الدخول في ملك الغير واجب اذا كان مقدمة
 لانقاذ غريق فهذه الصغرى الفقهي تطبق على الكبرى قد علم ان
 المراد من الصغرى هو قوله فيقع الدخول في ملك الغير واجبا يسمى
 وجوب الدخول في ملك الغير صغرى لانه مورد جزئي.

والظاهر ان الجزئي يطبق على الكل أي يدخل هذا المورد
 الجزئي تحت الكبرى الفقهي والمراد منها هو قوله فيقع الفعل
 المقدمي على صفت الوجوب أي كل الفعل المقدمي واجب سواء
 علم المكلف ان "هذا الفعل مقدمة أم لا والدليل على هذا ان
 الاحكام مشتركة بين العالم والاجاهل فثبت ان "الدخول في ملك
 الغير واجب لانه مقدمة لانقاذ غريق ولا يكون جهل المكلف مانعاً
 عن الوجوب وتجب كلياً الحصتين على مذهب المصنف أي تجب
 المقدمة مطلقاً سواء قصد التوصل أم لا فلا يمكن في مورد الجهل
 قصد التوصل لانه يكو من باب انتفاء القضية بانتفاء الموضوع
 فالقضية السالبة قد يكون انتفائها بانتفاء الموضوع وقد يكون انتفائها
 بانتفاء المحمول.

وأما في المقام فتكون القضية منتفية بانتفاء الموضوع؛ لأن
 المكلف لم يعلم أن الدخول في ملك الغير مقدمة حتى يقصد التوصل
 وبعبارة أخرى لم يعلم الغريق فتجب هذه المقدمة على مسلك
 المصنف لأنه لم يشترط قصد التوصل فيكون وجوب المقدمة
 باعتبار الملاك ولا مدخل لقصد التوصل وكذا لا مدخل للمعلم أي
 لم يشترط في وجوب المقدمة العلم بالمقدمية إذا لم يعلم المكلف
 الوجوب كالمثال المذكور بل يكون الدخول في الأرض المنصوبة
 حراماً عنده في الظاهر لأنه لم يعلم أنه مقدمة لانقاذ غريق فيكون
 هذا المكلف متجربياً لأن هذه المقدمة في عقيدته محرمة وإن كانت
 واجبة في الواقع.

فائدة التجري على أربعة أقسام: الأول إذا اعتقد المكلف حرمة
 الشيء الذي كان في الواقع واجباً وأتى هذا الشيء فيكون متجربياً.
 الثاني: إذا كان هذا الشيء في الواقع مستحباً.. الثالث: إذا
 كان هذا الشيء في الواقع مكرهاً الرابع إذا كان الشيء في الواقع
 مباحاً ولا يخفى أنه يختلف قبح التجري في الأقسام المذكورة كما
 ذكر في محله.

قد ذكر في سابق أن التفريع الصغرى لا يخرج عن صور
 الثلاث تم البحث إلى هنا عن الصورة الأولى الآن نشرع في صورة
 الأخرى.

الثانية المكلف علم أن هذا غريقاً وايضاً علم أن الدخول في
 ملك الغير مقدمة لانقاذ غريق لكن لم يقصد انقاذ الغريق فكان
 هذا المكلف متجربياً بالنسبة إلى ذي المقدمة لأنه لم يقصد إتيانه

وصرح صاحب الكفاية هذا التجري بقوله . كما انه مع الالتفات يتجرى بالنسبة الى ذى المقدمة.

الصورة الثالثة من الصور الثلاث ما علم المكلف المقدمة أى علم ان "الدخول على ملك الغير مقدمة لانقاذ غريق وقصده ذا المقدمة لكن كان قصده مع الغير مثلاً دخل المكلف فى الارض المغصوبة لانقاذ غريق وغيره من التنزه والتفريح فالمقدمة واجبة فى هذا المورد على مذهب المصنف لثبوت ملك الوجوب فى هذا المقدمة واما على مسلك الشيخ فليسئل عنه هل يقصد التوصل الى ذى المقدمة بشرط لا أى قصد توصل الى ذى المقدمة فقط ولم يقصد الشيء الاخر ان كان مراده من قصد التوصل هذا فالمقدمة فى المورد المذكور محرمة لان "المكلف قصد التفريح والتنزه ايضاً فلم يوجد شرط وجوب المقدمة لان وجوبها مشروط بعدم الشيء الاخر.

واما اذا كان قصد التوصل الى ذى المقدمة بنحو لا بشرط أى يقصد المتكلم التوصل الى ذى المقدمة سواء قصد الشيء الاخر ام لا فالمقدمة واجبة على مسلك الشيخ ايضاً لان قصد التوصل مأخوذ على نحو لا بشرط فلا يضر "قصد الغير على وجوب المقدمة. قد ذكرت هنا الصور الثلاث ثم ان المصنف اشار الى الصورة الاولى بقوله وان لم يلتفت الى التوقف والمقدمة و اشار الى الثانية بقوله فيما لم يقصد التوصل اليه اصلاً و اشار الى الثالثة بقوله.

العقل حاكم بوجوب المقدمة مطلقاً

واما اذا قصده ولكن لم يات بها بهذا الداعي بل بداع آخر
اكده الخ.

قوله: ولا يقاس على ما اذا اتى بالقرء المحرم منها حيث يسقط
به الوجوب الخ.

قال المصنف ان "المقدمة واجبة بكلتا الحصتين لان الملاك
موجود فيهما لا يشترط قصد التوصل فيها لان الملاك موجود بحكم
العقل أى يحكم ان انقاذ غريق يتوقف على الدخول في ملك الغير
بعبارة اخرى يكشف بالدليل الانى ان "الملاك موجود في كلتا
الحصتين توضيحه اذا دخل المكلف في ملك الغير سواء قصد التوصل
ام لا يسقط الوجوب عن المكلف فيكشف عن سقوط الواجب ثبوت
الملاك أى المقدمية والتوقف الحاصل ان الملاك يكشف فى صورة
قصد التوصل وعدمه واعترف الشيخ ايضاً بوجوب هذه المقدمة
حيث قال يسقط الواجب حينئذ أى يكشف بالليل انى ان "المقدمة
كانت واجبة مثلاً الدخول في ملك الغير كان واجباً لان انقاذ غريق
توقف عليه فسقط الواجب بعد الدخول فلا تجب المقدمة مرة
اخرى.

فاشكل على هذا الدليل انه يسقط في اكثر الموارد غير الواجب
واجباً كتطهير اللباس أو البدن بالماء الغصبي فيسقط هذا التطهير
ثانياً بالماء المباح قال صاحب المعالم في مسألة الحج اذا قطع
النائى المسافة أو بعضها على وجه منهي عنه فيسقط هنا الواجب
بغيره أى يسقط السعي بوجه سائغ بهذا السعي المحرم فقال
مستشكل ان "غير الواجب كان مسقطاً للواجب ولا يتعلق الوجوب

على الشيء المحرم بل يتعلق الوجوب على الشيء المباح لكن يمكن ان يكون الشيء المحرم مسقط الواجب وايضاً ذكر في باب اجتماع الامر والنهي ان المقدمة كانت حيثية تعليلية للوجوب واذا كان الشيء محرماً فلا يصلح ان يكون علة للوجوب فيظهر من هذا ان الواجب يسقط بغيره ويذكر اشكال آخر بلفظ ان قلت وحاصله ان الدليل الاثني لم يتم قد ذكر الاستدلال عليه من انّه اذا سقط الوجوب علم ان ما أتى به هو واجب أي المقدمة التي أتى بها فهي واجبة فاشكل عليه .

حاصل الاشكال ان هذه المقدمة ليست واجبة بل كان الشيء المحرم مسقطاً عن الواجب ولا يصح ان يكون الشيء المحرم واجباً بعبارة اخرى اذا جعل الشيء المحرم مقدمة يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد أي اجتماع الوجوب والحرام في شيء واحد .

والجواب عن الاشكال الذي ورد على الفرد المحرم بانه لا يصح ان يكون مقدمة واجبة بل كان مسقطاً عن الواجب فالجواب ان الاشكال المذكور وارد اذا كان فرد مباح موجوداً في مقابل فرد المحرم واما اذا كانت المقدمة منحصرة في الفرد المحرم وايضاً توقف عليه الواجب الاهم فلم يمنع هنا اتصاف الفرد المحرم على وصف الوجوب فثبت كون الفرد المحرم مقدمة وواجباً ولم يقصد فيه التوصل وصح ما قال المصنف ان المقدمة واجبة بكلتا الحصتين فاعلم انه ما ذكر من الاشكال والجواب كان من تقرير شيخنا الاستاد اما حاصل كلام صاحب الكفاية فانه قال المقدمة واجبة سواء قصد التوصل ام لم يقصد بعبارة اخرى المقدمة واجبة بكلتا الحصتين

فاشكّل عليه انّ فرد المحرم لا يصلح المقدمة لعدم قصد التوصل فيه فاجاب صاحب الكفاية عن هذا الاشكال.

بقوله: ولا يقاس على ما اذا أتى بفرد المحرم منها حيث يسقط به الوجوب.

حاصل الجواب ان الفرد المحرم لا يقاس على الفرد المباح لان المقدمة اذا كانت من الافراد المباحة فتجب بكلتا الحصتين أي سواء قصد التوصل ام لا لان الملاك موجود في كلتا الحصتين والمراد من الملاك هو التوقف والمقدمة وقال صاحب الكفاية فلا بد ان يقع على صفة الوجوب مثلاً ما لم يقصد به التوصل وان لم يقع على صفة الوجوب فلم يسقط الوجوب به والثاني أي عدم سقوط الوجوب باطل فيكشف من سقوط الوجوب عدم اشتراط قصد التوصل ووجوب المقدمة بدون هذا دليل اني واما الفرد المحرم فلم يثبت الوجوب له ولا يخفى انّ الفرد المحرم لم يكن واجباً اذا كان في مقابله فرد مباح واما اذا كان المورد منحصرأ فيه وكان الواجب الالهم متوقفاً عليه فلم يمنع وجوب الفرد المحرم في هذا المورد وكان ما ذكر مقصوداً لصاحب الكفاية على ما قرره شيخنا الاستاد وان لم تذكر هذه الجملة الاخيرة في عبارة الكفاية.

قوله العجب انه شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة الخ. استشكل الشيخ على الفصول بالوجوه الثلاثة لانّ الفصول اعتبر ترتيب ذي المقدمة على المقدمة في ثبوت الوجوب لها قال صاحب الكفاية كان هذا الاشكال مورداً للتعجب.

والاشكال الاول من تلك الوجوه انّ الوجه في حكم العقل بوجوب

المقدمة ليس الا ان " عدمها يوجب عدم ذى المقدمة بعبارة اخرى
تجب المقدمة لاسد باب العدم عن ذيها فالملاك في وجوب المقدمة
هو انه يلزم من عدمها عدم ذيها

يمكن ان يقال للشيخ ايها الشيخ الاعظم يرد عليك الاشكال
الذي اوردته على الفصول توضيحه قلت ان الملاك في وجوب
المقدمة هو ان " عدم المقدمة يوجب عدم ذيها ولا دخل للترتب
في وجوب المقدمة ويثبت وجوب المقدمة بالملاك فيمكن ان يقال
على الشيخ ان هذا الملاك العقلي كاف في وجوب المقدمة فلا
يحتاج الى قصد التوصل.

والحاصل يقال للشيخ اشكال الذي اوردته على الفصول يرد هذا
الاشكال على قولك من كون قصد التوصل شرطاً في وجوب المقدمة
قد بين الاشكال الاول عن الشيخ على الفصول.

والاشكال الثاني عنه على الفصول ان " وجوب المقدمة الموصلة
يستلزم وجوب مطلق المقدمة لان المقدمة مقيدة بالقيود الخارجى
هو ترتب ذى المقدمة على المقدمة في الخارج والامر يتعلق على
الذات المقيدة فالوجوب يتعلق على ذات المقدمة ولا وجه للاحتياج
الى الترتب هذا الاشكال الثانى عن الشيخ على الفصول ولكن يرد
هذا الاشكال على الشيخ ايضاً لانه اعتبر في وجوب المقدمة قصد
التوصل الى ذى المقدمة فتجب المقدمة المقيدة أى تعلق الامر على
ذات المقدمة فلا وجه للاحتياج الى قصد التوصل.

قال لشيخنا الاستاد ان " الاشكال المذكور لا يرد على الشيخ
لانه اشترط تقييد المقدمة بقيود ذهنى أى قصد التوصل قيد
ذهنى. واما الاشكال فهو وارد على قول الفصول لان المقدمة عنده

مقيدة بالقييد الخارجى أى ترتب ذى المقدمة على المقدمة فى الخارج والظاهر ان " الامر لا يتعلق على القيد الخارجى بل يتعلق على المقيد فقط واما إذا كان القيد الذهنى كقصد التوصل فيمكن تعلق الامر على القيد والمقيد وتجب الحصاة الخاصة .

الاشكال الثالث عن الشيخ على الفصول ان الوجدان يشهد بسقوط الطلب بعد وجود المقدمة من غير انتظار ترتب ذى المقدمة عليها بعبارة اخرى اذا أتى المكلف المقدمة حصل الغرض وسقط الامر والمناسقط الغرض فلا وجه لقصد الترتب ذى المقدمة على المقدمة ويرد هذا الاشكال على الشيخ ايضا حاصله انه إذا أتى المكلف المقدمة فيسقط الواجب لسقوط الغرض فلا وجه لقصد التوصل ولا يخفى ان الوجوه المذكورة من الاشكالات نقلت عن التقريرات .

المقدمة الموصلة

قوله: واما عدم اعتبار ترتب ذى المقدمة عليها الخ .

قد ذكر كلام صاحب الكفاية مع الشيخ كان هنا كلامه مع الفصول واعلم ان مختار الفصول هو وجوب الحصاة الخاصة من المقدمة أى الحصاة التى ذكر ذوالمقدمة بعدها بعبارة اخرى تجب على قول الفصول المقدمة التى رتب ذوالمقدمة عليها الفرق بين قول الشيخ والفصول ان " الشيخ قيد وجوب المقدمة بالقييد الذهنى أى قصد التوصل الى ذى المقدمة اما صاحب الفصول قيد وجوب المقدمة بالقييد الخارجى أى ثبوت ذى المقدمة فى الخارج بعد

المقدمة واما صاحب الكفاية ففهم ان الشرط في وجوب المقدمة على هذا هو العنوان الموصلية لكن فهم من كلام صاحب الفصول ان ذات ذى المقدمة في الخارج شرط لوجوب المقدمة بعبارة اخرى ترتب ذى المقدمة في الخارج شرط لوجوب المقدمة اى قال صاحب الكفاية لا يصح عندي ان يكون ترتب ذى المقدمة في الخارج شرطاً لوجوب المقدمة ولا يعتبر القيد الخارجى في وجوب المقدمة والمراد من القيد الخارجى ان يذكر ذوالمقدمة بعد المقدمة فاشكل صاحب الكفاية على الفصول بانه لا يعتبر في وجوب المقدمة ترتب ذى المقدمة عليها وايضاً ذكر صاحب الفصول فيما بعد بعبارة ان قلت ان الواجب المقدمة الموصلة.

ولا يخفى ان اشكال المصنف على الفصول يحتاج الى لم فيقال له ما الوجه في عدم كون الترتب قيداً لوجوب المقدمة فالجواب عن الاشكال وبيان الدليل ولم فاعلم ان القيد يؤخذ في كل الواجب اذا كان له مدخل في الغرض مثلاً يؤخذ في الصلاة كل قيد له مدخل فيها وكذا في العرفيات مثلاً اذا قال اشترى اللحم فاخذ في اشتراؤه كل ما له مدخل في الغرض فثبت الى هنا الكبرى اى سلمتنا ان كل ما له دخل في الغرض يؤخذ فيبحث عن الصغرى اى ما الغرض عن المقدمة فيقال الغرض من المقدمة هو التمكن على ذى المقدمة وبالعبارة العلمية الغرض من المقدمة هو سد باب العدم عن ذى المقدمة لانه اذا صارت المقدمة معدومة فيعدم ذوالمقدمة. سئل هنا عن المصنف لم جعلت الغرض من المقدمة التمكن والاقتدار على ذى المقدمة ولم - لم تجعل الغرض من المقدمة ترتب ذى المقدمة عليها بعبارة اخرى لم لم يكن الغرض من

المقدمة وجود ذى المقدمة في الخارج بعدها ولا فرق بين ان يجعل الغرض التمكن والاقترار كما فعله المصنف أو يجعل الغرض ترتب ذى المقدمة على المقدمة في الخارج كما فعله صاحب الفصول. والجواب عن هذا السؤال ان "التمكن والاقترار موجود في اكثر الواجبات أى ان كان الغرض من وجوب المقدمة التمكن والاقترار على ذى المقدمة فهو موجود في اكثر الواجبات.

واما اذا كان الغرض من وجوب المقدمة ترتب ذى المقدمة عليها فهذا الغرض لم يكن موجوداً في اكثر الواجبات بل يكون موجوداً في بعض الواجبات كالواجبات التسببية والتوليدية. واعلم ان "الواجبات على قسمين أى المباشرة والتوليدية والفرق بينهما ان الواجبات المباشرة ما تكون تحت اختيار المكلف بعد وجود المقدمات بعبارة اخرى تكون بعد تمام المقدمات على كيفك مثلاً اذا وجدت مقدمات الصلاة فلم يكن وجودها قهراً بل يكون تحت اختيارك فاعلم ان "الواجبات التى تكون تحت اختيار المكلف سميت المباشرة

واما الواجبات التوليدية والتسببية فلا تكون تحت اختيارك فالواجبات التى لم تكن تحت اختيار المكلف سميت التسببية والتوليدية مثلاً يترتب الاحراق بعد وجود مقدماته ولا يخفى ان "المقدمة الاخيرة هو القاء شيء فى النار فيترتب بعد وجود هذه المقدمات الاحراق قهراً الا فى قضية ابراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام وكذا يترتب القتل قهراً بعد فري الاوداج وكذا فى باب الطلاق والعتق فانهما ثبتا قهراً بعد اجراء العقد فثبت الى هنا تعريف الواجبات المباشرة والتوليدية وثبت ان "الغرض

من المقدمة ليس ترتب وجود ذي المقدمة بعدها لانه لم يترتب بعد وجود المقدمة في اغلب الموارد أي لم يوجد ذو المقدمة بعد وجودها فيكشف ببرهان اني ان الغرض من المقدمة هو التمكن والاقتماد على ذي المقدمة لا وجوده بعدها وأيضاً ان كان الغرض من المقدمة ترتب ذي المقدمة عليها كان هذا مستلزماً لانكار اكثر الواجبات لانه لم يترتب وجوده على المقدمة وما يترتب وجوده على المقدمة هي الواجبات التوليدية.

قال صاحب الفصول ان " ترتب موجود في كل الواجبات اما وجه الترتب في الواجبات المباشريه فانه اذا تمت مقدماتها حتى الارادة فيترب ذو المقدمة عليها لانها لا تنفك عن المراد ولا تنحصر الترتب في الواجبات التوليدية هذا اشكال على صاحب الكفاية فاجاب عن هذا الاشكال انه سبق في مبحث الطلب والارادة عدم كون الارادة تحت الاختيار توضيحه ان " الارادة لا تكون واجبة لان الواجب ما يكون بالارادة قد سبق ان " الارادة لا تكون داخلية تحت ارادة الاخرى لانه اذا كانت داخلية تحت الارادة الاخرى يستلزم الدور أو التسلسل الحاصل ان " الارادة خارجة عن بحثنا ولا تتصف بالوجوب لان الواجب ما كان بارادتنا واختيارنا فخرجت الارادة عن المقدمة التي كانت واجبة قد تم الي هنا الاشكال الذي ورد على المصنف مع جوابه وعلم قول الفصول ان " الغرض من وجوب المقدمة هو ترتب ذي المقدمة عليها بعبارة اخرى قال صاحب الفصول ان " ذات ذي المقدمة في الخارج قيد لوجوب المقدمة لا العنوان الموصلية والتعقب والترتب فاعلم ان الذي ذكر من وجه

عدم ترتب ذي المقدمة على المقدمة في الخارج كان من عبارة شيخنا الاستاذ حيث قال ان الغرض من وجوب المقدمة هو التمكن والافتقار ليسد باب العدم عن ذي المقدمة اما صاحب الكفاية ذكر هذا الوجه بعبارة اخرى حيث قال لا يكاد يعتبر في الواجب الا ماله دخل في غرضه الداعي الخ.

حاصل كلامه انه لا يعتبر في الواجب الا ماله دخل في غرض الواجب من التمكن والافتقار على ذي المقدمة تذكر هنا القاعدة الادبية ان "الغرض مصدر اضيف الى المفعول أي غرض الواجب ولا يصح اضافته الى الفاعل أي المولى لان" الكلام في بيان وجوب المقدمة لا في مقام بيان غرض المولى كان مقصود المصنف ان "الغرض من الواجب أي المقدمة هو التمكن والافتقار على ذي المقدمة وليس الغرض من المقدمة ترتب ذي المقدمة عليها في الخارج.

قوله فان قلت ما من واجب الا له علة تامة الخ.

قد ذكر شرحه أي اشكل صاحب الفصول على المصنف بان كل الواجبات ترتب في الخارج على المقدمة وبعد وجود المقدمة الاخيرة أي الارادة حصل ذو المقدمة.

قوله قلت نعم وان استعالة صدور الممكن بلا علة الخ.

أي هذا جواب الاشكال حاصله لا يصح الترتب في الواجبات المباشرة لان المقدمة الاخيرة فيها هي الارادة التي ما كانت واجبة لانها خارجة عن الاختيار قد ذكر الاشكال والجواب في الشرح فلا نحتاج الى ذكره مكرراً ثبت الى هنا الدليل الاول للمصنف على رد صاحب الفصول الان ذكر الدليل الثاني.

فى قوله ولانه وكان معتبراً فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان الخ.

الدليل الثانى للمصنف على رد قول صاحب الفصول

قد استدل المصنف اولا على رد صاحب الفصول بدليل لمى
 أى العلم من العلبة الى المعلول حيث قال ان " الغرض من وجوب
 المقدمة هو التمكّن والاقْتدار ليسد باب العدم.

واستدل فى الدليل الثانى بالقضية الشرطية وان كانت شرطية
 متصلة ولكن من حيث المفهوم يكشف رفع المقدم من رفع التالى
 أى رفع التالى مستلزم لرفع المقدم كما ذكر فى المنطق فى القياس
 الاستثنائى توضيحه ان " استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم
 لان " اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قطعاً لكن لو استثنى نقيض
 المقدم فانه لا ينتج نقيض التالى لجواز ان يكون لازم الاعم وسلب
 الاخص لا يستلزم سلب الاعم.

واما فى هذا المقام فينتج رفع التالى رفع المقدم والمراد من
 المقدم هو قوله لو كان المعتبر فيه الترتب والمراد من التالى هو
 قوله لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان فينتج رفع هذا التالى
 رفع المقدم وايضاً واضح ان رفع الايجاب سلب ورفع السلب
 ايجاب ففى الجملة المذكورة ان " المقدم مفيد للايجاب والتالى مفيد
 السلب ونقيضهما ايجاب فى التالى وسلب فى المقدم حاصل المعنى
 فى الجملة الشرطية الطلب يسقط بمجرد اتيان المقدمة مع عدم
 اشتراط ترتيب ذى المقدمة عليها فيكشف من رفع التالى رفع
 المقدم أى يكشف من سقوط الوجوب عن المقدمة بمجرد اتيانها

عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وجوبها هذا دليل انى اى يكشف بالمعلول اى سقوط وجوب عن المقدمة بمجرد الاتيان فيكشف عنه عدم كون اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها علة لوجوبها اى لم يكن الترتب علة لوجوب المقدمة.

قوله مع ان الطلب لا يكاد يسقط الا بالموافقة او بالعصيان المخ

هذا دليل لسقوط الطلب لان سقوطه يحتاج الى الدليل قال بعضهم ان الدليل على هذا الضرورة باعتراف الخصم لانه اذا سئل عنه لم يسقط الطلب اجاب انه يسقط بمجرد الاتيان بالمقدمة لكن هذا الدليل جدلي لا يصلح ان يكون برهاناً كما ذكر في المنطق انه اذا جعل الدليل قول الخصم عليه فهذا جدل لم يكن حجة قال صاحب الكفاية ان الطلب يسقط بالموافقة او بالعصيان والمخالفة او بارتفاع موضوع التكليف مثلاً موضوع الكفن والدفن هو الميت اذا غرق او حرق انتفى الكفن والدفن بانتفاء الموضوع وكذا يسقط الطلب بالعصيان والمخالفة مثلاً اذا لم يغسل المكلف الميت عمداً كان هذا العصيان والمخالفة موجباً لسقوط الطلب وأما في مقام البحث فتسقط الطلب لاجل الموافقة هذا كاشف عن وجوب مطلق المقدمة لا خصوص الموصلة فان كان الواجب الحصاة الخاصة لما سقط الواجب بمجرد اتیان المقدمة.

قوله ان قلت كما يسقط الامر بتلك الامور كذلك يسقط بما

ليس بالأمور به.

هذا اشكال على المصنف لانه صرح في انحصار سقوط الطلب

بالموافقة او بالعصيان والمخالفة او بارتفاع موضوع التكليف قال

المستشكل لا يصح حصر سقوط الطلب في الوجوه الثلاثة لان سقوط الطلب قد يكون بفعل الغير مثلاً اذا كان الثوب نجساً غسله الغير سقط التكليف بفعله فلم يكن هنا الوجوه الثلاثة وكذا يسقط التكليف بالشيء المحرم.

قوله قلت نعم ولكن لا محيص عن ان يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري.

هو الجواب عن الاشكال وحاصله ان حصر سقوط التكليف في الوجوه الثلاثة صحيح والدليل عليه ان حصر سقوط التكليف في الوجوه المذكورة انما يكون في الفعل الاختياري أي اذا كان الواجب فعلاً اختيارياً فقد انحصر سقوط التكليف في الوجوه الثلاثة لكن اذا كان سقوط التكليف بفعل الغير أو بالفعل المحرم فهما خارجان عن مورد الحصر اما وجه خروج فعل الغير فهو لم يكن تحت اختيارنا واما وجه خروج فعل المحرم عن مورد الحصر فهو لاجل المزاحم أي وان كان فعل المحرم في اختيارنا لكن خرج عن مورد الحصر لاجل المزاحم الذي هو الحرمة المحاصلة ان مورد الحصر فيما كان الفعل اختيارياً ولم يكن المزاحم موجوداً.

البحث في الاستدلال صاحب الفصول لمذهبه

قوله قد استدل صاحب الفصول على ما ذهب اليه بوجوه الخ. قد استدل صاحب الفصول بالوجوه الثلاثة على ان الواجب هي المقدمة التي وجد التوصل بها الى ذي المقدمة أي الواجب هي

الحصنة الخاصة فاعلم ان "الفصول استدل على مذهبه بالادلة العقلية قد ذكر في محله ان الادلة اربعة أي الكتاب والسنة والاجماع والعقل وأيضاً ذكر ان الاجماع والعقل دليل لبيّ وليس فيه اجمال لان العقل يحكم ما هو معلوم عنده ولم يكن له الشك عند الحكم.

فالدليل الاول ان العقل حاكم على القدر المتيقن توضيحه ان "وجوب المقدمة اما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل يحكم على القدر المتيقن أي العقل يحكم بوجوب المقدمة التي ترتب عليها ذو المقدمة الظاهر ان العقل اذا ادرك الملاك حكم عليها صريحاً بحسب الملاك لكن اذا كان الملاك مجملاً حكم العقل على قدر المتيقن فيحكم العقل بوجوب المقدمة التي يترتب عليها ذو المقدمة بعبارة اخرى يحكم العقل بوجوب المقدمة المتوصللة.

الدليل الثاني للفصول ان العقل لا يبي ان يقول الامر الحكيم اريد منك المقدمة المتوصللة أي يترتب عليها ذو المقدمة فيكشف بدايل اني ان "الغرض الداعي الى الايجاب في باب المقدمة هو التوصل والترتب.

الدليل الثالث للفصول ان الغرض من المقدمة هو التوصل الى ذي المقدمة فتجب المقدمة التي يترتب عليها ذو المقدمة دون المقدمة التي أم يترتب عليها ذو المقدمة.

والفرق بين الادلة المذكورة للفصول ان "الدليل الاول كان من باب القدر المتيقن حاصله ان "المقدمة المتوصللة قدر متيقن فيحكم العقل به.

والدليل الثاني اني اى يكشف بالمعلول العلة حيث قال ان "العقل لا يبي ان يقول الامر الحكيم ان الواجب المقدمة المتوصللة فيكشف

منه ان العلة لوجوب المقدمة هو التوصل والترتيب.
والدليل الثالث لمي أي يكشف بالعلة المعلول لان المطلوب
بالمقدمة التوصل والترتيب فيكشف بهذا الغرض ان الواجب هي
الحصة الخاصة من المقدمة.

الكلام في رد قول الفصول والجواب عن ادلته

قوله عرفته بما لا مزيد عليه ان العقل العاقل بالملازمة دل
على وجوب مطلق المقدمة الخ.

قد سبق ان صاحب الفصول استدلل على وجوب الحصة الخاصة
من المقدمة بالوجوه الثلاثة وقد ذكر شرحها وقال صاحب الكفاية
في رد ادلة الفصول لا يصح الدليل الاول هو استدلال الفصول بان
القدر المتيقن من المقدمة هي المقدمة الموصولة فاجاب صاحب
الكفاية عن هذا الدليل بان لا يجري في هذا المورد القدر متيقن
لانه يجري في المورد الذي كان الملاك مجهولاً فيؤخذ في مورد
الجهل القدر المتيقن وانما الملاك في وجوب المقدمة فما كان
مجهولاً لان الملاك هو التوقف والمقدمية عبارة شيخنا الاستاذ
بالفارسية عقل پاك و صاف حكم می گند كه ملاك معلوم می باشد.
الحاصل ان العقل حاكم بالملازمة بين وجوب المقدمة وذيها
ويحكم بوجوب مطلق المقدمة لا الحصة الخاصة منها فالوجوب
ثابت لمطلق المقدمة الا اذا كان هنا مانع عن الاتصاف بالوجوب
كما اذا كانت المقدمة محكومة فعلاً بالحرمة قال صاحب الكفاية
ان الدليل المنسب لنا هو كون الملاك معلوماً أي الملاك لوجوب

المقدمة هو التمكن واقتدار فيرد داييل لمتى صاحب الكفاية دليل
 الفصول لانه قال الملاك لوجوب المقدمة هو الترتب والتوصل قال
 صاحب الكفاية الملاك هو التمكن والاقتدار فيكشف من العلم
 بالملاك علم بوجوب المقدمة مطلقاً فبطل دليل لمتى الفصول حيث
 قال ابن الملاك لوجوب المقدمة الترتب والتوصل اذا رد دليل لمتى
 الفصول فرد دليل الانبي واضح فيكشف بالدليل اللمتى العلة واما
 الداييل الانبي فيكشف به المعلوم ولا يخفى انه اذا عرفت الدليل اللمتى
 فلا حاجة الى الدليل الانبي مثلاً في محل البحث اذا ثبت دليل لمتى صاحب
 الكفاية فلم يسبق المورد لداييل اني الفصول أي قال صاحب الفصول
 ان "العقل لا يأبى ان يقول الامر الحكيم اريد منك المقدمة الموصلة
 هذا دليل اني للفصول رد" بالداييل اللمتى الذي استدل به صاحب
 الكفاية حيث قال ان الملاك لوجوب المقدمة هو التمكن والاقتدار
 فيكشف من هذا الملاك الوجوب للمقدمة مطلقاً فلا يجوز المحاكم ان
 يقول اطلب هذه العصة الخاصة دون غيرها.

اعلم ان مجيباً واجب النفسي بعد المقدمة وترتب ذي المقدمة
 عليها كان بيدك واختيارك ولم يكن النقص من المقدمة في صورة
 عدم ترتب ذي المقدمة عليها عبارة شيخنا الاستاد در دامن مقدمه
 غبار نيست من حيث المقدمية.

واما تفاوت بين المقدمة الموصلة وغيرها من حيث المرتبة
 فهو خارج عن مسالك المقدمة ولا مدخل فيه لوجوب المقدمة أي
 سلمنا ان الفرق بين المقدمة الموصلة وغيرها موجود لكن هذا
 الفرق خارج عن الملاك ووجوب المقدمة.

قال شيخنا الاستاد في هذا المقام المتوضيح ان "لنا الغرض الادنى

والغرض الاقصى توضيحه ان " الغرض الذي رتب على نفس الشيء يسمى الادنى واما غرض الذي نسب الى الغير سمي الاقصى مثلا اذا كان الغرض من اكل الطعام الشبع والتقوية الجسم فهو الغرض الادنى لانه رتب على نفس اكل الطعام واما اذا كان الغرض منه التقوية على اطاعة الله وعبادته فهو الغرض الاقصى والظاهر ان الغرض الاقصى تعلق على نفس المكلف أى كان المكلف مختاراً في قصده كما قال السعدى الشيرازي (خوردن و زيستن و سجده كردن است) فان كان الشخص معتقداً بان الاكل كان للسجدة فهو الغرض الاقصى واما ان كان غرضه الشبع فهو الغرض الادنى.

واما في المقام فالغرض الادنى للمقدمة هو التمكن والاقترار على ذى المقدمة والغرض الاقصى هو التوصل الى ذى المقدمة والترتب ذى المقدمة عليها بعبارة اخرى الغرض الاقصى وجود ذى المقدمة بعد المقدمة.

لكن يفارق هذا الغرض في بعض الموارد لان " حسن الاختيار موجد للغرض الاقصى فبان وجد وجد هذا الغرض وان عدم عدم واست منكرًا للفتاوت بين المقدمة الموصلة وغيرها.

الحاصل ان " الضرورة حاكمة على صدق قولنا ان الملاك لوجوب المقدمة هو التمكن والاقترار لا لترتب والتوصل والظاهر انه اذا لم يترتب ذى المقدمة على المقدمة قال المولى ان الغرض الاقصى لم يحصل من المقدمة ولم يقل ان الغرض من المقدمة لم يحصل بل حصل الغرض من المقدمة وهو التمكن والاقترار واذا قيل في صورة عدم الترتب ان الغرض لم يحصل من المقدمة فالمراد

ان الغرض الاقصى لم يحصل من المقدمة واما الغرض الادنى الذى رتب على المقدمة فقد حصل.

قوله: ان قلت لعل التفاوت بينهما فى اتصاف احديهما بعنوان الموصلية.

هذا دليل على وجوب المقدمة الموصلة كما قال شيخنا الاستاد فى السابق يأتى ان قلت فيما بعد قد استدل به على وجوب المقدمة الموصلة اى قال صاحب الفصول اذا كانت المقدمة معنونة بعنوان ترتب وموصيلية فهذا العنوان يصير سبباً لوجوب المقدمة اذا لم يوجد هذا العنوان فلم يوجد الوجوب للمقدمة هذا استدلال الفصول على وجوب المقدمة الموصلة. *مركزية كويتية*

فاجيب بقوله قلت انما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما لو كان ذلك لاجل تفاوت فى ناحية المقدمة الخ.

توضيح الجواب ان "العنوان لم يك موجباً لتفاوت المقدمة بالوجوب وعدمه لان الموجب للاتصاف بالوجوب هو العنوان المقدمية لا العنوان الموصلية فالعنوان المقدمية موجود فى كلتا الحصتين اى المقدمة الموصلة وغيرها توضيحه ان "السبب للعنوان الموصلية ذات المقدمة والظاهر ان هذا العنوان كان مؤخراً من الترتب قدسلم صاحب الفصول ان السبب للعنوان الموصلية كان ذات المقدمية اذا وجدت ذات المقدمة ثبت الوجوب لها أما العنوان الموصلية فهو مؤخر من الترتب.

بعبارة اخرى العنوان الموصلية مؤخر عن وجود ذى المقدمة فلم يجعل الشيء المؤخر ملاكاً للمشياء المقدم قد ظهر انه وقع فى

المرتبة الاولى ذات المقدمة وفي المرتبة الثانية وجد ذو المقدمة
واما العنوان الموصلية فيوجد في المرتبة الثالثة فلا يمكن ان يجعل
هذا العنوان ملاكاً لوجوب المقدمة التي وقعت في المرتبة الاولى
قد سبق ان "العقل حاكم بالملازمة في الصورة الموضلية وعدمها
اي قال المصنف ان الملاك لوجوب المقدمة معلوم فيكشف بالاشكال
وجوب المقدمة هذا دليل لمضى لطاحب الكفاية.

**قوله: واما ما افاده قدس سره من ان مظلومية المقدمة حيث كانت
بمجرد التوصل بها الخ.**

كان الكلام في استدلال صاحب الفصول على وجوب المقدمة
الموصلة وقد استدل بالوجه الثلاثة التي ذكرت مع جوابها
واستدل في الوجه الثالث بالدليل المسمى من ان "الغرض من المقدمة
التوصل الى ذي المقدمة قال صاحب الكفاية في الجواب ان "الغرض
من المقدمة التمكن والاعتداد الى ذي المقدمة لكن يحتاج هذا
الجواب الى الفاصل والدليل لان جواب المصنف بدون الدليل كان
مصادرة والمراد من المصادرة جعل عين المدعى دليلاً مثلاً فيما
نحن فيه قال صاحب الفصول الملاك في وجوب المقدمة هو التوصل
الى ذي المقدمة قال المصنف ليس الملاك التوصل الى ذي المقدمة
بعبارة شيخنا الاستاد صاحب فصول مي گوید ملاك همين است
مصنف مي گوید اين ملاك نيست.

فقال صاحب الكفاية لدفع المصادرة ورد الفصول في
قوله ففيه انه انما كانت لاجل عدم التمكن من التوصل بدونها الخ.
خاطل الجواب ان الغرض لوجوب المقدمة هو التمكن ولا يمكن

التوصل غرضاً لوجوب المقدمة لان الغرض ما يثبت بعد الشيء وانما التوصل لا يثبت بعد المقدمة لانه يتخلف عن المقدمة في اكثر الموارد هذا اشكال الاول على التصول.

الاشكال الثاني عليه سلمنا ان التوصل غرض وغاية وقلنا ان تخلف الغرض والغاية جائز من ذى الغاية كما ذكر في المكاسب ان تخلف الداعي جائز الظاهر ان هذا الجواب بعد تسليم كون التوصل غرضاً فيسئل عن الفصول هل يمكن ان تكون الغاية قيماً لذى الغاية والمراد من ذى الغاية هي المقدمة الحاصل قال المصنف انه لا يمكن ان يكون وجود ذى المقدمة قيماً للمقدمة.

توضيحه ان المراد من ذى الغاية المقدمة والمراد من الغاية التوصل الى ذى المقدمة بعبارة اخرى المراد من الغاية هو وجود ذى المقدمة فلا يصح ان تكون الغاية قيماً لذى الغاية أى لا يمكن ان يكون وجود ذى المقدمة قيماً للمقدمة لان هذا التقييد مستلزم لثبوت الوجوبين في ذى المقدمة أى يثبت وجوب النفسى والغيرى في ذى المقدمة أو يقال يلزم اجتماع المثليين فى شيء واحد أى ثبت وجوب النفسى لذى المقدمة من جهة كونه علة لترشح الوجوب الى المقدمة وثبت الوجوب الغيرى لذى المقدمة من جهة كونه قيماً للمقدمة فثبت وجوب الغيرى الذى كان المقييد للقيد ايضاً وايضاً اذا جعل ذى المقدمة قيماً للمقدمة يلزم ان تصير العلة معلولاً أى ذى المقدمة اذا جعل قيماً للمقدمة فيصير معلولاً والمقدمة التى كانت معلولة اذا جعلت مقيدة تصير علة وايضاً يلزم ان يكون المقدم مؤخراً أى اذا جعل ذى المقدمة قيماً للمقدمة فيلزم ان تكون المقدمة متأخرة لان وجود القيد مقدم على المقيد وايضاً الاشكال الاخر

على الفصول حاصله انه ان وكان الملاك توصلاً الى ذى المقدمة وترتب ذى المقدمة على المقدمة فيكون ذو المقدمة حيثية تعليلية للمقدمة لحيثية تقييدية والفرق بينهما اذا كان ذو المقدهه جهة تعليلية للمقدمة فهو شرط لوجوب المقدمة واما اذا كان ذو المقدمة جهة تقييدية للمقدمة فهو شرط لوجود المقدمة لكن صاحب الفصول جعل وجود ذى المقدمة حيثية تقييدية للمقدمة اى جعل وجود ذى المقدمة شرطاً لوجود المقدمة كما قال صاحب الكفاية منشأ توهمه خلطه بين الجهة التقييدية والتعليلية الحاصل ان كان الملاك التوصل الى ذى المقدمة فيكون وجود ذى المقدمة جهة تعليلية للمقدمة بعبارة اخرى فيكون وجود ذى المقدمة شرطاً لوجوب المقدمة واما صاحب الفصول فخلط وجعل وجود ذى المقدمة شرطاً لوجود المقدمة بعبارة اخرى جعله جهة تقييدية للمقدمة هذا اشكال الثالث على الفصول.

قد اشكل المصنف بالوجوه الثلاثة على الفصول الوجه الاول ان الملاك هو التمكن والاقطار لا لتوصل.

الوجه الثانى ان كان وجود ذى المقدمة قيداً للمقدمة فثبت وجوبان لذى المقدمة اى الوجوب النفسى والغيرى والظاهر ان ذا المقدمة واجب نفسى وواجب غيرى لصيرورته قيداً للمقدمة هذا اجتماع المثليين ان قلت لا اشكال في اجتماع الوجوبين لان الثانى تاكد للاول قلت لا مجال للتاكيد هنا والتاكيد انما يصح اذا كان كلا الوجوبين من ناحية العلة او من ناحية المعلول واما فى المقام فكان احدهما من ناحية العلة والاخر من ناحية المعلول.

الوجه الثالث من الاشكال اذا كان الملاك التوصل الى ذى المقدمة

وترتب ذى المقدمة على المقدمة فهو شرط لوجوب المقدمة أى وجود ذى المقدمة كإلزام شرطاً لوجوب المقدمة لكن صاحب الفصول جعله حثيثة تقييدية وشرطاً لوجود المقدمة إذا قال صاحب الكفاية ولعل منشأ توهمه خلط بين الجهة التقييدية والإتعيلية ولا يخفى أن تكرار هذا البحث كان لاجماله.

قوله ثم إنه لا شهادة على الاعتبار فى صحة منع المولى من مقدمات بانعائها الخ.

هذا وجه رابع للفصول بوجوب المقدمة الموصلة حيث قال إن المولى منع عن المقدمات غير الموصلة فهذا المنع دليل لوجوب المقدمة الموصلة فأجاب صاحب الكفاية عن هذا الوجه أى قال ولو سلمنا منع المولى عن المقدمات غير الموصلة لما وجد شاهد لهذا المنع.

حاصل الجواب منع المولى عن وجوب المقدمة غير الموصلة إنما كان لاجل المانع والعقل حاكم بالملازمة إذا لم يكن المانع موجوداً مثلاً من ركب على المركب الغصبي فى السير إلى مكة فلا يحكم العقل بالملازمة بين هذه المقدمة وذى المقدمة وإن كان التمكن والاقترار موجوداً فالسير إلى مكة بالمركب الغصبي حرام تخييرى والسير بالمركب المباح واجب تخييرى فيمتنع جمعهما فى مورد واحد والظاهر أنه ليست الملازمة بين وجوب المقدمة المنهى عنها ووجوب ذى المقدمة لأن الشيء المحرم لا يتصف بالوجوب هذا مانع عن الملازمة بين وجوب المقدمة وذى المقدمة. قال صاحب الكفاية فى المنع عن وجوب المقدمة غير الموصلة

نظر لان هذا المنع مستلزم للتالبيين الفاسدين:
 الاول ان المنع من المقدمة مستلزم لعدم العصيان في ترك ذي
 المقدمة لعدم تمكن المكلف شرعاً من اتيان ذي المقدمة أى ليس
 ذو المقدمة مقدوراً للمكلف من دون المقدمة ولا يجوز اتيان
 المقدمة لمنع الشارع عنها على قولكم ان قلت ان البحث في الممتنع
 العقلي أى اذا كانت محالية المقدمة عقلاً فلم يتمكن المكلف في
 اتيان ذي المقدمة.

قلت هل تسمع ان الممتنع الشرعي كالعقلي.
 قد اشكل على هذا الجواب ^{بانه ليس} الممتنع الشرعي كالعقلي
 مثلاً الزناء ممتنع شرعاً وليس ممتنعاً عقلاً.
 الفرق بينهما فالممتنع الشرعي في المورد الذي كان الشيء
 فيه تحت اختيارك بعبارة شيخنا الاستاد ممتنع شرعي در موردى
 است كه پيچ آن به دست تو باشد لكن الشارع منع عنه.

واما الممتنع العقلي فهو ما لم يكن تحت اختيارك توضيح
 الاشكال ان المقدمة غير الموصلة اذا جاز نهى الشارع عنها جرم
 الاتيان بهذه المقدمة فلم يكن ترك ذي المقدمة عصيانياً لانه غير
 مقدور من دون المقدمة وهذا التالى الفاسد الاول في صورة عدم
 الملازمة بين وجوب المقدمة وذي المقدمة.

ولثانى انه اذا قلنا بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة والمقدمة
 الموصلة لزم تحصيل الحاصل توضيحه اذا كان المراد من المقدمة
 ما ترتب ذو المقدمة عليها وطلبت المقدمة بعد ترتب ذي المقدمة
 عليها فهذا تحصيل الحاصل.

بعبارة شيخنا الاستاذ چون صاحب فصول مى گوید مقدمة زمانى واجب است كه ذوالمقدمة پشت سر او باشد مخفى نماند كه باز هم اگر مقدمة طلب شود اين تحصيل حاصل است.

فعلم ان السبب لوجوب المقدمة هو وجود ذي المقدمة بعدها فان طلبت بعد ترتب ذي المقدمة عليها فهو تحصيل الحاصل لان المقدمة قد حصلت فطلبها تحصيل الحاصل.

واعلم ان صاحب الفصول قائل بوجوب المقدمة اذا كانت موصلة بعبارة اخرى انه قائل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة والمقدمة اذا كانت موصلة فاشكل عليه الاشكالان بنحو مانع الغلو والمراد منهما التاليان الفاسدان قد ذكر شرحهما آنفاً.

مرکز تحقیق کتب و تالیفات اسلامی

ثمرة القول بالمقدمة الموصلة

قوله: «بقى هنا شيء» وهو ثمرة القول بالمقدمة الموصلة الخ». الكلام فى الثمرة بين صاحب الفصول وغيره واعلم ان المراد من الثمرة التى كانت مورداً للبحث هى الثمره العملية الفقهية لا لثمره علمية لانها ظاهرة عند الفصول وغيره أى الثمره العلمية عند الفصول هى كون الواجب حصّة خاصة أى الواجب المقدمة الموصلة واما الثمرة العلمية عند المصنف والمشهور فهى ان الواجب ثابت لمطلق المقدمة.

فالمراد هنا بيان الثمرة العملية الفقهية فقط قد ذكر صاحب الفصول الثمرة الفقهية لكن اشكل عليه وتصح الثمرة عند المصنف بنحو من التوجيه ويذكر هنا اولاً قول الفصول قال شيخنا الاستاذ قد ذكر فى باب الاوامر ان الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن الضد

الخاص أو العام أو المطلقاً.

قال صاحب الفصول ان ترك الضد مقدمة للواجب الاخر مثلاً ترك الصلاة مقدمة لازالة النجاسة عن المسجد ولا يخفى ان الصلاة واجب موسّع والازالة واجب مضيق اذا جمعا في وقت واحد قدم المضيق على الموسّع ففي المثال المذكور يجب ازالة النجاسة ويجب ترك الصلاة لانه مقدمة للازالة والظاهر ان الصلاة فاسدة على قول الفصول إذا كان تركها مقدمة موصلة أي رتب عليه الازالة واما إذا لم يكن مقدمة موصلة لان المكلف لم يرد الازالة فلم تكن الصلاة باطلة لان المكلف لم يفعل الازالة الحاصل ان ترك الصلاة لم يكن واجباً لانه لم يكن مقدمة موصلة.

فالثمره على القول الفصول هي صفة الصلاة واما الثمرة على قول المصنف وغيره هي بطلان الصلاة لانهم يقولون بوجوب المقدمة مطلقاً أي سواء كانت موصلة أم لا فعلم من قولهم ان ترك الصلاة واجب وفعلها حرام لان فعل الصلاة ضد للواجب الذي هو تركها أي ترك الصلاة واجب لانه مقدمة لفعل الازالة قد بينت الى هنا الثمرة بين الفصول وغيره لكن اشكل على صاحب الفصول بقوله: ربما اورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله ان فعل الضد وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدمة الخ.

أي ذكر في قوله بقى شيء الخ الثمرة بين القولين أي قول الفصول وغيره وايضاً ظهر ان المراد من الثمرة هي الثمرة العملية الفقهية ولا بحث هنا في الثمرة العلمية لانها ظاهرة على القولين حيث قال صاحب الفصول ان الواجب حصّة خاصة من المقدمة أي

المقدمة الموصلة وقال المصنف وغيره ان الواجب مطلق المقدمة
أى سواء كانت موصلة أم لا.

فالبحت انما كان فى الثمرة العملية الفقهية قال صاحب الفصول
ان ترك الضد مقدمة لفعل الواجب مثلاً ترك الصلاة مقدمة لفعل
الازالة وأيضاً قال ان المراد من المقدمة هى المقدمة
الموصلة واما ترك الصلاة فلم يكن مقدمة موصلة لان الشخص لم
يرد الازالة ولم يكن ضد هذه المقدمة منهى عنه أى لم يكن فعل
الصلاة فى المثال المذكور منهيأ عنه.
الحاصل ان فعل الصلاة لم يكن محرماً على مذهب صاحب الفصول
لان ترك الصلاة لم يكن مقدمة موصلة واما على قول صاحب الكفاية
وغيره فالصلاة باطلة.

لكن قد اشكل على الفصول اى لا تصح الثمرة التى ذكرها
صاحب الفصول قال شيخنا الاستاد هذا الاشكال نقل عن تقريرات
الشيخ (قدس سره) حاصل الاشكال ان ترك احد الضدين لم يكن
مقدمة لفعل ضد آخر لان ترك احد الضدين مع وجود ضد آخر كانا
فى رتبة واحدة مثلاً لم تكن ترك الصلاة مقدمة لوجود الازالة
وايضاً قال المستشكل ان سلمنا هذا المبنا أى سلمنا ان ترك احد
الضدين مقدمة لفعل الاخر فلا تصح الثمرة التى ذكرها صاحب الفصول.
وتوضيح الاشكال على الفصول ان المقرر فى المنطق كون
نقيض الاخص اعماً مثلاً لا حيوان اخص من لا انسان واعلم ان
المراد بالاعم ما كان افراده كثيراً والمراد بالاخص ما كان افراده
قليلاً مثلاً لا انسان افراده كثيرة لانه يشمل البقر والغنم والشجر
والحجر الخ واما لا حيوان فافراده قليلة لانه لا يشمل البقر والغنم

والفرس اذا ظهر معنى الاعم والاخص رجعنا الى ما نحن فيه فيقال ان المقدمة اذا كانت ترك المطلق فهذا اعم أى سواء كان ترك هذا الضد مقدمة موصلة ام لا مثلاً ترك الصلاة مقدمة لفعل الازالة سواء كان هذا الترك موصلاً لوجود الازالة ام لا فنقيض هذا الترك اخص أى له فرد واحد هو ترك هذا الترك واما فعل الصلاة مثلاً فهو لازم لترك الترك ولا يخفى ان لازم المحرم محرم أى ترك الضد واجب من باب المقدمة ونقيض هذا الترك أى ترك الضد محرم لان الشئ اذا كان واجباً فنقيضه محرم واما فعل الصلاة فهو لازم للشئ المحرم هذا كاف في حرمة الصلاة فثبت حرمة ضد المقدمة اذا كانت المقدمة مطلق الترك.

وأما اذا كانت المقدمة خاصة بموصلة الى ذي المقدمة فكان نقيضها الاعم مثلاً اذا كان ترك الصلاة مقدمة موصلة بعبارة اخرى اذا كانت المقدمة خاصة بموصلة الى ذي المقدمة فلنقيضها فردان لان نقيض كل شئ رفعه فالظاهر ان رفع هذه المقدمة الخاصة تارة كان بفعل الضد الخاص كالصلاة في المثال المذكور وكان رفع هذه المقدمة الخاصة تارة اخرى بترك الترك بعبارة اخرى كان رفع هذه المقدمة الخاصة تارة اخرى بترك ذي المقدمة فثبت لنقيض هذا المقدمة الخاصة فردان احدهما فعل الصلاة والاخر ترك الايصال اذا ثبت كون فعل الصلاة نقيضاً للمقدمة الموصلة ثبت الحرمة لهذا النقيض لان ترك الخاص واجب أى مقدمة الموصلة واجبة فنقيض هذه المقدمة محرم ففعل الصلاة في الفرض المتربور محرم.

قد ظهر من البيان المذكور بطلان الثمرة التي اثبتتها صاحب

الفصول أي قال صاحب الفصول ان ترك الضد الخاص اذا كان مقدمة موصلة فلم يكن نقيضه محرماً في صورة ترك الايصال مثلاً فعل الصلاة في المثال المذكور لم يكن محرماً في صورة عدم ارادة المكلف الازالة.

لكن المستشكل قد ابطل هذه الثمرة توضيحه ان فعل الصلاة محرم سواء كان ترك الصلاة مقدمة موصلة أو مطلقة والسدليل على هذا ترك الصلاة اذا كان مقدمة مطلقة فنقيضه فرد واحد اي ترك هذا الترك والظاهر ان نقيض ترك الصلاة اي ترك ترك الصلاة محرم واما فعل الصلاة فهو لازم للنقيض أي لازم لترك ترك الصلاة والظاهر ان لازم المحرم محرم. واما اذا كان ترك الضد الخاص مقدمة موصلة فالفردان نقيض له لان نقيض الاخص اعم قد ذكر شرحه انفاً أي فعل الضد الخاص وترك الايصال كلاهما نقيض لترك الضد الخاص وثبت حرمة الصلاة مثلاً لانها نقيض للمقدمة الموصلة اي ترك الضد الخاص. الحاصل ان فعل الضد الخاص محرم سواء كان ترك الضد الخاص مقدمة موصلة او مطلقة فلم تصح الثمرة التي ذكرها صاحب الفصول.

قوله قلت واثبت خبير بما يبينهما من الفرق الخ.

فرض صاحب الكفاية من هذا الكلام تصحيح الثمرة التي ذكرها صاحب الفصول بنحو من التوجيه اي قال ان الفرق بين المقدمة الموصلة والمطلقة توضيحه ان فعل الضد الخاص ليس نقيضاً للمقدمة الموصلة مثلاً فعل الصلاة ليس نقيضاً لترك الصلاة الموصلة

الى الازالة وايضاً ليس لازماً لهذا الترك الخاص لانه قد يترك هذا الترك الخاص مع عدم فعل الصلاة أي ثبت للمكلف ترك ترك الضد الخاص مع خلوه عن كل فعل.

فظهر ان فعل الضد الخاص لم يكن نقيضاً لترك الضد الخاص لان النقيض له هو ترك ترك الضد الخاص واما فعل الضد كالصلاة فهو اما مقارن للنقيض واما ملازم قد ذكر ان فعل الضد الخاص لم يكن لازماً للنقيض فظهر انه مقارن للنقيض والمراد من المقارن قد يكون وقد لا يكون فلا يسرى حرمة النقيض الى المقارن أي ترك لترك الضد الخاص محرم لانه نقيض لترك الضد الخاص واما فعل الضد الخاص كالصلاة فليس محرماً.

واما اذا كان ترك الضد مقدمة مطلقة فكان فعل الضد الخاص لازماً لنقيض هذه المقدمة توضيحه على طبق المثال المعروف ان ترك الصلاة مقدمة مطلقة للازالة فنقيض هذه المقدمة هو ترك الضد الخاص لان نقيض كل شيء رفعه قد ذكر سابقاً ان النقيض للمقدمة المطلقة هو فرد واحد لان نقيض الاعم اخص.

واما فعل الضد الخاص كالصلاة في المثال المذكور فهو متحد مع هذا النقيض مصداقاً أي يتحد فعل الصلاة مع ترك ترك الضد خارجاً والظاهر ان نقيض المقدمة محرم والمراد من هذا النقيض هو ترك ترك الضد ففعل الضد كالصلاة محرم أيضاً لانه لازم للنقيض ومتحد معه خارجاً.

فظهر مما ذكر ان ترك ترك الضد الخاص محرم واما فعل الضد الخاص ليس محرماً لامكان ترك ترك الضد الخاص مجرداً عن فعل الصلاة فلم يكن فعل الضد نقيضاً للمقدمة الخاصة ولا لازماً لها بل

كان مقارناً مع النقيض.

وما ذكر من الاشكال على صاحب الفصول حاصل تقريرات الشيخ (قدس سره) لكن ردّ هذا الاشكال بقوله قلت و انت خبير بما بينهما من الفرق الخ.

اي تصح الثمرة التي ذكرها صاحب الفصول بنحو من التوجيه عن المصنف الحاصل انه اذا كان ترك الضد الخاص مقدمة موصلة ففعله جائز واما اذا كان ترك الضد الخاص مقدمة مطلقة ففعله محرم لان فعله لازم لنقيض ترك الضد الخاص.

هنا كلام وهو انه اذا كان فعل الضد لازماً للنقيض فلم يسر الحكم من احد المتلازمين الى الاخر مثلاً لم يسر الحرمة من ترك ترك الضد الخاص الى الصلاة في الامثال المعروفة وهذا لعدم اشتراط كون المتلازمين في حكم واحد بل الشرط في المتلازمين عدم وجود الحكمين المختلفين فيهما مثلاً علامة القبلة لاهل العراق جعل المغرب على اليمين والمشرق على اليسر فيجب استقبال الجنوب واما استدبار الشمال فلم يكن واجباً وان كان استدبار الشمال متلاًزماً لاستقبال الجنوب لكن لم يشترط اتحاد المتلازمين في الحكم بل الشرط عدم اختلاف المتلازمين في الحكم اشارة الى هذا صاحب الكفاية بقوله نعم لا بد ان لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بالحكم الاخر على خلاف حكمه لا ان يكون محكوم عليه بحكمه) وحاصل كلامه انه يعتبر ان لا يكون الملازم فعلاً محكوماً بحكم على خلاف الملازم الاخر لا ان يكون محكوماً بحكمه.

البحث فى الاصلى والتبعى

قوله ومنها تقسيمه الى الاصلى والتبعى والظاهر ان يكون هذا
التقسيم بلحاظ الاصاله والتبعية فى الواقع الخ.

كان بحثنا فى تقسيمات الواجب فيبحث فى هذا الامر من
الواجب الاصلى والتبعى واعلم ان صاحب القوانين قسم الواجب
الى الاصلى والتبعى بلحاظ مقام الاثبات والدلالة واما صاحب
الكفاية فقسم الواجب اليهما بلحاظ مقام الثبوت والواقع وكذا
الشيخ فى التقريرات.

فسئل ما الفرق بين صاحب الكفاية وصاحب القوانين فى تقسيم
الواجب الى هذين القسمين فيقال فى الجواب ان تقسيم الواجب عند
المصنف كان بلحاظ الثبوت والواقع والمراد من الثبوت فى المقام
هو الطلب حال الارادة. مثلاً اذا قال المولى افعل وآراد مالمو حفظ
تفصيلاً فهذا واجب اصلى واما اذا قال افعل ولم يرد ما لوحظ
فهذا واجب تبعى لعدم تعلق الارادة الحقيقية فيما لوحظ يكون هذا
الطلب للتعجيز أو الامتحان أو نحو ذلك وبعبارة اخرى المقام
الثبوت ما كان من المولى الارادة النفسانية فيه واذا تعلقت الارادة
النفسانية فى الشيء فهو واجب نفسى والا فتبعى.

واما التقسيم الى الاصلى والتبعى عند صاحب القوانين فهو بلحاظ
مقام الاثبات والدلالة بعبارة اخرى ان تقسيم الواجب الى الاصلى
والتبعى عند صاحب القوانين كان بلحاظ مقام اللفظ مثلاً اذا
وجد التكلم فهو بعد وجود الشيء فى ذهنك واذا لم يوجد الشيء
فى الذهن فلم يوجد اللفظ فظهر مما ذكر ان مقسام الباطن

والارادة وقصد القلبى مقام الثبوت واما مقام الدلالة والاثبات فهو مقام اللفظ.

توضيح البحث عن شيخنا الاستاد ان الالفاظ كالجسم وما فى الضمير والارادة كالروح والظاهر انه لا فائدة للجسم من غير روح وكذا لا فائدة للفظ من غير الارادة وما فى ضمير المولى.

حاصل المعنى الاصلى والتبعى بلعاظ مقام الثبوت والواقع ان المراد من الواجب الاصلى ما تعلق به الارادة مستقلة واما اذا تعلقت الارادة على الشيء تبعاً فهو واجب تبعى مثلاً ارادة المقدمة كانت تابعة لارادة ذى المقدمة فظهر ان وجوب المقدمة تبعى ووجوب ذى المقدمة اصلى.

واما المعنى الاصلى والتبعى بلعاظ مقام الاثبات والدلالة فالاصلى هو الشيء الذى افاده اللفظ بعبارة اخرى والاصلى هو الشيء الذى كان مقصوداً بالاصالة من اللفظ.

والتبعى هو الشيء الذى لم يفده اللفظ بالاصالة أى الشيء الذى يفده اللفظ بالالتزام هو التبعى كما فى دلالة الاشارة والمراد منها ان لا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالى لكن بداولها لازم لمداول الكلام لزوماً غير بيّن مثال ذلك دلالة الاتين على اقل الحمل وهما آية (وحمله وفضاله ثلاثون شهراً) وآية (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين) فانه بطرح حولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة اشهر فيعرف انه اقل الحمل ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدماته لانه لازم لوجوب ذى المقدمة باللزوم البيّن بالمعنى الاعم ولذلك جعلوا وجوب

المقدمة وجوباً تبعياً لا اصلياً لانه ليس مدلولاً للكلام بالقصد وانما يفهم بالتبع أى بدلالة الاشارة.

قوله: وعلى ذلك فلا شبهة في انقسام الواجب الغيرى اليهما الخ.

قد ظهر ان تقسيم الواجب الى الاصلى والتبعى عند صاحب الكفاية كان بلحاظ مقام الثبوت والواقع واذا كان التقسيم ناظراً الى مقام الثبوت فلا شبهة في انقسام الواجب الغيرى الى الاصلى والتبعى فان الوضوء مثلاً مراد بالارادة المستقلة فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فيكون واجباً اصلياً مع كونه غيرياً مثلاً ~~اذا امر المولى بقوله صل~~ كان الوضوء واجباً تبعياً لكن الواجب النفسى يتصف بالاصلى لا لتبعى هذا اذا كان التقسيم بلحاظ مقام الثبوت والواقع كما ظهر من كلام المصنف.

واما اذا كان التقسيم بلحاظ مقام الاثبات والدلالة فصح اتصاف الواجب النفسى بالاصلى والتبعى فاتصافه بالاصلى ظاهر وانما اتصافه بالتبعى فاذا قال المولى اطيعوا الله فهو دال على وجوب الصلاة بالالتزام.

فقال صاحب الكفاية ان الظاهر تقسم الواجب الى الاصلى والتبعى هو بلحاظ مقام الثبوت والواقع لا لمقام الاثبات والدلالة لان التقسيم بلحاظ مقام الثبوت والواقع كان من قبيل الوصف بحال الموصوف واما اذا كان التقسيم بلحاظ المقام الاثبات والدلالة فهو من قبيل الوصف بحال المتعلق مثلاً زيد ربوه العالم كذا فى

المقام ان كان الوصف الى الاصلى والتبعي بلحاظ مقام الاثبات والدلالة فيكون من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف أى يكون الوصف بالاصلى والتبعي من حال الدليل قال المصنف ان الاتصاف الى الاصلى والتبعي كان بلحاظ الثبوت والواقع وان لم يكن بهذا اللحاظ فيلزم عدم اتصاف الواجب بهما أى ان كان اتصاف الواجب الى الاصلى والتبعي بلحاظ مقام الاثبات والدلالة فيلزم عدم اتصاف الواجب النفسى بهما اذا لم يتم الدليل بعد لا باصالة ولا بالتبعية مع انه لم يخل فى الواقع من احدهما أى من الاصلى والتبعي.

قوله: ثم انه اذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلق به ارادة مستقلة الخ.

أى اذا علم ان المولى اراد شيئاً ولكن لم يعلم كـون الارادة باصالة أو بالتبعية فباصالة عدم تعلق ارادة المستقلة به يثبت انها تبعية. بعبارة اخرى اذا شك فى كون الواجب اصلياً أو تبعياً فباصالة عدم تعلق ارادة مستقلة به يثبت انه تبعي واعلم ان المراد باصالة العدم هو عدم ازلي أى لم تكن الارادة المستقلة فى السابق فنشك فى الزمان اللاحق هل تعلقت ارادة مستقلة ام لا فباصالة العدم الازلى يثبت ان الواجب التبعي قال صاحب الكفاية ان التبعي امر وجودى لا يثبت باصالة عدم تعلق ارادة مستقلة الاعلى القول بالاصل المثبت مثلاً اذا شك فى كون الشئ اسوداً فباصالة عدمه لم يثبت انه ابيض لان جريان الاصل لاثبات الابيض اصل مثبت ينبغى ان يعلم ان المراد من اصل مثبت ما هو فيقال يستصحب اللازم لاثبات اثر الملزم أو يستصحب الملزوم لاثبات اثر اللازم

أو يستصحب المتلازمان لاثبات اثر احدهما والمراد من اصل المثبت الذى جعل دليلاً هو القسم الثانى أى يستصحب الملزوم لاثبات اثر اللازم واما فى المقام فاصالة عدم تعلق ارادة مستقلة مع الوجوب التبعى هما من المتلازمان فيستصحب احد المتلازمين أى عدم ارادة مستقلة لاثبات اثر اللازم الاخر فلم يكن هذا القسم اصلاً مثبتاً بل المراد من اصل المثبت ما يستصحب الملزوم لاثبات اثر اللازم كما اشار الى هذا صاحب الكفاية بقوله فافهم.

الثمره فى وجوب المقدمة من باب ان ملازمة

قوله تذييب فى بيان الثمرة وهى فى المسئلة الاصولية الخ. واعلم ان البحث عن الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها هو بحث عن الوجوب الشرعى لا العلقى لان المقدمة واجبة عقلاً وانما البحث فى ان المولى هل يريد وجوب المقدمة من وجوب ذيها فنقول ما الثمرة اذا قلنا بوجوب المقدمة.

وبعبارة اخرى ما الثمرة اذا قلنا بالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها فيقال فى الجواب قد ذكر سابقاً ان المراد من المسائل الاصولية ما تقع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الشرعى فتسمى هذه النتيجة ثمرة المسائل الاصولية واشكل على ثمرة هذه المسئلة باشكالين الاول كبرى والثانى صغرى والمراد من الاشكال الاول اناسلمنا الثمرة لكن ليست ثمرة اصولية والمراد من الاشكال الثانى انا لا نسلم الثمرة بعبارة اخرى لا نسلم الصغرى كما قال صاحب الكفاية.

ومنه قد انقدح انه ليس منها براء النذر

أي قد ذكر انه من الثمرة براء النذر مثلاً اذا نذر شخص اعطاء درهم لمن أتى واجباً فعلى القول بوجوب المقدمة من باب الملازمة يحصل براء النذر باعطاء الدرهم لمن أتى المقدمة التي كانت للواجب النفسي واما على القول بعدم وجوب المقدمة من باب الملازمة فلا يحصل براء النذر باعطاء الدرهم لمن أتى المقدمة. واشكل على هذه الثمرة بان براء النذر لم يكن من الثمرة الاصولية بل كانت مسألة براء النذر لتنقيح الموضوع والمراد منه أي هل يكون اتيان هذه المقدمة موضوعاً براء النذر اما نفس براء النذر فهو تابع للدليل.

وكذا قيل ان حصول الفسق بترك المقدمة ثمرة للقول بوجوب المقدمة الواجب و أيضاً ذكر من الثمرة حرمة اخذ الاجرة على المقدمة بناء على وجوبها فاجيب. عن جميع هذه الاقسام بان هذه المذكورات ليست ثمرة لان مسألة براء النذر والفسق كانتا لتنقيح الموضوع أي كانتا لتعيين الموضوع بمعنى ان اتيان المقدمة هل يكون موضوعاً لبراء النذر وكذا هل يكون ترك المقدمة موضوعاً للفسق واما حرمة الاجرة على اتيان المقدمة فهو تابع للدليل وايضاً حرمة الاجرة لم تكن مسألة اصولية بل هي مسألة فقهية.

ذكر المصنف الاشكال الاخر على براء النذر من ان براء النذر وعدمه يتبعان قصد الناذر فان قصد حين النذر مطلق الواجب أي وان كان واجباً عقلياً فلا اشكال في حصول البراء باتيان المقدمة وان لم نقل بوجوبها شرهاً وذكر ان الثمرة تظهر في ترك الواجب الذي له مقدمات فان قلنا بالملازمة بين وجوب المقدمة وذيها يلزم الاصرار على الحرام اذا ترك الشخص الواجب النفسي مع

مقدماته واما اذا قلنا بعدم الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها فلم يلزم الاصرار على الحرام بترك الواجب النفسى مع مقدماته. قد اشكل على هذه الثمرة بان بحثنا كان فى واجبات طولية والظاهر ان المقدمات التى رتب على الواجب النفسى هى الطولية اذا تركت المقدمة الاولى تركت، حينئذ المقدمات الاخرى مع ذى المقدمة قهراً ولم يكن ترك باقى المقدمات وذى المقدمة تحت اختيارنا حتى يلزم الاصرار على الحرام اى لا يحصل الاصرار على الحرام حتى يوجب الفسق وذلك لان المحرم ترك المقدمة الاولى فقط ولا يتحقق به الاصرار على الحرام فلا يكون ترك باقى المقدمات وذى المقدمة مقهوراً لنا لان تركه قهري.

قوله واخذ الاجرة على الواجب لا باس به اذا لم يكن ايجابه على المكلف الخ.

هذا اشارة الى الاشكال المختص بالثمره الثالثة وهى حرمة اخذ الاجرة على المقدمة على وجوبها وعدم حرمة اخذ الاجرة على عدم وجوبها وحاصل الاشكال انه لا دليل على حرمة اخذ الاجرة على الواجب مطلقاً بل يجوز اخذ الاجرة على بعض الواجبات. واعلم ان الواجب على قسمين اى التعبدى والترصلى وايضاً التوصلى على قسمين الاول ما وجب علينا مجاناً كتكفين وتغسيل الاموات.

والثانى ما وجب علينا مطلقاً كواجبات الصناعية الكفائية التى لا يكاد ينتظم بدونها البلاد ويختل بدونها معاش العباد مثلاً يحتاج الناس الى الخياط والخباز والبناء فمعاش العباد يحتاج

اليسها وايضاً يحتاج الخياط وغيره الى اخذ الاجرة لترتيب امر المعاش بل ربما يجب اخذ الاجرة لانتظام معاش العباد. الحاصل انه لا مانع من اجرة على بعض الواجبات التوصيلية.

قوله: واما الواجبات التعبدية فيمكن ان يقال بجواز اخذ الاجرة الخ.

قد ذكر ان الواجبات التوصيلية على القسمين يجوز اخذ الاجرة في احدهما واما اخذ الاجرة على الواجبات التعبدية فيجوز اذا كان من قبيل الداعى الى الداعى اى لا يجوز اخذ الاجرة بازاء نفس العمل لمنافاته القصد القرية واما اذا كان اخذ الاجرة من قبيل الداعى الى الداعى فلم يكن متافياً لاخذ قصد القرية وانما كان اخذ الاجرة لاحداث الداعى الى ايجاد لعمل بداعى امره مثلاً اذا مات شخص وفات منه الصوم والصلاة فيجب على الولى قضاء ما فات من ابيه والظاهر ان هذا واجب تعبدى ويصح عن الولى ان يستأجر شخصاً لاتيان ما فات من ابيه ويصح اخذ الاجرة للاجير فظهر مما ذكر جواز اخذ الاجرة على الواجب التعبدى لكن كان اخذ الاجرة من قبيل الداعى الى الداعى اى صار اخذ الاجرة داعياً الى ان يأتى الاجير العبادة بداعى امره وقصد الامتثال واما اذا أتى العمل فى مقابل الاجرة من غير قصد الامتثال فلم يصح . ويعتبر فى اخذ الاجرة على الواجبات ان يكون فى اعطاء الاجرة منفعة عائدة الى المستأجر كما كانت هذه المنفعة للولى فى المثال المذكور والمراد منها فراغ الذمه بفعل الاجير . واما اذا لم تكن المنفعة العائدة الى المستأجر فلا تجوز الاجرة

على الواجبات. لئلا يلزم كون المعاملة سفهية مثلاً إذا استأجرت شخصاً لآتيان صلاة الظهر فلم يصح هنا اخذ الاجرة لعدم المنفعة العائدة الى المستأجر ولم تسقط الصلاة من المستأجر باتيان الاجير فعلم مما ذكر ان " اخذ الاجرة يصح في الواجبات التعبدية إذا كان فيها المنفعة العائدة للمستأجر والا لم يصح " اخذ الاجرة.

قوله: وربما يجعل من الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة إذا قيل بالملازمة الخ.

وهذه هي الثمرة الرابعة حاصليها ان قلنا بوجوب المقدمة من باب الملازمة يلزم اجتماع الوجوب والحرمة إذا كانت المقدمة محرمة كركوب على المركوب الغصبي لقطع طريق الحج واعلم ان " هذه الثمرة تصح " بعد القيدين الاول إذا قلنا بوجوب المقدمة من باب الملازمة الثاني إذا قلنا باجتماع الامر والنهي في صورة تعدد العنوان واما إذا لم نقل بوجوب المقدمة من باب الملازمة او لم نقل بجواز اجتماع الامر والنهي فلم تصح " الثمرة.

الحاصل انه يجتمع بناء على وجوب المقدمة الوجوب والحرمة في المقدمة المحرمة كركوب المركوب الغصبي لقطع طريق الحج فتصح " الثمرة على القول بوجوب المقدمة وجواز اجتماع الامر والنهي في واحد ذي جهتين وان قلنا بعدم اجتماعهما فلم تتصف المقدمة بالوجوب كما انه بناء على عدم وجوب المقدمة فلا تتصف الا بالحرمة.

قوله: وفيه اولاً انه لا يكون من اجتماع الامر والنهي الخ.

قد اورد المصنف على هذه المثرة بوجوه ثلاثة الاول ان "

الوجوب يترشح الى المقدمة التي كانت مقدمة بحمل الشايح اى المراد من المقدمة هو المصداق الخارجى بعبارة اخرى ان الوجوب يترشح الى ذات المقدمة لا العنوان المقدمة الحاصل ان الوجوب عارض للمشيء الذي يقع في جواب لم والظاهر ان الواقع في جواب لم هو ذات المقدمة واما العنوان المقدمة فهى حيثية تعليلية اى العنوان المقدمة علة لعروض الوجوب للمقدمة مثلاً يترشح الوجوب الى الوضوء والعنوان المقدمة علة لعروض الوجوب عليه فلا تدرج مسألة مقدمة الواجب فى مسألة اجتماع الامر والنهى لعدم وجود العنوانين بل الموجود ذات المقدمة لذات تدرج مقدمة الواجب فى مسألة النهى عن العبادات ان كانت المقدمة عبادة كالوضوء فى الماء المغصوب فيتعلق عليه الامر والنهى وتدرج المقدمة فى النهى عن المعاملة ان كانت معاملة كالسير الى الحج بالدابة المغصوبة توضيح ما ذكر ان كانت المقدمة واجباً تعبيرياً فتدرج مسألة المقدمة فى النهى عن العبادات وان كانت واجباً توصلياً فتدرج فى مسألة النهى عن المعاملات والمراد من المعاملة ما هو بالمعنى الاعم اى ما لم يشترط فى اتيانه قصد الامتثال فيتعلق فى مسألة المقدمة الامر والنهى فى شىء واحد كالوضوء بالماء الغصبي مثلاً وتصير مسألة النهى عن العبادات.

واعلم ان اجتماع الامر والنهى يلزم اذا كان احد العنوانين المأمور به والاخر المنهى عنه وايضاً يشترط فى اجتماع الامر والنهى ان يكون بين العنوانين العموم والخصوص من وجه كالصلاة فى الدار المغصوبة واما اذا كان بين العنوانين العموم والخصوص مطلقاً فلا يكون ورداً لاجتماع الامر والنهى وقال صاحب القوانين اذا كان بين

الشيئين العموم والخصوص مطلقاً فيؤمر على العام وينهى عن الخاص فظهر مما ذكر ان مسألة مقدمة الواجب لا تندرج فى مسألة اجتماع الامر والنهى.

وذكر نظير هذه المسئلة فى المقدمات الداخلية توضيحها اذا كانت الاجزاء مقدمة للمركب فيلزم اجتماع المثلين فى هذه المقدمة والظاهر ان اجتماع المثلين محال كاجتماع الضدين والمراد من لزوم اجتماع المثلين فى هذه المقدمات ان الاجزاء اذا كانت مقدمة للمركب يترشح الوجوب منه اليها أي وجوب غيرى للاجزاء كان بلحاظ المقدمة وايضاً يتعلق عليها الوجوب النفسى بلحاظ ان المركب نفس الاجزاء وقد تعلق على المركب الوجوب النفسى فيلزم فى الاجزاء اجتماع الوجوب النفسى والغيرى قد اجيب عن هذا الاشكال ان عنوان المقدمة فى الاجزاء حيثية تحليلية لا التقييدية أي هذا العنوان يكون علة لوجود المركب والحاصل ان مسألة مقدمة الواجب لم تكن من مسألة اجتماع الامر والنهى وان قلنا بوجوب المقدمة.

قوله وثانياً لا يكاد يلزم الاجتماع اصلاً لاختصاص الوجوب بغير المحرم الخ.

هذا هو الايراد الثانى على الثمرة المذكورة أي قال المستدل لاثبات الثمرة اذا قلنا بوجوب المقدمة يلزم اجتماع الوجوب والحرمة فى شىء واحد فيما اذا كانت المقدمة محرمة قال المستشكل لا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة لان المقدمة اما تكون غير منحصرة فى فرد محرم واما تكون منحصرة فيه فان كان الفرد المباح موجوداً يتعلق الوجوب عليه لا على الفرد المحرم أي يؤخذ الفرد المباح

واما اذا كانت المقدمة منحصرة في الفرد المحرم فلم يلزم اجتماع الوجوب والحرمة ايضاً فالمتحصل ان المقدمة في صورة الانحصار وعدمه لا تتصف بالوجوب والحرمة حتى تعدّ من صفريات مسألة الاجتماع واما في صورة عدم الانحصار في الفرد المحرم فيترشح الوجوب الى الفرد المباح ولا يتّصف الفرد المحرم بالوجوب اما في صورة انحصار المقدمة في الفرد المحرم فاتّصفت اما بالوجوب واما بالحرمة فان كان ذو المقدمة مهماً فلا حرمة للمقدمة لان اهمية ذي المقدمة تزول حرمة المقدمة فتسكون المقدمة واجبة واذا كانت حرمة المقدمة مهمة فتكون محرمة لا غير فظهر مما ذكر انه لا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المحرمة لانها اما تكون واجبة او محرمة قد بين شرح عدم لزوم الاجتماع.

قوله: وثالثاً ان الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمة المحرمة الخ.

هذا هو الايراد الثالث على الثمرة المذكورة أي اجتماع الوجوب والحرمة فيما اذا كانت المقدمة محرمة وحاصله انه بعد تسليم صفروية المقدمة المحرمة لمسئلة الاجتماع أي سلمنا اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المحرمة وايضاً سلمنا وجوب المقدمة من باب الملازمة فلا يجدي ما ذكر في ترتب ثمرة عملية في وجوب المقدمة وذلك لان المقدمة اما توصلية واما تعبدية.

فعلى الاول يمكن التوصل بالمقدمة من غير فرق بين اجتماع الامر والنهي وعدمه لان التوصل بها الى ذي المقدمة ذاتي الظاهر ان اكثر المقدمات توصلي فيصح التوصل بها الى ذي المقدمة سواء قلنا بجواز الاجتماع ام لا و سواء قلنا بوجوب المقدمة ام لا

واعلم انّ المقدمة اذا كانت توصلية ففائدة المقدمة هي التوصل الى ذي المقدمة والظاهر ان هذا التوصل يحصل بالمقدمة التي كانت توصلية لانه لم يشترط في هذا المقدمة قصد الامتثال والتقرب.

وعلى الثاني وهو كون المقدمة تعبدية ففائدة هذه المقدمة التوصل الى ذي المقدمة ان قلنا بجواز الاجتماع واما اذا قلنا بعدم جواز الاجتماع فلم يجز التوصل بهذه المقدمية الى ذي المقدمة سواء قلنا بوجوب المقدمة على الملازمة ام لا واعلم انّ وجه عدم التوصل بهذه المقدمة المحرمة هو عدم صلاحية هذه المقدمة للعبادية.

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

تاسيس الاصل في مقدمة الواجب

قوله في تاسيس الاصل في المسئلة اعلم انه لا اصل في محل البحث في المسئلة الخ.

واذا لم يكن الدليل في المسئلة الاصولية او الفرعية فيرجع الى مقتضى الاصل ولا شك ان الرقم الاول هو القطع والرقم الثاني هي الامارات والرقم الثالث الاصل العملى فكان البحث هنا في الرقم الثالث أي هل يكون الاصل في الملازمة بين وجوب المقدمة وذى المقدمة وايضاً هل يكون الاصل في وجوب المقدمة والظاهر ان البحث عن الملازمة مسئلة اصولية والبحث عن الوجوب مسئلة فقهية لان العلم بالاحكام الشرعية مسئلة فرعية.

واعلم انه لا اصل في المسئلة الاصولية هنا لكن ثبت اجراء

الاصل فى مسألة فرعية أى وجوب المقدمة والمراد من الاصل الذي يبحث عنه هو الاستصحاب لا غير والاستصحاب يحتاج الى شرائط احدها اليقين السابق كما يقال لا تنقض اليقين بالشك وايضاً الاجماع والعقل يدلان على عدم جواز نقض اليقين السابق بالشك اللاحق والثاني من شرائط الاستصحاب ان يكون المستصحب مجعولاً شرعياً او اثرأ شرعياً اي لم يكن المستصحب مجعولاً شرعياً لكن له اثر شرعى وشرط هذا الاثر الشرعى ان يكون ترتيبه على المستصحب شرعياً اذا عرفت هذا.

فاعلم ان الشرطان المذكوران لم يكونا موجودين فى المقام الحاصل انّه لا يجري الاصل فى الملازمة بين وجوب المقدمة وذى المقدمة لان وجود الملازمة وعدمها ازليّ اي ان كانت الملازمة فهى موجودة من الازل وان لم تكن فهى معدومة من الازل والاستصحاب انما يجرى فى الشيء الحادث مثلاً اذا شك فى وجود حادث فيستصحب عدمه وكذا اذا شك فى عدمه فيستصحب وجوده السابق واما الملازمة فهى ازلية أى ان ثبتت الملازمة فهى من الازل وان عدمت فعدمها ازليّ وايضاً لا يوجد الشرط الثانى فى استصحاب الملازمة لانها لم تكن مجعولة شرعاً وايضاً لم يكن لهذا المستصحب اثر شرعى.

فان قلت ان الاثر الشرعى موجود فى استصحاب الملازمة والمراد منه اثبات الوجوب للمقدمة.

قلت قد شرط فى اثر الشرعى ان يكون ترتيبه على المستصحب شرعياً إما ترتيب وجوب المقدمة للملازمة فلم يكن شرعياً بل عقلياً ولا يخفى ان التلازم لا يتوقف على وجود المتلازمين لان التلازم

يصدق في صورة عدمهما كما ذكر في المنطق ان التلازم قد يوجد في الممتنعين نحو لو كان السماء تحت اقدامنا كانت الارض فوقنا فظهر من البيان المذكور ان الملازمة بين الممتنعين ثابتة عند العقل وكذا الملازمة بين وجوب ذي المقدمة والمقدمة ثابتة عقلاً الحاصل انه لا اصل في المقام لاثبات الملازمة أو عدمها.

واما اذا شك الفقيه في وجوب المقدمة او عدمه فيتمسك بالاستصحاب لان الوجوب وعدمه حادثان للمقدمة فيستصحب عدم وجوبها في مورد الشك ولا فرق في باب الاستصحاب بين استصحاب وجود الشيء وعدمه وايضاً اذا شك في وجوب المقدمة تجسري البرائة العقلية والظاهر ان الدليل المبراة العقلية هو قبح العقاب بلا بيان فلا يكون في ترك المقدمة عقاب على فرض وجوبها ويصح استصحاب عدم وجوب المقدمة لانه لا فرق في الاستصحاب بين استصحاب الوجود أو العدم.

قوله توهم عدم جريانه لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية الخ.

توضيح هذا التوهم انه يعتبر في الاستصحاب ان يكون مجراه مجعولاً شرعياً كالوجوب والحرمة والاستصحاب او موضوعاً لحكم شرعي كالعدالة والاجتهاد فلا يجسري الاستصحاب فيما لا يكون مجعولاً شرعياً ولا موضوعاً لآثر شرعي كالمقام حيث ان وجوب المقدمة يكون من لوازم وجوب ذيها ومن المعلوم ان لوازم الماهية غير مجعولة لانها امور منتزعة عن نفس الماهية فلا جعل حقيقة الا لمنشأ انتزاعها كما لا وجود لتلك اللوازم بل وجودها

بوجود منشأ انتزاعها وعليه فيكون وجوب المقدمة كزوجية الاربعة في عدم المجعولية فليس وجوبها مجعولاً شرعياً حتى يكون عدمه أيضاً شرعياً ليجري فيه الاصل العملي كما ان وجوب المقدمة ليس أيضاً من الموضوع الذي يترتب عليه الاثر الشرعي حتى يجرى فيه الاستصحاب.

واجاب المصنف عن التوهم والاشكال بقوله مدفوع بانه وان كان غير مجعول بالذات لا بالجعل البسيط ولا بالجعل التأليفي. توضيح دفع الاشكال توقف على بيان اقسام الجعل فيقال ان الجعل على القسمين:

الاول: الجعل البسيط وهو ما كان متعلقه كان التامة وبعبارة اخرى ما كان مفاد كان التامة أي وجود.

الثاني الجعل المركب وهو ما كان متعلقه كان الناقصة أي ثبوت الشيء للشيء وايضاً فرقهما بعبارة اخرى ان كان الجعل متعدياً الى مفعول واحد فهو بسيط واما اذا كان متعدياً الى المفعولين فهو مركب وايضاً كل واحد منهما على قسمين أي جعل بالذات وبالعرض فيصير المجموع اربعة اقسام والمراد من الجعل بالذات هو تعلق الجعل بنفس الشيء كتعلق الوجوب على الصلاة والمراد من الجعل بالعرض كتعلق الوجوب بلازم الشيء واعلم ان اللازم اما لازم الوجود الخارجي واما لازم الوجود الذهني واما لازم الماهية ومثال الاول كالحراق للمنار فانه لازم لوجود النار في الخارج ومثال الثاني كالكلية للانسان فان كلية موجود للانسان في الدهن لا في الخارج لان الانسان الخارجي جزئي حقيقي ومثال الثالث كالزوجية للاربعة فان الزوجية لازمة للاربعة بالنظر الى نفس

ما هيتهما مع قطع نظر عن خصوص وجودها في الخارج أو في الذهن
إذا عرفت أقسام الجعل فاعلم ان وجوب المقدمة لم يكن مجعولا
بالذات بل كان مجعولا بالعرض أي وجوب المقدمة لازم لماهية
ذي المقدمة كالجزئية فانها مجعولة بالعرض وان كان نفس الكلى
مجعولا بالذات فلكون الاجزاء عين كلى ثبت فيها الجعل بالعرض
ولا يخفى ان الجعل بالعرض كاف في جريان الاصل في عدم وجوب
المقدمة.

قوله: وئزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا مجال لاصالة
عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة الخ.

هذا اشكال آخر على جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة
حاصله انه اذا استصحاب عدم وجوب المقدمة لزم التفكيك بين
اللازم والملزوم الظاهر ان الملازمة على تقدير ثبوتها تقتضى
عدم انفكك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها واما اذا استصحاب
عدم وجوب المقدمة مع فرض الملازمة فهو مستلزم للتفكيك بين
اللازم أي وجوب المقدمة والملزوم أي وجوب ذي المقدمة.

فاجاب عن هذا الاشكال صاحب الكفاية بقوله لا ينافى الملازمة
بين الواقعتين وانما ينافى الملازمة بين الفعلين حاصل الجواب
ان الاحكام الظاهرية لا تنافى الاحكام الواقعية أي يلزم عدم
الملازمة في الظاهر لا في الواقع واستدرك المصنف بقوله نعم لو
كانت الدعوى المطلقة أي ان ادعيت الملازمة بين وجوب المقدمة
وذيها في الظاهر والواقع فلا يجرى الاستصحاب حينئذ لان لسان
الاستصحاب عدم وجوب المقدمة حتى في المرتبة الظاهرية والفعلية فيلزم

التفكيك بين اللازم والملزوم.

قوله: اذا عرفت ما ذكرنا فقد تصدى غير واحد من الافاضل
لاقامة البرهان على الملازمة الخ.

قد ذكر انه لا اصل لنا في المسئلة الاصولية واما في المسئلة
الفرعية فيجوز التمسك بالاصل مثلاً يصح التمسك بالاستصحاب
في وجوب المقدمة ولا يخفى ان البحث الى هنا كان في الرقم الثالث
أى استدللنا في وجوب المقدمة بالاصل واما بعض الافاضل فقد
استدلوا على وجوب المقدمة بالرقم الثاني والمراد من الرقم
الثاني هو البرهان وهذا الاصطلاح من شيخنا الاستاد أى عبر
(قدس سره) ان الرقم الاول هو القطع والرقم الثاني هو الامارات
والبرهان والرقم الثالث هي الاصول العملية الحاصل ان بعض
الافاضل اقاموا البرهان على وجوب المقدمة لكن لا يخلو برهانهم
عن الاشكال قال صاحب الكفاية والاولى احالة ذلك الى الوجدان
بعبارة اخرى اقوى الادلتى استدل بها في المقام هو الوجدان.

مقدمة لتوضيح الوجدان

واعلم ان المقدمات اليقينية اما بدهيات أو نظريات منتهية
الى البدهيات والبدهيات ستة اقسام بحكم الاستقراء.
والاول هي الاوليات.

الثاني المشاهدات وينقسم الى المشاهدات بالحس الظاهري
فتسمى المشاهدات والى المشاهدات بالحس الباطني فتسمى
الوجدانيات.

والثالث الفطريات والمراد منها ما يتوقف على الواسطة التي لا تغيب عن الذهن عند تصور الاطراف.

والرابع الحدسيات والمراد منها سرعة انتقال المذهن من المبادى الى المطالب.

الخامس المتواترات والمراد منها اخبار الجماعة التي امتنع عند العقل توأطوهم على الكذب.

السادس التجريبات والمراد منها ما هو حاصل من كثرة التجارب فظهر من هذه المقدمة تعريف الوجدان ان المراد منه هو الحس الباطنى كقولنا ان "لنا جوعاً وعطشاً فيثبت به الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها حاصل هذا البرهان ان الوجدان يحكم بالملازمة بين وجوب المقدمة وذيها بعد التفات المرید الى تلك المقدمات بل قد يأمر بها مولوياً كما يأمر بذلك الشيء فيقول مواوياً ادخل السوق واشتر اللحم الحاصل انه استدل بالوجدان اوجوب المقدمة الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها.

قيل اذا كان وجوب المقدمة لازماً للماهية فهو المطلوب أى ثبت على هذا ان الماهية ملزوم ووجوب المقدمة لازم فلا نحتاج الى البحث عن الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها.

والجواب عن هذا الاشكال انا لا نسلم وجود الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها بل نفرض ونقدر ان كانت الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها فوجوب المقدمة لازم للماهية قال بعض ان وجوب المقدمة ووجوب ذيها كانا من باب المتلازمين لا من باب الملازمة والفرق بينهما اصطلاحاً ان كان احد شيئين ملزوماً وآخر لازماً فيسمى الملازمة. واما اذا كان شيئان معلولين لعلة الواحدة فيسمى

المتلازمين قد تمّ الى هنا طريق الاستدلال بالوجدان وذكر هنا المؤيد لهذا البرهان بل يكون هذا المؤيد من اوضح البرهان لوجوب المقدمة من باب الملازمة ومحصله قد استدل على وجوب المقدمة اولاً بالاستصحاب وثانياً بالوجدان أى اذا اردت شيئاً فقد انتقدح من ارادة الشيء ارادة مقدمته مثلاً اذا أريد ذو المقدمة لزمّت ارادة المقدمة.

قد اورد على هذا الاستدلال حاصله انه يصح هذا الاستدلال في التكوينية بان ارادة ذي المقدمة مستلزم لارادة المقدمة لكن يمكن في التشريعية ارادة ذي المقدمة من غير المقدمة .

فاجيب عن هذا الايراد بوجود الاوامر الغيرية الشرعية في بعض المقدمات مثلاً ثبت الامر الغيرى في الوضوء وفي بعض الواجبات العرفية أى ثبت الامر الغيرى في مقدمات الواجبات العرفية كالامر بدخول السوق لا شراء اللحم اذا حصل الامر الغيرى مستقلاً في هذه المقدمة فقد ثبت الامر الغيرى في المقدمة التى لم تكن فيها الامر الاستقلالى لان ملك الامر الغيرى أى المقدمية موجود في كلتا المقدمتين ولا فرق من ناحية ملك الطلب فيهما فظهر مما ذكر ارادة المقدمة في الشرعيةيات كالتكوينيةيات.

ان قلت لمّ خوطب بعض المقدمات بالخطاب الاصلى . قلت ان هذا الخطاب كان باعتبار الملاك والمقدمية لكن خوطب في هذا المورد بالخطاب الاصلى وقد خوطب في بعض الموارد بالخطاب التبعى مثلاً خوطب ذو المقدمة اصالة فخوطبت المقدمة بالتبع ولا يخفى ان مورد النزاع هو الامر الغيرى المواوى لا الامر العقلى لانه لم يكن مورداً للانكار .

قوله: لا بأس بذكر الاستدلال الذى هو كالأصل لغيره الخ:

قد استدل اوجوب المقدمة بالدليل الذى هو كالأصل بالنسبة الى غيره أى اخذت ادلة اخرى من هذا الدليل وهو ما ذكره ابو الحسن البصرى حاصله انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها أى عدم وجوب المقدمة مستلزم للتالى الفاسد لان جواز ترك المقدمة اما مستلزم التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً توضيحه ان بقى الواجب على وجوبه بعد ترك المقدمة يلزم تكليف بما لا يطاق لان الواجب لم يكن مقدوراً لنا بدون المقدمة وان لم يبق الواجب على وجوبه يلزم خروج الواجب وهو ذوالمقدمة عن الوجوب هذا خلف فيكشف من بطلان التالى بطلان المقدم بعبارة اخرى يكشف من بطلان جواز ترك المقدمة بطلان عدم وجوبها قال صاحب الكفاية.

وفيه بعد اصلاحه بارادة عدم المنع الشرعى الخ.

أى يحتاج هذا الاستدلال الى الاصلاح ولا يصح بدون الاصلاح الاستدلال بهذه الجملة الشرطية بعبارة شيخنا الاستاذ بالفارسية اكرجمله شرطيه اصلاح و وصله نشود بكله تو مستدل مى خورد. توضيح الاصلاح ان اريد من التالى فى الشرطية الاولى أى لجاز ما يستفاد من ظاهره من الاباحة الشرعية فلا تثبت الملازمة بين عدم الوجوب والاباحة الشرعية والمراد من الاصلاح بان يراد من التالى أى لجاز تركه عدم المنع الشرعى فتصح الملازمة بين عدم وجوب المقدمة وعدم المنع الشرعى من تركها فيشمل المباح والمستحب تم الكلام فى اصلاح الشرطية الاولى وصحت الملازمة

بين عدم وجوب المقدمة وبين عدم المنع الشرعى من تركها.
 اما توضيح الاصلاح فى الشرطية الثانية فنقول ان قول المستدل
 وحينئذ فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق أو
 خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا.
 ولا يخفى ان محض جواز ترك المقدمة لا يصير موجبا للتكليف
 بما لا يطاق لانه ممكن للمكلف بعد الامر بنهى المقدمة اتيان
 المقدمة اذا ورد الاشكال المذكور فى الشرطية الثانية احتاجت
 الى الاصلاح.

توضيح الاصلاح ان التنوين فى قوله حينئذ عوض عن المضاف
 اليه أى حين اذ كان كذا فان كان المراد من هذا المضاف اليه كان
 كذا أى جاز ترك المقدمة يلزم الاشكال المذكور أى لم يكن جواز ترك
 المقدمة مستلزما للتكليف بما لا يطاق فتحتاج هذه الجملة الى
 الاصلاح والوصلة ويراد من اذ كان كذا أى اذا تركت المقدمة مع
 بقاء ذى المقدمة على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق بعد ترك
 المقدمة الحاصل انه اريد من المضاف اليه ترك أى اذ كان كذا
 معناه اذ تركت المقدمة قد ذكر الى هنا اصلاح الدليل الذى استدل
 به ابوالحسن البصرى.

قوله: فان الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق احد
 الشرطين الخ.

والظاهر ان قوله ما لا يخفى مبتدء مؤخر وقوله وفيه بعد اصلاحه
 خير مقدم فاجاب صاحب الكفاية عن استدلال ابوالحسن البصرى.
 حاصل الجواب انه لا يلزم بمجرد عدم المنع من ترك المقدمة

شريعاً التكاليف بما لا يطاق ولا خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً لان المقدمة وان لم تكن واجبة شريعاً لكن العقل يحكم بوجودها ارشاداً فاذا ترك المقدمة لزم سقوط امر ذيها بالعصيان واعلم ان سقوط الواجب اما يكون باطاعته وامثاله واما يكون سقوطه بالعصيان وايضاً العصيان اما يكون بالذات أو بالواسطة مثلاً اذا ترك المقدمة لزم بواسطة هذا الترك ترك ذي المقدمة والحاصل انه لا يبقى الواجب بعد العصيان ولا يخفى ان المراد من عصيان الواجب في المقام هو عصيان بالواسطة فلا يلزم من ترك المقدمة انقلاب واجب المطلق من اطلاقه الى الواجب المشروط لان الواجب بعد العصيان يسقط فقد ظهر مما ذكر عدم لزوم المحذورين وهما خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً والتكاليف بما لا يطاق لان العقل يحكم بوجود اتيان المقدمة.

هنا تفصيل بين المقدمة السببية والشرطية

قوله: **واما التفصيل بين السبب وغيره فقد استدل على وجوب السبب الخ.**

قد ذكر مصنف ان التفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلانه وانه لا يتفاوت في باب الملازمة بين مقدمة ومقدمة الان يذكر عدم الفرق في باب المقدمة بين السبب والشرط أي اذا قلنا بوجود الملازمة شريعاً بين وجوب المقدمة وذي المقدمة فلم يفرق بين كون المقدمة سبباً أو شرطاً لكن صاحب معالم نقل الفرق بين السبب والشرط عن السيد المرتضى قال ان:

المقدمات السببية واجبة لان القدرة غير حاصلة مع المسببات بدونها بل قد قيل ان "الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لانها لم تكن مقدورة لنا مع ان القدرة من شرائط عامة في التكليف ولا يخفى ان القدرة التي كانت من شرائط عامة شرعية وعقلية اما القدرة على التكليف فهي شرعية لاعقلية مثلاً التكليف مقدور للذكر اذا بلغ خمسة عشر شهراً هلالياً والانسى اذا بلغت تسعة اشهر هلالية ولم يكن مقدوراً له قبل بلوغ المذكور شرعاً لا عقلاً أى لا فرق عند العقل بلوغ خمسة عشر شهراً هلالياً أو و تسعة اشهر هلالية وعدمه.

ان قلت ما المراد من المقدمات السببية قلت المقدمات التي يترتب بعدها ذو المقدمة قهراً تسمى المقدمات السببية وبعبارة شيخنا الاستاد المراد من السبب ما يخرج المسبب عن اختيار المكلف بعد اتيانه أى بعد اتيان المقدمة السببية يخرج المسبب وذو المقدمة عن اختيار المكلف اى وجد ذو المقدمة قهراً وان قال المكلف اني لم اجد ذى المقدمة وايضاً لافرق في ذى المقدمة بين كونه من الامور التكوينية أو الاعتبارية كحرق والقتل فانهما كانا من الامور التكوينية والمراد منها ما كان موجوداً في الخارج مثلاً اذا امر المولى بالاحراق يحصل بعد القاء في النار قهراً وكذا اذا امر المولى بالقتل يحصل بعد قطع الاوداج قهراً ويخرج عن الاختيار.

وكذا الامور الاعتبارية كالزوجية والملكية والمراد منها ما ليس موجوداً في الخارج بل الموجود في الخارج فيها هو المنشأ الانتزاع والظاهر ان مثل الاحراق والقتل كانا من الافعال التوليدية

فيخرجان بعد اتيان المقدمة عن اختيارنا وما كان تحت الاختيار هو القاء في النار وايجادها فيتولد الاحراق بعد هذه المقدمة قهراً وكذا في القتل فان المقدور لنا هو جزم الرقبة لا نفس القتل بعد اتيان هذه المقدمة يخرج القتل عن تحت اختيارنا وكذا في مسألة الزوجية والملكية وما كان تحت اختيارنا فيها هو اجراء العقد أى عقد النكاح والبيع فيخرج الزوجية والملكية عن تحت اختيارنا بعد اجراء العقد فيرجع التكليف من المسبب الى المقدمات السببية وإن تعلق في الظاهر على المسبب اما اذا كانت المقدمة شرطاً فلم يخرج ذو المقدمة عن اختيارنا بعد اتيان المقدمة مثلاً الوضوء شرط للصلاة فلا تخرج الصلاة عن اختيارنا بعد اتيان الوضوء حاصل التفصيل بين السبب وغيره ان اتيان السبب مستلزم لترتب ذي المقدمة بعده بعبارة اخرى يخرج ذوالمقدمة بعد اتيان السبب عن قدرتنا. واما بعد اتيان الشرط فلم يخرج ذوالمقدمة عن قدرتنا.

قوله ولا يخفى ما فيه من انه ليس بدليل على التفصيل الخ.

قال صاحب الكفاية ان الوجه المذكور ليس دليلاً على التفصيل بين المقدمة السببية وغيرها بعبارة اخرى ليس تفصيلاً في الامر الغيرى بان يتعلق بمقدمة دون اخرى بل تفصيل على ان الامر النفسى يكون متعلقاً بالسبب دون المسبب هذا خارج عن محل النزاع فظهير من كلام المفصل ان الامر يتعلق على السبب وان تعلق ظاهراً على المسبب.

ولا يخفى ان هذا الجواب مطابق لمبناء المفصل لان قبائل

برجوع الامر واقعاً الى السبب ونقول فسي جوايه اذا كان الامر كذلك فهو خارج عن محل النزاع قال المجيب ثانياً ان رجوع الامر الى السبب فساده واضح بل يتعلق الامر بالمسبب ظاهراً وواقعاً ولا يرد الاشكال الذي اورده المفصل من ان التكليف لا يتعلق الا بالمقدور والمقدور هو السبب لا المسبب.

حاصل الجواب ان القدرة المعتبرة في التكليف اعم من المباشرة والتسببية فالامر بالاحراق صحيح لكونه مقدوراً بواسطة الالقاء في النار بعبارة اخرى لم يشترط في التكليف ان يكون بالمباشرة بل يمكن ان يكون قدرة على التكليف بواسطة الظاهر انه اذا لم يكن وجود الشيء بحركات الشخص فلم يلزم منه عدم مقدوريته له لان القدرة في متعلق التكليف اعم من ان يكون بلا واسطة او مع الواسطة.

قوله التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره الخ.

والمراد من الشرط الشرعي كالوضوء والغسل بالنسبة الى الصلاة والمراد من الشرط العقلي والعادي كالمسير الى الحج ونصب سلم والدليل للمفصل على وجوب الشرط الشرعي ان الشرطية لا بد ان تكون عقلية او عادية فان لم تكن كذلك فلا بد ان تكون بالوجوب الشرعي الغيرى فيسمى هذا شرطاً شرعياً قد ظهر من البيان المذكور ان الشرطية موقوفة على الوجوب الشرعي لان الشرطية لا تثبت للوضوء والغسل الا بالوجوب الشرعي.

قوله وفيه مضافاً الى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي الى العقلي.

اجاب صاحب الكفاية عن دليل المفصل بان الشرط الشرعي

يرجع الى العقلى أى لا يصح استدلال المفصل بان الشرطية لا بد ان تكون بوجوب الشرعى فيقال في رد دليل المفصل ان الشروط الشرعية ترجع الى العقلية لان للشرط معنى واحداً وهو ما ينتفى المشروط بانتفائه والحاكم على هذا هو العقل لكن بعض الشروط مخفى عند العقل يحتاج الى بيان الشارع ويصير بعد بيان الشارع كسائر الشروط العقلية هذا جواب لاستدلال المفصل اولاً.

ويقال ثانياً في رد قول المفصل ان " هذا الاستدلال مستلزم للدور لان كل الحكم مترتب على موضوعه ومتأخر عنه كتأخر المعلول عن علته فلو توقف الموضوع على حكمه لزم الدور مثلاً فيما نحن فيه الشرطية موضوع والوجوب الغيرى حكم والظاهر ان الوجوب الغيرى متوقف على موضوعه أى الشرط فلو توقف الشرطية على الوجوب الشرعى الغيرى لزم الدور.

بعبارة اخرى ان " الحكم أى الوجوب الغيرى متأخر عن موضوعه وهو الشرطية والمقدمية فلو توقفت المقدمية والشرطية على وجوب الشرعى والامر الغيرى كما هو مقتضى دليل المستدل فهو دور مصرح لتوقف الحكم على الموضوع وبالعكس الحاصل انه لم يصح التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره لان الوجوب الشرعى يرجع الى الوجوب العقلى كما ذكر آنفاً توضيح رد الاستدلال.

قوله والشرطية وان كانت منتزعة عن التكليف الا انه عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط الخ.

هذا الكلام اشارة الى انه يمكن للمفصل ان يقول ان الشرطية لم يتوقف على وجوب الغيرى حتى يلزم الدور المذكور بل الشرطية

متوقفة على التكليف النفسى مثلاً اذا امر الشارع بالصلاة المشروطة على الطهارة فينتزع للطهارة عنوان الشرط فمنشأ انتزاع الشرطية هو هذا الامر النفسى فلا يلزم الدور لان الموضوع للامر النفسى هو الصلاة مثلاً والدور المذكور لزم اذا توقف الشرطية على الامر الغيرى لان الشرط كالطهارة مثلاً موضوع للامر الغيرى والظاهران المحمول متوقف على الموضوع فلو انتزع الوجوب للشرط بالامر الغيرى لتوقف الموضوع على المحمول هذا دور مصرح لكن اشار صاحب الكفاية الى عدم دفع الاشكال الدورى بقوله فافهم أى اشارة الى عدم دفع الدور وان جعلنا المنشأ لانتزاع الشرطية الامر النفسى.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

توضيحه ان الشرطية ثابتة للطهارة قبل تعلق الامر على الصلاة مثلاً لان الطهارة حينئذ جزء من موضوع الامر فاذا فرض انتزاع الشرطية عن الامر النفسى لزم الدور فظهر عدم الفرق بين كون منشأ الانتزاع للشرطية امراً نفسياً أو غيرياً فى لزوم الدور أى لا يدفع الاشكال الدورى بجعل منشأ انتزاع الشرطية الامر النفسى.

الكلام فى مقدمة المستحب والمكروه والحرام

قوله: تنمة لاشبهة فى ان مقدمة المستحب كمقدمة الواجب

فتكون مستحبة الخ.

أى لا فرق بين مقدمة المستحب والواجب من حيث المناط والملازمة والمراد من المناط هو التوقف والمقدمية فى كل من مقدمتى الواجب والمستحب وهذا المناط يقتضى الوجوب فى

مقدمة الواجب والاستحباب فى مقدمة المستحب اذ لا فرق فى نظر العقل بين كون طلب ذى المقدمة وجوبياً وبين كونه استحبابياً واذا قلنا بالملازمة بين وجوب ذى المقدمة ووجوب المقدمة فلا فرق بين مقدمة الواجب والمستحب.

واما مقدمة الحرام والمكروه فلا يثبت الملاك والمقدميه فيهما لانه يمكن ترك الحرام بعد اتيان المقدمة واعلم ان مقدمات الحرام والمكروه على قسمين. الاول ما يمكن ترك الحرام مع اتيان المقدمة اى لم تكن المقدمة علة لوجود الحرام ولا جزء اخير من العلة فلا تكون هذه المقدمة حراماً اذ المفروض عدم كون فعلها مستلزماً لفعل ذىها لعدم كونها علة تامة فلا وجه لاتصافها بالحرمة لوضوح كونها فاقدة لملاك المقدمية ~~هو توقف ترك الحرام على تركها~~ فالحاصل انه اذا لم يكن ترك هذه المقدمة دخيلاً فى ترك الحرام أو المكروه فلا يترشح من طلب ترك الحرام طلب غيرى على ترك هذه المقدمة.

واما اذا كانت المقدمة علة تامة لترك الحرام ثبت الملازمة بين حرمة ذى المقدمة والمقدمة بعبارة اخرى تترشح الحرمة من ذى المقدمة الى المقدمة قال شيخنا الاستاد اذا كانت المقدمة علة تامة لوجود الحرام فبعد وجود المقدمة خرج ترك الحرام عن قدرتنا فلا يكون موضوعاً للتكليف.

قوله: لا يقال كيف ولا يكاد يكون فعل الا عن مقدمة لامحال الخ

هذا اعتراض على قوله فلو لم يكن للمحرام المقدمة الشى لا يبقى معها اختيار ترك الحرام اما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته

أى إذا لم تكن للحرام المقدمة التى هى علة لوجود الحرام فلم تتصف بمقدمات اخرى بالحرمة فاعترض على هذا القول بلفظ لا يقال.
ومحصل الاعتراض انه يلزم من قولكم عدم المقدمة الاختيارية لوجود الحرام فيمكن وجود الفعل الحرام فى الخارج بدون مقدمة وعلة مع بداهة ان "الشيء ما لم يجب لم يوجد أى الشيء ما لم يجب وجوده من ناحية علة يمتنع ان يوجد فى الخارج لان كل شىء محفوف بضرورتين احدهما سابقة وهى ضرورة وجوده من ناحية وجود العلة والاخرى لاحقة حين وجوده فظهر ان "وجود الحرام بدون مقدمة وعلة ممتنع.

فاجاب عن هذا الاشكال صاحب الكفاية بقوله فانه يقال نعم لامعالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام الخ.

توضيح الجواب انه لا اشكال فى احتياج كل الفعل الى العلة لتامة لكن بعض اجزاء العلة اختيارية وبعضها غير اختيارية بعبارة اخرى لكل شىء مقدمات الاولى التصور الثانية الميل الثالثة التصديق بالفائدة. الرابعة العزم وهو عبارة من وجود المقتضى. الخامسة الجزم وهو عبارة عن دفع الموانع فبعد هذه المقدمات الخمسة وجد الشوق المؤكد وهو عبارة عن الارادة ولا يخفى ان "الارادة خارجة عن تحت الاختيار لان كل شىء اختياري لا بد ان يكون عن ارادة بعبارة اخرى كل شىء اختياري لا بد من دخوله تحت ارادتنا لكن نفسى الارادة لا يمكن ان يدخل تحت الارادة الاخرى لانه يلزم ان تكون هذه الارادة ايضاً داخلة تحت الارادة الاخرى هكذا فتسلسل فظهر مما ذكر ان "الفعل لا يوجد الا بالعلة لكن لا يلزم ان تكون هذه العلة من المقدمات الاختيارية بل قد تكون العلة لوجود الفعل

الحرام مقدمات غير اختيارية كالشوق المؤكد الذي هو عبارة عن الارادة قد ذكرت الارادة ومقدماتها آنفاً.

الكلام في اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده

قوله: فصل الامر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده اولا الخ.

واعلم ان الاقوال في مسألة الضد خمسة سواء كان عاماً أو خاصاً:

احدها نفى الاقتضاء رأساً. ثانيها الاقتضاء على وجه العينية.

ثالثها الاقتضاء على وجه التضمن.

رابعها الالتزام اللفظي. خامسها الالتزام العقلي.

وايضاً يبحث ان هذه المسئلة الاصولية أو الفقهية أو الكلامية

والمراد من المسئلة الاصولية ما تقع في جواب لم مثلاً اذا امر

بالازالة وحضر وقت الصلاة وكان موسعاً فقد خالف المكلف الامر

بالازالة واتى الصلاة التي هي ضدّ للازالة قال بعض ان هذه

الصلاة باطلة فان سئل الفقيه لم باطلة هذه الصلاة فيقال في جواب

لم عن هذه السائل ان الامر بالشئ مقتضى للنهى عن الضد

تسمى هذه السائل اصولية واما اذا سئل ان الامر بالشئ هل

يقتضى حرمة ضده ام لا فتسمى هذا المسئلة فقهية والمراد من

المسئلة الكلامية ما يبحث فيها عن ذات واجب الوجود وافعاله

وصفاته ولا يخفى ان هذه المسئلة اصولية لانها وقعت في جواب

السائل بنحو ما ذكرناه.

الآن نبحث عن المفردات التي وقعت في العبارة مثلاً المراد

من الاقتضاء ما هو والمراد من الضد ما هو والظاهر ان المراد منهما هو خلاف الظاهر كما قال صاحب الكفاية وتحقيق الخال يستدعى رسم امور الاول الاقتضاء في العنوان اعم أى اريد فى المقام من الاقتضاء المعنى الاعم توضيح البحث ان الاقتضاء استعمل على المتعنيين احدهما الشيء الذى جعل واسطة فى الشئ وبعبارة اخرى الشيء الذى جعل علة لوجود الشئ وثنائيهما المراد من الاقتضاء الدلالة والمقصود من الاعم فى المقام هذا المعنى الثانى أى هل يدل الامر بالشيء على النهى عن ضده سواء كانت الدلالة بنحو العينية والمراد منها بان يكون الامر بالشيء عين النهى عن ضده.

مركزية كويتية

أو كانت بنحو الجزئية أى بنحو التضمن بان يكون معنى الامر مركباً من طلب الفعل والمنع من الترك فدلالة الامر بالشيء على النهى عن الضد تضمنية.

أو كانت بنحو المزوم بان يكون الامر باحد الضدين ملازم للنهى عن ضده فطلب احد الضدين يلازم طلب ترك الآخر مثلاً طلب الازالة ملازم للنهى عن الصلاة قد ظهر بمعنى الاقتضاء.

فيقال ايضاً ان المراد من الضد هو المعنى العام الحاصل ان المراد من الضد هو شيء وجسودى كالسواد ضد للبياض واما فى مقام البحث فالمراد من الضد مطلق المعاند والمنافى سواء كان وجودياً أو عدمياً فالصلاة مضادة للازالة وكذا ترك الصلاة مضاد للصلاة والوجه لجعل الضد بمعنى الاعم يشمل الضد العام والخاص مثلاً الصلاة ضد خاص للازالة وترك الازالة ضد للازالة فيبحث هنا

ان الامر بالازالة عن المسجد هل يقتضى النهى عن الضد الخاص
 أى الصلاة مثلاً وكذا هل يقتضى هذا الامر النهى عن الضد العام
 أى ترك الازالة فظهر ان المراد من الضدين ما يكون بينهما التمانع
 والتنافى الى هنا بين الاقتضاء والصد وعلم ان المراد من الاقتضاء
 هو خلاف الظاهر لان الاقتضاء فى الاصل بين الشئيين الذين كانا
 احدهما مقتضى والاخر مقتضاء والظاهر ان "المقتضى هو غير المقتضاء
 لكن اذا قلنا ان الامر بالشئ هو عين النهى عن الضد فلا يصح مع
 العينية المعنى المذكور للاقتضاء لانه اذا كان الامر بالشئ عين
 النهى عن الضد فلا تصح المغايرة بين المقتضى والمقتضاء لذا
 حمل الاقتضاء هنا على خلاف الظاهر أى حمل على المعنى الاعم
 وكذا علم ان المراد من الضد هو مطلق المعاند والمنافى قيشمل
 النقيضين ايضاً كوجود الصلاة وتركها.

الكلام فى وجه الاقتضاء فى الضد الخاص

قوله: الثانى ان الجهة المبعوث عنها فى المسئلة الخ.

يبعث فى الامر الثانى عن المقدمية أى هل يكون عدم احد
 الضدين مقدمة لفعل الضد الاخر مثلاً هل يكون ترك الصلاة مقدمة
 لفعل ازالة النجاسة والجواب ان الاقوال هنا خمسة: الاول ان فعل
 الصلاة مقدمة رفعاً ودفعاً والمراد من الرقع مثلاً يرفع اولا سواد
 الموجود حتى يجيئ البياض بعده والمراد من الدقع هو منع وجود
 سواد ليجيئ البياض وكذا فى المقام مثلاً رفع الصلاة مقدمة
 للازالة أو دفعها مقدمة للازالة أى منع من وجود الصلاة مقدمة

للازالة. الثانى ان يكون احد الضدين مقدمة للاخر رفعاً لا دفعاً مثلاً رفع السواد الموجود مقدمة لوجود البياض واما دفعه فلم يكن مقدمة لوجود البياض أى المنع عن السواد لا يكون مقدمة لوجود البياض.

الثالث ان يكون فعل الضد مقدمة لترك الضد الاخر مثلاً فعل المباح مقدمة لترك الحرام والقائل لهذا القول هو الكعبى قد ذكر قوله فى المعالم الاصول فى باب دلالة الامر بالشىء على النهى عن ضده حاصل قوله ان ترك الحرام لا بد ان يتحقق فى ضمن فعل من الافعال ولا ريب فى وجوب ذلك الترتيب ففعل المباح مقدمة لترك الحرام لان المكلف اذا اشتغل فى فعل المباح ترك منه الحرام ولا ريب فى وجوب ترك الحرام فثبت من باب الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها ان فعل المباح فى هذا المقام واجب لان ترك الحرام لا يتم الا فى ضمن فعل من الافعال فظهر ان الاحكام على قول الكعبى اربعة بانتفاء المباح.

الرابع ان التوقف فى الضدين كان عن الطرفين أى عن طرف الوجود والعدم مثلاً ترك الصلاة موقوف على وجود الازالة ووجودها موقوف على ترك الصلاة.

الخامس عدم المقدمية مطلقاً أى لا يكون الوجود مقدمة للعدم ولا العدم للوجود هذا مورد القبول لصاحب الكفاية.

اذا تمت اقسام الاقوال فنشرع فى توضيح العبارة انشاء الله قال صاحب الكفاية وان كان النزاع فى مطلق الضد لكن جعل القائلون باقتضاء الامر بالشىء النهى عن ضد والنزاع فى الضد الخاص لكون هذا النزاع عمدة عندهم وذهبوا الى ان الامر بالشىء

يقتضى النهي عن الضد الخاص لان توقف الشيء على ترك الضد انما يكون من جهة تمنع وتضاد والظاهر ان عدم المانع من المقدمات فثبت ان الازالة توقف على ترك الصلاة من باب المقدمة اي وجود الصلاة مانع عن الازالة ولا شك ان عدم المانع مقدمة للازالة هذا دليل لمن يقول ان ترك الضد مقدمة للضد الاخر ولا يخفى ان الدليل العمدة والاقوى للقائلين باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده هو المقدمة اي ترك الضد مقدمة لوجود الضد الاخر فكان ترك الضد واجباً وفعله حراماً.



قوله: وهو توهم فاسد الخ.

قال صاحب الكفاية ان توهم كون ترك الضد مقدمة فاسد اي قال المشهور ان ترك احد الضدين مقدمة لوجود الضد الاخر قال صاحب الكفاية ان توهم المقدمة فاسد. توضيحه: اننا سلمنا المعاندة والمنافرة بين الضدين لكن لا تقتضى هذه المنافرة والمعاندة الا عدم الاجتماع بينهما في زمان واحد مثلاً الصلاة والازالة لا تجتمعان في وجود واحد بعبارة اخرى ان العينين لا يجتمعان في وجود واحد لوجود المعاندة والمنافرة بينهما لكن لم تكن المنافرة والمعاندة بين احد العينين وما هو نقيض الاخر وبديله اي المراد من النقيض ما هو بدل من هذا الوجود الحاضر اعني عدم الذي كان بدلاً من هذا الوجود ولا العدم الذي كان سابقاً ولا العدم الذي يكون لاحقاً فظهر ان المراد من النقيض للوجود هو عدمه في زمان واحد لا مطلق العدم سواء كان مقدماً زماناً ام مؤخراً مثلاً احد العينين هو البياض والاخر هو السواد فالنقيض للبياض

هو عدم البياض اي العدم الذي هو بدل البياض ولا يخفى ان بين احد العينين ونقيض الاخر كمال الملاءمة مثلاً بين عدم البياض والسواد كمال الملاءمة بعبارة اخرى ان عدم البياض يجتمع مع السواد في مرتبة واحدة اذا كان الامر كذلك فلم يصح كون نقيض احد الضدين مقدمة لوجود الضد الاخر لان المراد من المقدمة ما كان مقدماً رتبةً وموقوفاً عليه وكذا الحكيم في النقيضين اي ان المنافات بين المتناقضين لا تقتضي كون احدهما مقدمة للاخر لان العلة في المتناقضين شيء واحد وكذا العلة في عدم احد الضدين ووجود الاخر مثلاً العلة التي كانت للبياض فهي علة لعدم السواد.

والفرق بين الضدين والنقيضين ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان واما الضدان فلا يجتمعان ويرتفعان.

وهنا الاشكال الاخر على المقدمة

قوله: ولو اقتضى توقف وجود على عدم ضده توقف الشيء على عدم مانعه الخ.

قال صاحب الكفاية لو توقف وجود احد الضدين على عدم ضده لتوقف عدم الضد على وجود الضد اخر مثلاً توقف فعل الواجب كالإزالة على ترك ضدها هو الصلاة اذا المفروض كون الصلاة ضد الإزالة فلا يد في تحقق الإزالة من ترك الصلاة فالواجب موقوف على عدم الصلاة وكذا عدم الصلاة موقوف على الإزالة ففعل الواجب موقوف على ترك ضده وترك ضده ايضاً موقوف على فعل الواجب لكون التضاد من الطرفين هنا دور مبرح لان التوقف موجود من الطرفين وهذا

خلاف لقول المشهور لان قولهم هو التوقف من جانب الوجود فلا بد للمشهور اما من انكار التوقف واما بوجوده من الطرفين وان قلنا بالمقدمية فلا بد من التوقف في طرف الوجود والغدم مثلاً وجود الازالة موقوف على عدم المانع أي الصلاة وكذا عدم المانع موقوف على وجود المانع له أي الازالة لكن المشهور قائلون بالتوقف فيلزم الدور.

الجواب عن الدور

قوله: وما قيل فى التفضى عن هذا الدور من ان التوقف من طرف الوجود فعلى الخ.

مرآة تحت كعبه يدور دورى

واجاب المتفضى اي المحقق الخونسارى عن الدور توضيحه ان الدور لزم اذا كان التوقف من جهة واحدة والظاهر ان التوقف فى المقام عن الوجود والغدم مختلفان بالفعلية والشأنية لان التوقف فى الوجود فعلى اي توقف وجود احد الضندان على ترك الآخر فعلى ضرورة ان وجود الشيء منوط بعلة العامة من المقتضى والشرط وعدم المانع فظهر ان الوجود موقوف فعلاً على عدم المانع لانه علة لوجود الشيء وهذا بخلاف التوقف فى طرف الغدم كتوقف عدم الصلاة على وجود الازالة فان التوقف فى طرف الغدم شأنى لان عدم الشيء كان بعدم المقتضى اي كان عدمه بعدم الارادة مثلاً عدم الصلاة كان بعدم الارادة:

لكن وجود الشيء موقوف فعلاً على عدم ضده مثلاً اراد المكلف الازالة لا بد له من ترك الصلاة فظهر الجواب عن الدور جاصله

إن وجود الشيء موقوف على عدم ضده فعلاً أما عدم ضده موقوف على وجود الضد شأناً أي كان من شأن عدم التوقف على وجود ضده في صورة وجود المقتضى وأما في صورة عدم المقتضى فلم يتوقف عدم على وجود ضده فلم يلزم الدور لعدم التوقف من جانب عدم وأعلم أن الوجه في بطلان الدور هو انتهاء إلى المحال وكل ما ينتهي إلى المحال فهو ممتنع بعبارة أخرى كلما لزم المحذور من وجوده فهو ممتنع قد ذكر في المنطق أن الممتنع بالذات وبالغير والمراد من الممتنع بالغير ما يلزم من وجوده المحال بعبارة أخرى الممتنع بالغير ما كان مستلزماً لتألي الفاسد كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا لله لفسدتا وكذا في المقام إن الدور باطل لأنه مستلزم لتألي الفاسد وهو توقف الشيء على نفسه وتوقفه على ما يتوقف عليه.

قوله: إن قلت هذا إذا لوحظ منتهيين إلى إرادة شخص واحد الخ.

قد ذكر أولاً أن قول المشهور مستلزم للدور وقد أجاب عن هذا الدور المتفصلي هو المحقق الخونساري وأقا جمال ابنه كانا قدس سرهما في المشهد المقدس ذكر هذا التفصلي عنه مع الزيادة عن صاحب الكفاية قد اشكل على هذا التفصلي بلفظ أن قلت حاصل الاشكال أن هذا الجواب صحيح إذا كان للإرادة من شخص واحد كما إذا أراد الحركة والسكون في أن واحد فإنه يمتنع إرادة إيجادهما من شخص واحد كما إذا أراد إيجاد البياض والأسود في أن واحد لا امتناع تعلق إرادة واحدة بشيئين متضادين فلا محالة يستند عدم الضد الآخر إلى عدم المقتضى أي عدم الإرادة لا وجود المانع

فكيون توقف احد الضدين على وجود الاخر شيئاً.
 واما اذا كانت ارادة ايجادهما من شخصين بان اراد أحدهما
 البياض والاخر السواد فالمقتضى موجود فى كل من الضدين فلا
 محاله يستند عدم احدهما الى وجود المانع وهو الضد الاخر لا
 الى عدم المقتضى أي الارادة اذ المفروض تحققها من شخص
 آخر فيكون التوقف من الطرفين فعلياً مثلاً اراد شخص الحركة
 واراد شخص آخر السكون فلا شك فى توقف وجود السكون على
 عدم الحركة وكذا توقف عدم الحركة على وجود السكون هذا دور
 مصرح فظهر ثبوت الاشكال فى صورة كون الاراد عن الشخصين
 وسلم التفصلى عن الاشكال اذا كانت الارادة عن شخص واحد
 مثلاً اذا اراد الشخص الازالة فلم يصح عنه ارادة الصلاة لامتناع
 تعلق ارادة شخص واحد فى آن واحد بشيئين متضادين فتوقف وجود
 الازالة على ترك الصلاة لكن هذا الترك كان لعدم الارادة ولم يتوقف
 على وجود الازالة فصح التفصلى عن الاشكال الدورى فى هذا
 المورد.

واما اذا كانت الارادة عن الشخصين فينتفى كلية الكبرى
 توضيحه ذكر المتفصلى ان عدم فعل الضد كان لاجل عدم المقتضى
 أي عدم الارادة مثلاً عدم الصلاة كان لعدم الارادة لا لوجود الضد
 أي الازالة هذا كبرى كلنى للمتفصلى قال مستشكل لا يصح هذا الكبرى
 لوجود المقتضى للضد فى بعض الموارد مثلاً اذا كانت الارادة عن
 الشخصين فالمقتضى موجود فى كل الفعلين من الصلاة والازالة فى
 المثال المذكور فتوقف عدم الصلاة فى هذا المورد على وجود
 الازالة وايضاً توقف وجود الازالة على عدم الصلاة هذا دور مصرح

فبطل المستشكل كلية الكبرى ولا يخفى انه اذا كان للكبرى مائة
مورد وبطل موردان منها فساقط هذا الكبرى الكلى عن الاعتبار.
وكذا فيما نحن فيه اذا كانت الارادة عن الشخصين فلم يكن
عدم الضد لعدم المقتضى بل كان هذا العدم لوجود فعل الضد لكن اذا
كانت الارادة عن شخص واحد صح "كون عدم فعل الضد ان يسند الى
عدم المقتضى".

ولا يخفى ان تكرار مفاد ان قلت كان لاجل التوضيح وكان من
دأب شيخنا الاستاد تكرار المطلوب بعبارات المختلفة.

قوله: قلت هيئنا ايضاً مستند الى عدم قدرة المفلوب منهما الخ.

هذا رد لمن يقول اذا كانت الارادة من الشخصين فالمقتضى
موجود لفعل الضد مثلاً الارادة موجودة لفعل الصلاة فعدمها انما
يكون لوجود فعل الضد كالازالة مثلاً فهذا مستلزم للدور المذكور
فقوله قلت رد لمن يقول بوجود المقتضى في صورة كون الارادة
عن الشخصين حاصله انه اذا كانت الارادة عن الشخصين فعدم
الضد ايضاً كان لعدم المقتضى مثلاً اذا اراد الشخص الصلاة
والاخر الازالة وأتى المكلف الازالة فلا شك ان عدم الصلاة كان
لعدم المقتضى لان ارادة الصلاة وقعت مغلوبة لارادة الازالة
اذا كانت هذه الارادة مغلوبة فلم يكن المكلف قادراً لاتيان
الصلاة بعبارة الاخرى ان المقتضى الذي كان ذا أثر مركب من
الارادة والقدرة اما اذا كان احد ارادتين مغلوبة فالقدرة منتفية
في هذا المورد والظاهر ان انتفاء الجزء مستلزم لانتفاء المركب
كما قال صاحب الكفاية قلت هنا ايضاً يكون مستند الى عدم

قدرت المغلوب أي يكون عدم الضد مستنداً إلى عدم قدرة المغلوب لا إلى وجود الضد لأنه مسبوق بعدم القدرة أي وجود الضد مؤخر بعدم القدرة فثبت أن عدم الضد كان لاجل عدم المقتضى أي لاجل عدم القدرة إذا كان الأمر كذلك فلم يلزم الدور.

قد ذكرت هنا جملة معترضة تبعاً للاستاد قدس سره.

الظاهر أن "ارادتنا تنتهي إلى إرادة الله أي كل شيء كان للحكمة البالغة قلت لشيخنا الاستاد أن انتهى إرادتنا إلى إرادة الله فهو مستلزم للجبر قال في الجواب لا تخف لم يكن ما ذكر مستلزماً للجبر لأن "الجبر يلزم إذا لم يكن لنا الإرادة وأما إذا كان لنا الإرادة وانتهت إلى إرادة الله فلم يلزم الجبر العاقل أن إرادة كل شخص انتهت إلى إرادة أزلية ولم يكن هذا جبراً فترجع إلى ما نحن فيه قال شيخنا الاستاد إذا كان ضدان متعلقاً لإرادة الشخصين فهو مستلزم للأشكال أيضاً لأن إرادة كل الشخصين كانت على ضد إرادة الآخر فينتهي إرادة كل الشخصين إلى ذات واجب الوجود فلا يصح إرادة الضدين منه تعالى في آن واحد وإن كان إرادة الضدين بالنسبة إلى الشخص المكلف صحيحاً لأن الشخص الذي وقع غالباً في الإرادة يقدم على الذي وقع مغلوباً في الإرادة فلم تكن إرادة الشخص المغلوب مؤثرة ولم يلزم الدور لأن عدم الضد كان لعدم المقتضى أي لعدم القدرة.

قوله: غير سديد فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور إلا أنه عائله لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها الخ: ولا يخفى أن "قوله غير سديد خبر لقوله سابقاً ما قيل في

التفصلي عن هذا الدور اى ما قيل عن المحقق الخونسارى فى دفع الدور غير سديد والحاصل ان " ما افاده المحقق الخونسارى (قدس سره) من دفع الدور بالفعلية والشأنية كان متيناً فى دفع الدور المصطلح ولم يلزم الدور المذكور لان توقف من جانب الوجود فعلى واما من جانب العدم فهو شأنى مثلاً توقف فعل الازالة على عدم الصلاة فعلى " لكن توقف عدم الصلاة على وجود الازالة شأنى قال صاحب الكفاية ان دفع الدور على ما افاده المحقق الخونسارى مورد للقبول عندنا لكن غائلته باقية اى سلمنا عدم الدور المصطلح لان المراد من الدور المذكور ما كان التوقف فيه من الطرفين فعليا وليس فيما نحن فيه كذلك. بعبارة اخرى انما لا نطلب الدور بل نطلب المحذورية التى تلزم لاجل الدور اى نطلب ملاك بطلان الدور وعلة بطلانه والظاهر ان الملاك لبطلانه هو توقف الشيء على نفسه بعبارة اخرى الملاك لبطلانه هو تقدم الشيء على نفسه مثلاً اذا توقف الف على ب وتوقف ب على الف فهذا دور باطل ولا يخفى ان اتيان المثال بالف وب جار على طبق المنطق لان هذه الالفاظ الفرضية صالحة لفرض ما يقصده المتكلم.

توضيح الغائلة وملاك البطلان ان " المراد منها هو توقف الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه مثلاً اذا توقف الف على (ب) فيكون (ب) علة له ومقديماً عليه فان توقف (ب) على الف فيكون الف علة (ب) ومقديماً عليه فيلزم الالف الذى كان مؤخراً عن ب يقدم عليه واذا قدم الف على ب قدم على نفسه ايضاً لان فى صورة توقف الف على ب كان نفسه مؤخراً عن ب.

واما لزوم كون الشيء علة لنفسه مثلاً اذا توقف ب على الف

فصار الف علة ب مع كون ب علة للالف في صورة توقفه على ب ولا شك ان علة العلة علة للشيء فيلزم في مقام بحثنا كون الالف علة للالف توضيحه في الفرض المذكور ان الالف علة للباء الذي كان علة للالف في فرض توقفه على الباء فثبت لاجل كون العلة علة ان الالف علة للالف بعبارة اخرى يلزم كون ما هو مؤخر مقدماً هذا خلف اي اذا فرض كون الشيء مؤخراً نفرض كونه مقدماً هذا خلف قد ظهر الى هنا ان الدور المصطلح لم يلزم ولكن غائلة وفساده موجود قد ذكر الى هنا ثبوت غائلة الدور وتذكر هذه الغائلة بعبارة اخرى.

فنقول اما ارتفاع الدور فلانه عبارة عن توقف كل من الشئيين على الاخر فعلاً بلا واسطة او معها وقد عرفت انه لا يلزم لان لتوقف من جانب الوجود فعلى واما من جانب العدم فالتوقف شأني واما بقاء الغائلة المذكور فلانه اذا توقف الشيء فعلاً كان الثاني مقدماً رتبة على الاول وعلته او من اجزاء علة واذا توقف الثاني على الاول شأناً كان الاول مقدماً على الثاني رتبة لكونه في مرتبة العلة وان لم يكن علة فعلاً ولا يخفى ان المتقدم على المتقدم على شيء متقدم على ذلك الشيء ايضاً فيلزم تقدم الشيء على نفسه فارترفاع الدور المصطلح لا ينفع في رفع الاستحالة لان الملاك في استحالة الدور هو لزوم توقف الشيء على نفسه لا خصوص الدورية كما قال صاحب الكفاية الا انه غائلة لزوم توقف شيء مثلاً الف على ما يصلح ان يتوقف عليه شأناً اي (ب) على حالها اي هذه الغائلة باقية على حالها.

قوله ضرورة انه لو كان في مرتبة يصلح لان يستند عليه لما
كاد يصح ان يستند فعلاً اليه الخ.

واعلم ان كلام صاحب الكفاية بيان لثبوت عائلة الدور أى ادعى
الضرورة لاستحالة توقف الشيء على ما يتوقف عليه مثلاً وجود
الازال موقوف على الصلاة لكن عدم الصلاة لم يكن موقوفاً فعلاً
على وجود الازالة وان توقف عدم الصلاة على وجود الازالة شأناً
كما اشار الى هذا صاحب الكفاية بقوله ضرورة انه لو كان في
مرتبة يصلح لان يستند عليه أى لو كان الشيء في مرتبة العلة
مثلاً وجود الازالة كان بمرتبة العلة لعدم الصلاة ويصلح هذا
الشيء أى وجود الازالة لان يستند الشيء أى عدم الصلاة اليه لكن
لما كاد ان يصح ان يستند عدم الصلاة فعلاً الى وجود الازالة بل
يستند عدم الصلاة الى وجود الازالة شأناً.

قوله والمنع عن صلوحه لذلك بدعوى ان قضية كون العلم
مستند الى وجود الضد الخ.

أى ان منعت عن صلوح عدم الصلوه ان يستند الى وجود الازالة
بعبارة اخرى ان منعت عن صلوح وجود الازالة علة لعدم الصلاة
فهذا المنع مساوق لمنع مانعية الضد أى لا يمنع وجود الضد عن
الضد الاخر. الحاصل ان عدم الضد اذا سند الى وجود الضد الاخر
صحت القضية الشرطية لكن لا يقتضى صدق القضية الشرطية
صدق طرفيها كما ذكر فى المنطق انه يمكن ان يكون طرفا القضية
الشرطية كاذبين اما بعد التعليق على الشرط فصارت صادقه.
مثلاً اذا قلنا كانت هذه الشجرة انساناً كياناً حيواناً فهذه

القضية كاذبة واما اذا قلنا ان كانت هذه الشجرة انساناً كانت حيواناً فهذا القضية الشرطية صادقة من باب القرض ولا يخفى ان فرض المحال ليس بمحال.

وأعلم ان " قضية الشرطية فيما نحن فيه ما ذكره صاحب الكفاية بقوله ان قضية كون عدم مستنداً الى وجود الضد لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضى وان كانت صادقة وتفصيل هذه القضية الشرطية هكذا لو كان عدم الضد مجتمعاً مع وجود المقتضى فكان هذا عدم مستنداً الى وجود الضد مثلاً لو كان عدم الصلاة مجتمعاً مع وجود المقتضى أي الارادة فكان هذا عدم مستنداً الى وجود الازالة وهذه القضية قضية الشرطية وان كانت صادقة لكن لا يقتضى صدق القضية الشرطية صدق طرفيها ولا يصدق طرفاها من غير تعليق على الشرط مثلاً لا يصدق كان عدم الضد مجتمعاً مع وجود المقتضى أي اجتماع عدم الضد مع وجود المقتضى كاذب وكذا قوله كان هذا عدم مستنداً الى وجود الضد كاذب فظهر من هذا البيان ان وجود الضد لم يكن مقدمة لعدم ضده مثلاً وجود الازالة لم يكن مقدمة لعدم الضد ولا يخفى ان المنع عن اقتضاء وجود الضد عدم ضده مساوق لمنع مانعية الضد عن وجود ضده بعبارة اخرى لم يكن عدم الضد مقدمة لوجود ضده فثبت بطلان المقدمية بين الضدين قد ذكر القائلون بالمقدمية ان " كلا من الضدين مانع عن وجود الاخر فان السواد يمنع عن وجود البياض بداهة بحيث لا يجتمعان في الوجود وكذا قالوا كون عدم المانع من اجزاء العلة التي هي مقدمة على المعلول فعدم احد الضدين لكونه مانعاً عن وجود الضد الاخر مقدمة على وجود الضد الاخر لكونه من اجزاء

العملة فذهب جلّهم الى اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده من باب المقدمة لكن صاحب الكفاية منع عن هذا الاقتضاء بقوله والمنع عن صلوحه لذلك الخ مساوق لمنع مانعية الضد أي لا يمنع احد الضدين عن الاخر ولا يتوقف وجود الضد على عدم ضده.

الاشكال في منع مانعية الضد

قوله: ان قلت التمانع بين الضدين كالنار على المنار بل كالشمس في رابعة النهار الخ.

قد ذكر اولاً ان عدم الضد مقدمة لوجود ضده هذا القول مستند الى المشهور فرد صاحب الكفاية المقدمة بقوله المنع عن صلوحه لذلك مساوق لمنع مانعية أي لم يمنع وجود احد الضدين عن الاخر وايضاً لم يكن عدم الضد مقدمة لوجود ضده.

فاشكل على هذا المنع بلفظ ان قلت أي لم يصح منع التمانع بين الضدين بل يمنع احدا الضدين عن الاخر مثلاً وجود السواد يمنع عن وجود البياض وكذا عدم الضد مقدمة لوجود ضده قال مستشكل ان التمانع بين الضدين كالنار على المنار بل كالشمس في رابعة النهار أي اذا كانت النار في مكان عال فرئها كل احد وكذا اذا كانت الشمس في وسط السماء فلم تغف لكل احد والمراد من رابعة النهار وسط السماء لان الشمس اذا كانت في دائرة نصف النهار كانت في مرئي كل احد وكذا في مقام البحث ان التمانع بين الضدين كالشمس في رابعة النهار ولا يخفى ان السماء ينقسم الى اربعة اقسام فوق قسمة رابعة في وسط السماء لذا

فسرت الرابعة بوسط السماء الحاصل ان التمانع بين الضدين كان من البديهيات وقد ذكر في المنطق ان البديهيات هي اصول اليقينيات وهي على ستة انواع بحكم الاستقراء اوليات ومشاهدات وتجربيات ومتواترات وحدسيات وفطريات اى الشيء الذى لا يذهب عن الذهن فالتمانع بين الضدين كان من الاوليات وهي قضاياء يصدق بها العقل لذاتها بعبارة اخرى المراد منها ما يكون تصور الطرفين مع توجه نفس النسبة بينهما كافيا فى الحكم والجزم وكذا فى المقام فان تصور الضدين كاف فى حكم التمانع بينهما فالمنع عن التمانع بين الضدين شبيهة فى مقابل البديهيات.

قد ذكر شيخنا الاستاذ مثلا من البديهيات بحدوث العالم اى وجد العالم بعد عدمه توضيحه انا نقطع حدوث العالم زمانا فاقام خصمنا البرهان بقدم العالم حاصل برهانه ان العالم معلول العلة التى هى قديم اى الذات الواجب الوجود الظاهر ان تخلف المعلول عن العلة محال فثبت من هذا البيان قدم العالم لان علته قديم فانكر الخصم الحدوث الذاتى واما انكار الحدوث الزمانى فهو شبيهة فى مقابل البديهيات.

حاصل ان قلت هكذا ان انكار المقدمية والتمانع بين ضدين اى انكار مقدمية عدم الضد لوجود ضده فهو شبيهة فى مقابل البديهيات.

قوله قلت التمانع بمعنى التناقض والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه الخ.

الحاصل انه يقال فى جواب الاشكال ان انكار التمانع من

باب المقدمة بين الضدين لم يكن الا شبهة في مقابل البديهيات
 أى لا يصح كلية الكبرى والمراد من الكبرى الكلى ما استدل به
 القائلين بالمقدمة من ان " كل عدم المانع مقدمة لكن يقال فى
 الجواب ليس كل عدم المانع من المقدمات لان المانع على قسمين
 احدهما ما يمنع عن المقتضى والظاهر انه ما يمنع عن تأثير
 المقتضى فعده مقدمة أى عدم هذا المانع مقدمة واما المانع الذي
 لا يمنع عن تأثير المقتضى فعده ليس مقدمة ولا يخفى ان العلة
 اما بسيط واما مركب واذا تمت اجزاء العلة المركبة فثبت تأثيرها
 مثلاً نار علة للاحراق مع وجود الشرائط من قرب النار للمشيء
 الذي قابل للاحراق مع عدم رطوبة هذا المشيء فان الرطوبة تمنع
 عن تأثير النار فعدم هذا المانع كان من المقدمات والظاهر ان عدم
 هذا المانع مقدم بالطبع.

واعلم ان " السبق والتقدم على ستة اقسام: الاول السبق
 الزماني أى اجزاء الزمان مقدم بعضها على بعض. الثانى التقدم
 الرتبى هو على قسمين أى عقلى وحسى والمراد من التقدم الرتبى
 العقلى هو كتقدم الجوهر على الجسم والجسم على الحيوان وهو على
 الانسان والمراد من التقدم الرتبى الحسى كتقدم أمام الجماعة
 على المأموم.

الثالث التقدم بالشرف كتقدم الفاضل على المفضول.

الرابع التقدم الطبيعى كتقدم العلة الناقصة على المعلول.

الخامس التقدم بالعلية كتقدم العلة التامة على معلولها.

السادس التقدم بالماهية أو بالتوجوه وهو عبارة عن تقدم

علة قوام اى الجنس والفصل على الماهية مثل يقدم الحيوان الناطق على ذات الانسان.

فظهر من بيان اقسام التقدم ان "التقدم الطبيعي اصطلاحاً هو تقدم العلة الناقصة على المعلول في قبال التقدم بالعلية الذي هو تقدم العلة التامة على المعلول فتحقق ان عدم المانع الذي يمنع عن تأثير المقتضي هو مقدمة وتقدمه يكون بالطبع لكن يفهم من قوله قلت ان عدم الضد مع وجود ضده كانا في مرتبة واحدة فلم يصح" كلية الكبرى اى لم يكن كل عدم المانع مقدمة لوجود ضده قد ذكر هنا الدليل الاخر لعدم المقدمية حاصله ان "الضدين قد يكونان معلولين لعلة واحدة فلا يمنع احدهما عن تأثير الاخر لان" تأثير العلة بالنسبة اليهما مساو مثلاً علة نجاة الغريقتين المسلمين هي محبة افراد الانسان الى نوعه فهذه العلة مساوية الى فردين غريقتين فلا تكون هذه العلة مانعة عن تأثير احد الفردين بعبارة اخرى لم يكن احد الفردين مانعاً عن الاخر لانهما مساو بالنسبة الى العلة الواحدة اما اذا كانت علة احد فردين قوية بالنسبة الى علة الاخر فكانت هذه العلة مانعة عن الفرد الاخر لان "هذه العلة القوية مانعة عن تأثير العلة التي كانت ضعيفة بالنسبة اليها مثلاً المحبة كانت علة لانقاذ الابن وكذا كانت علة لانقاذ الاخ لكن هذه المحبة بالنسبة الى الابن قوية فتمنع عن تأثير محبة الاخ.

كما ذكر صاحب الكفاية بقوله: نعم العلة التامة لاحد الضدين ربما تكون مانعاً عن الاخر ومزاحماً لمقتضيه في تأثير.

قال شيخنا الاستاد يمكن ان تكون العلة في هذا المورد ايضاً

شيئاً واحداً ذاتاً أي كانت المحبة علة لانقاذ الابن والاخ معاً لكن صارت اثنتين لاجل شدة المحبة بالنسبة الى الابن وضعفها بالنسبة الى الاخ.

الحاصل انما يكون التضاد بين الضدين واما علمتها فهي شيء واحد في المقام أي المحبة علة لكليهما.

قوله: فانقذ بذلك ما في تفصيل بعض الاعلام الخ.

قد ذكر سابقاً قول المشهور من ان عدم الضد مقدمة لوجود الضد الاخر رفعاً ودفعاً أي ان وجد احد الضدين فوجود الضد الاخر موقوف على رفع هذا الضد فرفع هذا الضد الموجود مقدمة لوجود الضد الاخر هذا مراد من قوله رفعاً.

واما اذا كان الضد معدوماً فدفع عن وجوده مقدمة لوجود الضد الاخر أي بقاء هذا المعدوم على عدمه مقدمة لهذا الضد الموجود هذا مراد من قوله دفعاً بعبارة اخرى اذا كان الضد موجوداً فرفعه مقدمة لحدوث الضد الاخر مثلاً رفع السواد مقدمة لحدوث البياض وكذا يكون دفع الضد مقدمة لبقاء الضد الموجود مثلاً دفع السواد ومنع وجوده يكون مقدمة للبياض الموجود فظنهم ان عدم الضد مقدمة لوجود ضده رفعاً ودفعاً وبعبارة اخرى ان عدم الضد مقدمة لوجود ضده حدوثاً وبقاءً على القول المشهور.

واما على قول المحقق الخونساري فعدم الضد مقدمة لوجود ضده رفعاً لا دفعاً مثلاً اذا وجد السواد فوجود البياض موقوف على رفع السواد الموجود أي رفع السواد الموجود مقدمة لوجود البياض اعني ان عدم الضد مقدمة لوجود ضده حدوثاً لا بقاءً واما اذا

لم يكن الضد موجوداً فلم يكن عدمه مقدمة لوجود ضده مثلاً إذا لم يكن السواد موجوداً فلم يكن عدمه مقدمة للبياض. بعبارة شيخنا الاستاد اگر ضد موجود نباشد مثلاً سواد موجود نباشد پس وجود بياض موقوف بر عدم آن نیست چون كه اين نیست تا اینکه مانع باشد از ضد خود ای سواد نیست تا اینکه مانع از بياض شود به عبارت دیگر بقاء البياض موقوف بر دفع سواد نیست.

ولا يخفى ان كون عدم الضد مقدمة لوجود ضده رفعا ودفعا أو رفعا فقط قد ذكر سابقاً لكن تكرر هذا البحث كان لاجل التوضيح.

مركز تحقيق كويتى علوم اسلامية

قد علم الاشكال على مقدمة عدم الضد وظهر بطلان قول المشهور من كون الضد مقدمة رفعا ودفعا وكذا ظهر بطلان قول المحقق الخونساري من كون عدم الضد مقدمة رفعا لا دفعا وكذا ظهر الاشكال على القول الكعبي قد علم ان الكعبي جعل الاحكام اربعة اي انكر الفعل المباح لان كل "المباح مقدمة لترك الحرام ولا يخفى ان مقدمة الواجب واجبة.

واما الاشكال على هذا القول فيقال ان فعل الضد أي الفعل المباح لم يكن مقدمة وعلة لترك الحرام لان "العلة والمقدمة لترك الحرام هي الصارف وعدم الميل الى الحرام.

الحاصل انه بعد منع المقدمة أتضح عدم حرمة الضد لانها مبنية على المقدمة لترك الضد مثل ترك الصلاة واجب لكونه مقدمة للواجب وهو الازالة فوجود الصلاة حرام لكونه ضداً للواجب

للوأجب أي الازالة.

والسدليل لبطلان المقدمية هو اتحاد عدم الضد مع وجوده ضده في المرتبة وشرط المقدمة ان تكون مقدمة في المرتبة على ذي المقدمة وأيضاً ان قلنا بمقدمية لترك الضد لزم الدور لان وجود الضد كالأزالة موقوف على عدم ضده وكذا عدم الضد مثلاً عدم الصلاة موقوف على وجود ضده أي الازالة فثبت الى هنا انههدام اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده لاجل المقدمية فيبحث ان الامر بالشيء هل يقتضى النهي عن الضد من باب التلازم؟

قال صاحب الكفاية: واما من جهة لزوم عدم الاختلاف المتلازمين

في الوجود في الحكم الخ. *مركزية كويتية*

الغرض من قول المصنف اثبات اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد لاجل التلازم بين فعل المأمور به وترك ضده مثلاً عدم الصلاة الذي هو ملازم لوجود الواجب اعنى الازالة أي عدم الصلاة ووجود الازالة كانا متلازمين في الوجود والظاهر ان متلازمين في الوجود مثل زمان في الحكم بعبارة اخرى لابد ان يكون المتلازمان في حكم واحد مثلاً الازالة واجبة فترك الصلاة واجب أيضاً لان فعلها حرام قد ثبت وجوب ترك الصلاة من باب التلازم فالامر بالشيء يقتضى النهي عن الضد من باب التلازم.

والجواب عن هذا الاستدلال انا سلمنا الصغرى أي سلمنا كون وجود الضد مع ترك ضده متلازمين لكن لانسلم الكبرى أي لانسلم ان يكون المتلازمان في حكم واحد مثلاً فعل الازالة واجب لم يلزم ان يكون ترك الصلاة واجباً بل اللازم انه لا يشهد لترك الصلاة المحكم الذي يخالف لحكم الازالة بعبارة اخرى اللازم ان لا يكون

احد المتلازمين محكوماً بالحكم الذي يخالف الملازم الاخر فلم يكن ترك الصلاة فيما نحن فيه محكوماً بالحكم الفعلي الذي خالف لحكم الازالة.

ان قلت: ان افعال المكلف لا يخلو عن الحكم مثلاً ذهاب الى المسجد لا يخلو عن الحكم وكذا السفر للسياحة او التجارة واما على قولكم فيلزم خلو ترك الضد عن الحكم لانه ظهر من قولكم عدم الوجوب لترك الصلاة أي لا يلزم وجوب الازالة وجوب ترك الصلاة مثلاً.

وايضاً ظهر عدم الحكم الذي يخالف لحكم فعل الازالة فيلزم على هذا خلو الواقعة عن الحكم ولم يصح هذا على مذهب الخاصة قد ذكر في محله نه اذا لم يكن الحكم ثابتاً في الواقع فصارت الاحكام تابعة لاراء المجتهدين والفقهاء هذا تصويب باطل.


قلت: ان مذهب الخاصة يحكم بثبوت الحكم الواقعي لا الفعلي بعبارة اخرى ان المقصود من مذهب الخاصة هو عدم خلو الواقعة عن الحكم الواقعي فترك الصلاة في مقام البحث لم يكن خالياً عن الحكم الواقعي وان كان خالياً عن الحكم الفعلي الظاهري أي لم يعصير الحكم الواقعي فعلياً لاجل الملازمة فظهر من هذا البيان ثبوت الحكم الواقعي لترك الصلاة فلم يلزم خلو الواقعة عن الحكم

قوله: فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضاً الخ.

الحاصل: ان الامر بالشيء لا يقتضى النهي عن الضد من ناحية التلازم أيضاً فالامر بالازالة لا يقتضى حرمة الصلاة من هذه الجهة أي من جهة التلازم بل الوجوب الواقعي كان للصلاة باقياً لكن لم

يصير هذا الحكم فعلياً للابتلاء بالمضادة الحاصل ان وجوب الازالة صار فعلياً وأما الصلاة فبقيت على ما هي عليه من الحكم الواقعي كما قال صاحب الكفاية بل على ما هو عليه من الحكم الواقعي. فظهر الى هنا الامر بالشيء لا يقتضى النهي عن الضد من باب المقدمة وكذا لا يقتضى الامر باشيء النهي عن ضده من باب الملازمة.

قوله: الامر الثالث انه بدلالة الامر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام الخ.

قد ذكر سابقاً فصل ان الامر  بالشيء هل يقتضى النهي عن ضده اولا وفيه اقوال وتحقيق الحال يستدعي رسم امور الامر الاول في بيان المفردات ومعنى الاقتضاء أي سواء كان بنحو العينية او الجزئية او اللزوم والامر الثاني ان العمدة عند القائلين بالاقتضاء هو الضد الخاص.

الان نبعث في الامر الثالث حاصله ان الامر بالشيء يقتضى النهي عن الضد العام بالتضمن توضيحه ان الامر يدل على الوجوب وهو مركب من رجحان الفعل مع المنع عن تركه والظاهر ان الترك ضد عام جزء للمأمور به والامر بالشيء دال على المنع منه فثبت اقتضاء الامر النهي عن الضد العام قد ذكر في محله ان الدلالة على جزء المعنى تسمى التضمن وكذا المستحب مركب من رجحان الفعل مع جواز الترك.

والجواب عن هذا الاستدلال ان الوجوب بسيط ليس له جزء اذا قلنا ان الوجوب مركب من الجزئين فهو بتحليل عقلي ولم يكن

الجزء الخارجى له أى الجنس والفصل لأن المراد من الوجوب هو الطلب الشديد.

توضيحه ان الطلب يتصور على قسمين احدهما الشديد فيعبر عنه بالوجوب والثانى الطلب الضعيف فيعبر عنه بالمستحب فليس المنع من الترك جزءاً من مدلول الوجوب حتى يقتضى الامر بالشىء النهي عن الضد العام بمعنى الترك تظماً فدعوى الاقتضاء التضمن ساقطة من اصلها لا بتنائها على تركيب الوجوب الذى انكره المصنف وقال لم يكن الوجوب مركباً من الطالبين يعنى ليس الوجوب مركباً من طلب الفعل والمنع من تركه.

قوله: نعم فى مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها ربما يقال الخ. أى بالتحليل العقلى تعرف هذه المرتبة الشديد بان الوجوب يكون عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك ويتخيلون من هذا التحليل العقلي ان الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك ولا يخفى ان المنع من الترك لازم لمفهوم الوجوب أى الطلب الشديد.

عبر شيخنا الاستاد بعبارة اخرى ما تخيلوه ان الاشتباهات واقعة فى الموارد الكثيرة كما وقع الاشتباه فى مقام البحث اي اشتبه ما بالعرض فيما بالذات توضيحه ان النهى عن الشىء على قسمين احدهما ما بالذات وثانيهما ما بالعرض مثلاً اذا طلب الشىء اولاً واصالة غير من هذا الطلب بما بالذات واما اذا كان الشىء من لوازم المطلوب فعبر عن هذا اللازم بما بالعرض الحاصل فى مقام البحث ان طلب الصلاة يكون اولاً وبالذات واما طلب المنع من الترك فيكون

ثانياً وبالعرض بعبارة اخرى طلب المنع من الترك كان من لوازم طلب الشديد فلم يكن جزءاً من الوجوب فظهر من هذا البيان انه من جعل المنع من الترك جزءاً من الوجوب فاشتبه عنده ما بالعرض بما بالذات.

قد ذكر شيخنا الاستاد الامثلة الاخرى لتوضيح الفرق بين ما بالعرض وما بالذات وان لم تكن داخلة فيما نحن فيه واذكر هذه الامثلة تبعاً لشيخنا مثلاً الذهاب الى كربلا كان ما بالعرض اما زيارة الحسين كانت ما بالذات مثلاً يبحث في خلق الشر أى من خلق الشر فيقال فى الجواب ان الله تعالى خلق الخير واما الشر فكان لازماً لخلق الخير مثلاً النار خلقت للخير واما شر فكان من لازمها.

قوله من هنا انقذح انه لا وجه لدعوى العينيه الخ.

أى ظهر مما ذكر عدم صحة دعوى العينية لانه بناء على بساطة الوجوب وكون المنع من الترك من لوازمه تمتنع العينية اذ من المعلوم ان المنع من الترك لم يكن مدلولاً للطلب.

قوله نعم لا بأس بما بان يكون المراد بما انه يكون هنا طلب

واحد الخ.

أى هذا استدراك لتوجيه العينية على نحو المجاز مثلاً قوله ازل النجاسة كان معناه الحقيقي ايجاد الازالة أى طلب بهذا الطلب الواحد ايجاد الازالة حقيقة اما على مسامحه فيصح التعبير عن طلب فعل الازالة بقوله لا تترك الازالة فظهر ان الطلب تعلق حقيقة بالفعل فتعلق بالمنع من الترك مجازاً هذا لا نزاع فيه.

قوله فافهم اشارة الى انه اذا كان المنع من الترك لازماً للطلب فهل هو اللازم الاعم أو الاخص فيقال هو اللازم الاعم والمراد منه ما يتصور اللازم والملزوم والنسبة بينهما فيحصل بعد ذلك الجزم باللزوم مثلاً اذا طلب الشيء وتصور وكذا تصور ضده والنهي عنه وأيضاً تصور النسبة بين الشيء الذي طلب وبين النهي عن الضد فيحصل بعد ذلك ان ترك الضد لازم للشيء المطلوب.

في بيان الثمرة المترتبة على هذه المسئلة

قوله الامر الرابع تظهر الثمرة في ان نتيجة المسئلة وهي النهي عن الضد الخ.

أى شرع بعد ذكر الامور الثلاثة في بيان الثمرة التي رتبته على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وحاصل هذه الثمرة انه اذا ثبت اقتضاء الامر النهي عن الضد وقع هذا في طريق استنباط الاحكام أى وقع في جواب السائل مثلاً اذا سئل لم فعل الضد حرام قيل في الجواب ان الامر بالشيء دال على النهي عن ضده واما اذا لم يكن الامر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده فلم يكن فعل الضد حراماً ولا يخفى انه تصح هذه الثمرة اذا كان الضد عبادة لان النهي في العبادات يقتضى الفساد والظاهر ان الامر بالشيء يقتضى النهي عن ضده اذا كان الواجب مضيئاً كازالة النجاسة عن المسجد واما اذا كان موسعاً فلم يقتضى النهي عن الضد فاعلم ان هذه الثمرة أى فساد الضد العبادى موقوفة على الامرين: الاول اذا كان الامر بالشيء مقتضياً للنهي عن الضد. والثانى اذا كان

المنهى فى العبادات مقتضياً للفساد.

قوله وعن البهائى انه انكر الثمرة الخ.

حاصل كلامه انكار الثمرة المذكورة وقال ان فعل الضد حرام سواء كان الامر مقتضياً للمنهى عن ضده اولا مثلاً فعمل الصلاة حرام مطلقاً وان قلنا بعدم اقتضاء الامر بالشى المنهى عن ضده والدليل على هذا ان صحة العبادة منوطة بالامر فلا تصح بدونه فعلى هذا ان الامر بالشىء وان لم يقتضى المنهى عن ضده فلا اقل من كونه رافعاً للامر بالضد مثلاً الامر بالازالة وان لم يكن مقتضياً للمنهى عن الصلاة لكن هذا الامر رافع الامر بالصلاة لامتناع الامر بالضدين فى آن واحد فاذا لم يكن الضد مأموراً به يقع فاسداً فظهر من هذا البيان ان فساد الضد العبادى ليس الثمرة لهذه المسئلة هذا حاصل ما ذهب اليه الشيخ البهائى.

قوله وفيه انه يكفى مجرد الرجحان والمحبوبية المولى الخ.

هذا رد كلام الشيخ البهائى (قده) اى هذا بيان لرد قول الشيخ وصحة الثمرة المذكورة ومحصله ان الثمرة المذكورة صحيحة لان وجه فساد فعل الضد منحصر فى اقتضاء الامر بالشىء المنهى عن الضد دون عدم الامر به.

الحاصل انه يكفى مجرد الرجحان فى التقرب بنساء على عدم انحصار القربة فى قصد الامر فلا ينحصر ان يكون كل المأمور به بداعى الامر بل يكون بعض المأمور به بالداعى المحبوبة للمولى قد ذكر فى المبحث التعبدى والتوصلى ان القيود التى تجبىء من نباحية الامر لا يصح اخذها فى متعلق الامر مثلاً قصيد الامر

والامتثال لا يصح اخذه في الصلاة شرعاً لكن يصح قصد الامر والامتثال عقلاً لان العقل حاكم بمحبوبية هذا القصد للمولى فظهر صحة قصد الامتثال والتقرب الى المولى بمجرد الرجحان والمحبوبية وكذا في المقام.

في بقاء المصلحة للضد

قال صاحب الكفاية والضد بناء على عدم حرمة كذلك اى اذا لم يكن الامر بالشىء مقتضياً النهى عن ضده فالضد لم يكن حراماً وصح التقرب به لكونه راجعاً ومحبوباً ولا يخفى ان مزاحمة الالم للضد المهم لا توجب الا ارتفاع امر المهم مثلاً مزاحمة ازالة النجاسة توجب ارتفاع امر الصلاة لكن الملاك باق مثلاً المصلحة للصلاة باقية فى المقام.

الحاصل ان العدية قائلون بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها فيصلح فعل الضد عندهم بدون الامر لان المصلحة كافية فى صحة الاحكام واما الاشاعرة فمنكرونها للمصالح والمفاسد فى متعلق الاحكام بل هم قائلون بوجود الغرض فى متعلق الاحكام. واشكل شيخنا الاستاد على الاشاعرة بانهم قائلون هنا بوجود الغرض وقد انكروا وجود الغرض فى افعال الله حيث قالوا ان فعل الله لا يعطل بالاغراض فحصل التناقض بين قوليهما الظاهر ان الغرض متمم للفاعلية اذا لم يتصور الغرض لم توجد الفاعلية سواء كان الغرض دنوياً أو اخروياً.

فظهر انه يصح التقرب بفعل الضد بمجرد الرجحان والمحبوبية

وإذا لم يكن الامر بالشيء مقتضياً النهي عن ضده كان الملاك باقياً في هذا الضد.

البحث في الترتب

قوله ثم انه تصدى جماعة من الافاضل بتصحيح الامر بالضد بنحو الترتب الخ.

قلنا ان العبادة تصح بمجرد الرجعان والمحبوبية اما جماعة من الافاضل فقالوا ان فعل الضد يصح بالامر الطولى ولم يلزم الامر بالضدين فى آن واحد وانما لا يصح الامر بالضدين اذا كان الامر فيهما عرضياً.

مرکز تحقیق کتب پوزیشن سوری

توضیح الامر الطولى بالمثال الذى ذكر شيخنا الاستاد مثلاً امر شخص ولده فى تحصيل العلم وقال بعد ذلك ان عصيت فى تحصيل العلم فاطلب منك الاكتساب وان كنت متأثراً فى ترك التحصيل.

بعبارة شيخنا الاستاد شخص مى گوید برای پسر خود واجب کردم بر تو تحصيل علم را اگر تحصيل علم نکردى اگرچه دل من خون است واجب کردم بر تو كسب کردن را.

فظهر ان الامر بالضدين جائز اذا كان بنحو الترتب بعبارة اخرى اذا كان الامر بالاهم مطلقاً والامر بالمهم مقيداً صح الامر بالضدين بنحو الترتب لان الامر بالمهم مشروط ومقيد على عصيان الاهم بنحو الشرط المتأخر مثلاً الامر بالازالة مطلق واما الامر على الصلابة مقيد ومشروط على عصيان الامر بالازالة أي

الامر بالا هم بنحو الشرط المتأخر.
واعلم ان الترتب اما ان يكون بنحو الشرط المتقدم واما ان يكون بنحو الشرط المقارن واما ان يكون بنحو شرط المتأخر.
توضيح الترتب اذا كان بنحو الشرط المتأخر هو ان عصيان الامر بالا هم يتوقف على الاتيان بالمهم فيكون عصيان امر الا هم متأخراً رتبة عن فعل المهم ويكون هذا العصيان شرطاً متأخراً لامر المهم لان عصيان الامر بالا هم متوقف على الاتيان بالمهم وهو متوقف على الامر به فيكون عصيان الامر بالا هم متأخراً عن الامر بالمهم.

وتوضيح الترتب اذا كان بنحو الشرط متقدم هو العزم والبناء على المعصية كان يقول المولى اذا بنيت على عصيان امر الازالة فصل والعزم على المعصية المذكورة شرط لامر المهم مثلاً العزم على عصيان امر الازالة شرط ومقدم للامر الصلاة اذا كان الشرط وجود العزم على العصيان انا ما فان العزم بهذا النحو يكون شرطاً مقدماً على الامر بالمهم واما وجه تقدمه عليه فلعدم توقف العزم على عصيان الا هم على الاتيان بالمهم.

قد ظهر مما ذكر وجه كون وجود العزم على عصيان الا هم شرطاً مقارناً للامر بالمهم أى وجود العزم على العصيان بقاء مقارن لوجود المهم يكون شرطاً مقارناً له.

قوله قلت ما هو ملاك استعالة طلب الضدين في عرض واحد
آت في طلبهما كذلك الخ.

هذا اشكال على الترتب وحاصله لزوم المحال وهو طلب

الضدين في عرض واحد وذلك لان طلب المهم بعد حصول شرطه وهو عصيان الامر الالم او العزم عليه يصير فعلياً والمفروض فعلية الالم أيضاً فيجتمع الطالبان الفعليان مع تضاد متعلقتهما واعلم ان طلب الضدين في عرض واحد محال وقيل جماغة من الافاضل انه اذا كان طلب الضدين بنحو الترتب فلا مانع عقلاً عن تعلق الامر بالضدين.

قال شيخنا الاستاد اذا كان الملاك لامتناع طلب الضدين استحالة أى عدم قدرة المكلف في الجمع بينهما فلا فرق في هذا الصورة بين كون الضدين في عرض واحد وكونهما بنحو ترتب لان العزم على عصيان الالم لا أثر له في رفع الاستحالة التي تلزم لاجل طلب الضدين أى استحالة باقية وان قلنا بالترتب لانه يجتمع في المقام كل من الخطاب الالم والمهم ولا يخفى ان الامر علة للمأمور به مثلاً الامر بالالم علة لوجود الالم وكذا الامر بالمهم وايضاً الاطاعة كانت بمنزلة المعلول للامر والعصيان كان في مرتبة الاطاعة فالعصيان والاطاعة كلاهما مؤخران عن مرتبة الامر.

والمراد من كون الامر علة هي العلة الشرعية لا التكوينية. والمراد من كون عصيان الالم شرطاً للامر بالمهم هو شرط الوجود لا الوجوب وقد ذكر الى هنا صحة تعلق الامر بالمهم لاجل الترتب وأيضاً ذكر الاشكال على الترتب.

واذكر هذا البحث تكراراً من تقرير شيخنا الاستاد حاصله انه لا يلزم اجتماع الضدين لاجل امر المهم لان امر المهم مؤخر عن امر الالم رتبة.

توضيحه ان الموضوع مقدم على الحكم لان مرتبته العلة قبل المعلول

وأيضاً الموضوع شرط للحكم مثلاً قوله تعالى لله على الناس حج البيت الخ فالناس موضوع مقدم وكذا الاستطاعة شرط فانه كالموضوع مقدم على الحكم أى شرط التكليف مقدم رتبة كالموضوع.

ذكر هنا مثال لتوضيح ما نحن فيه اذا امر المكلف على انقاذ الغريق فى وقت الصلاة فلم يلزم اجتماع الضدين على الترتب لان لانقاذ واجب اهم مقدم رتبة على الصلاة قد ذكر ان الامر مقدم رتبة على الاطاعة والعصيان مثلاً كان الامر بالاهم مقدماً رتبة على الاطاعة والعصيان وهما مقدمان على الامر بالمهم فوقع فى المرتبة الاولى الامر بالاهم وفى المرتبة الثانية الاطاعة أو العصيان وفى المرتبة الثالثة الامر بالمهم الحاصل ان عصيان الامر الاهم موضوع أو شرط للامر بالمهم وهو مقدم عليه فثبت ان الامر بالمهم مؤخر عن الاهم بمرتبتين واعلم ان القائلين بالترتب مذهب هم وجود الامر فى وقت واحد ولكن كان هذا الوجود بنحو الترتب مثلاً قال المولى اطلب الان الاهم والمهم بنحو الترتب بعبارة شيخنا الاستاد مولى مى گوید الان مى خواهم اهم و مهم را اما بنحو ترتب.

قد علم ان الامر بالمهم مؤخر عن الاهم بمرتبتين فلم يلزم فى طلبهما اجتماع الضدين.

قد شبه ما نحن فيه بحركة اليد والمفتاح فان هما يوجدان فى زمان واحد لكن يصدق عليهما حركتان لاجل تعدد المرتبة ان حركة اليد مقدم على حركة المفتاح رتبة فظهر الى هنا توضيح

الترتب وعدم لزوم المحال على مذهب القائلين بالترتب ونكر
الان الاشكال عليه.

**قوله : قلت ما هو ملاك استعالة طلب الضد في عرض
واحد الخ.**

حاصل الاشكال ان الترتب لا ينفع لدفع الاستعالة لان الامر
بالاهم وان كان مقدماً رتبة لكن نزل عن مرتبته الى الامر بالمهم.
بعبارة شيخنا الاستاذ اگرچه امر باهم مقدم است رتبة فايده
ندارد چون امر باهم پائين می آيد در مرتبه امر به مهم می گوید
تو نباش من باشم. ان قلت ما وجه صير الامر بالاهم الى مرتبة
الامر بالمهم قلت ان الوجه فعليته أي الامر بالاهم باق على فعليته
وان قلنا بالترتب وكذا وجد الفعلية للامر بالمهم بعد العزم على
عصيان الاهم فيتحقق فعليتهما في زمان واحد.

الظاهر ان الاستعالة باقية في صورة اجتماع الامر بالاهم
والمهم وان قلنا بالترتب لان المراد من الاستعالة هو عدم قدرة
المكلف في الاجتماع بين الضدين في زمان واحد فهو موجود في
الصورة الترتب أيضاً قد علم ان الامر بالاهم يمنع عن وجود المهم
أي يقول مع وجودي لا محل بوجودك واما الامر بالمهم فيقول لما
لم تكن انت فأنا موجود.

بعبارة شيخنا الاستاذ امر به مهم می گوید تو نیستی من هستم
پس لازم می آید اجتماع ضدين اما اگر امر به مهم بگويد اگر
تو نبودی من هستم در اين صورت اجتماع ضدين لازم نمی آید
لكن امر به مهم این را نمی گوید بلکه می گوید تو نیستی من هستم.

قوله لا يقال نعم ولكنه بسوء اختيار المكلف الخ.

هذا تسليم للاستحالة لكن طلب الضدين فيما نحن فيه غير مستحيل لان اجتماع الطلبين ثبت بسوء اختيار المكلف بعبارة اخرى ان عدم القدرة فى المقام كان باختيار المكلف فانه لما خالف امر الهم وعصى اختياراً جاز اجتماع الطلبين الفعلين عليه فى ان واحد كما يقولون الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار مثلاً اذا اطرح شخص نفسه من السطح صح الخطاب له بقولك لا تطرح لان هذا الشخص اوجد الامتناع بنفسه الحاصل ان طلب الضدين فى المقام اختيارى.

قوله فانه يقال استحالة طلب الضدين ليس الا لاجل استحالة طلب المعال الخ.

هذا جواب لا يقال قد ثبت فى قوله لا يقال انه اذا كان عدم القدرة بسوء الاختيار فلا مانع حينئذ فى طلب الضدين واما الجواب عن هذا ان امتناع طلب الضدين ثابت مطلقاً وان كان بسوء الاختيار حاصل هذا الجواب ان منشأ الاستحالة موجود فى كلتا صورتى الاختيار وعدمه اى سواء كان عدم القدرة بسوء الاختيار ام لا والمراد من منشأ الاستحالة هو كون المطلوب محالاً لا يصلح سوء الاختيار لرفع هذا المحال.

فاعلم ان طلب الجمع بين الضدين قبيح على الحكيم لكونه طلباً المحال والظاهر ان الجمع بين الضدين كالجمع بين المتناقضين محال لان مرجع طلب الضدين الى طلب الجمع بين النقيضين وجه الرجوع ان طلب كل واحد من الضدين يلزم عدم طلب ضد الاخر

فطلب الازالة مثلاً يلزم عدم طلب الصلاة لان المزاحمة لو لم توجب النهى عن الضد فلا اقل من اقتضائه عدم الامر به وكذا طلب الصلاة يلزم عدم طلب الازالة ولازم ذلك مطلوبة وجود الازالة وعدمها ووجود الصلاة وعدمها وليس هذا الا طلب الجمع بين النقيضين وهذه الاستحالة لا تختص بسوء الاختيار وعدمه.

لا يخفى انّه ان اختصت الاستحالة بغير حال الاختيار وكان التعليق على سوء الاختيار مصححاً لطلب الضدين لزم ايضاً صحة تعليق طلب الضدين على فعل اختياري كان يقول اذا شتمت مؤمناً فصل وأزل النجاسة أي علق فيما سبق امر المهم على عصيان الهم اما هنا فعلق الامر بالمهم على الشتم فان كان التعليق بالامر الاختياري موجباً لرفع استحالة طلب الضدين صح طلب الضدين في المثال المذكور والظاهر ان هذا التعليق لا ينفع في رفع الاستحالة لوضوح قبح هذا التكليف وان التعليق على فعل اختياري لا يرفع قبحه.

وايضاً ان كان تعليق بالامر الاختياري موجباً لرفع الاستحالة فلا نحتاج لرفعها الى الترتب فظهر فيما نحن فيه ان عصيان الامر بالاهم بسوء الاختيار لا يكون رافعاً لقبح طلب الضدين وايضاً لا يرفع هذا القبح بالترتب.

قوله: ان قلت فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك الخ.

هذا جواب عن استحالة طلب الضدين توضيحه انه فرق بين اجتماع الطالبين في عرض واحد وبين اجتماعهما بنحو الترتب

لان الاستحالة في الاول دون الثاني.

بعبارة الاخرى الفرق بينهما ان الطلب في كل من الضدين طارد للاخر اذا كان عرضيين بخلاف ما اذا كانا طوليين والظاهر ان طلب الضدين فيما نحن فيه طوليان فكل من الضدين حينئذ لا يطارد الاخر لان مطلوبيّة المهم مشروط بعصيان الامر بالايم فمقتضى الترتب وقوع مطلوبيّة كل من الضدين في طول مطلوبيّة الاخر وانما امتنع وقوع طلب الضدين معاً على صفة المطلوبيّة عرضياً واما اذا كان اجتماع طلب الضدين بنحو ترتب اي الامر بالمهم مشروط بعصيان الامر بالايم بنحو الشرط المتأخر لان الامر بالمهم كان فعلاً واما وجود عصيان الايم فيحصل بعداً.

قوله قلت ليت شعري كيف لا يطارده الامر بغير الايم الخ.

والغرض من هذا القول اثبات الاسحالة في صورة الترتب أيضاً وعدم الفرق في امتناع الناشئ عن مطاردة طلب الضدين بين اجتماع العرضي والترتبي الحاصل ان المطاردة الناشئة من فعلية الطلب موجودة في صورة الترتب وعدمه.

توضيح الجواب ان الموجب للمطاردة هو فعلية الخطابين حيث ان الامر بالايم فعلي وامر المهم بعصيان امر الايم أيضاً صار فعلياً فيجتمع الطلبان الفعليان في الضدين في آن واحد مثلاً امر المولى في وقت واحد بالايم والمهم معاً فالامر بالايم فعليته ظاهرة واما الامر بالمهم فهو فعلي ايضاً بنحو الشرط المتأخر لان عصيان الايم حصل بعد فعل المهم بعبارة اخرى ان الشرط لفعلية المهم هو الوجود العلمي بالعصيان الايم.

قوله: وعدم ارادة غير الاهم على تقدير الاتيان به لا يوجب عدم طرده..

هذا جواب للسؤال المقدر حاصله ان "المطاردة لم تكن من الطرفين لان" المكلف في حال ارادة الاهم لم ترد المهم توضيحه ان المكلف اذا اراد اتيان الاهم فلم تعلق ارادته بالمهم ولم تتحقق المطاردة من الطرفين حتى يستحيل هذا حاصل السؤال المقدر. واما الجواب فاننا سلمنا عدم تحقق المطاردة في صورة اتيان الاهم لكن في صورة عدم اتيانه بقيت ارادة الاهم والمهم معاً لان المولى يقول انا محزون لاجل لتترك الاهم مع هذا اطلب منك المهم فعلم ان "المولى لم يرفع اليد عن الاهم وطلب المهم ايضاً. بعبارة شيخنا الاستاذ يقول الاب لابنه ازاينكه درس نمى خوانى دل من خون است اما تو را امر مى كنم به كسب كردن تا آنكه از آنجا مانده و از اينجا رانده نشوى.

قوله: مع انه يكفي الطرد من طرف الامر بالاهم الخ.

قد ذكر الى هنا ثبوت المطاردة من الطرفين قال صاحب الكفاية ان تنزلنا عن ثبوت المطاردة من الطرفين وقلنا ان المطاردة كانت من جانب الاهم فقط لزم ايضاً طلب الضدين في آن واحد. تفصيله اذا قلنا ان الامر بالاهم طارد بالمهم لاهمية وان الامر بالمهم لم يكن طارداً للاهم فهو ايضاً مستلزم للاستحالة. بعبارة اخرى فنقول ان ملاك الاستحالة موجود في هذه الصورة ايضاً لان الملاك في الاستحالة هو فعلية الاهم والمهم أي سلمنا ان "المهم لم يكن طارداً للاهم لكن الفعلية موجودة لكل الاهم

والمهم توضيح هذه الفعلية انه للأمر الأهم لسانان أي اللسان الايجابي والسلبي فيقول باللسان الايجابي للمكلف واصرف قدرتك للاهم وايضاً يقول باللسان السلبي ولا تصرف قدرتك للمهم فثبت ان الامر بالاهم فعلي.

ولكن للأمر بالمهم لسان واحد أي اللسان الايجابي فقط فيقول للمكلف واصرف قدرتك للمهم وليس له اللسان السلبي أي لا يقول لا تصرف قدرتك للاهم فيثبت بهذا اللسان الايجابي الفعلية للأمر بالمهم واذا ثبت الفعلية للأمر بالاهم والمهم ثبت ملاك الاستحالة وان لم يكن المهم طارداً للاهم فاذا ثبت للأميرين الفعلية في زمان واحد ثبت ملاك الاستحالة.

وقال شيخنا الاستاد اذا ثبت الفعلية للأميرين في آن واحد كان الممتنع الجمع بين الضدين في آن واحد واما طلب الضدين فلم يكن محالاً هذا على قول شيخنا الاستاد وعلى القول المشهور فطلب الضدن محال ايضاً.

قال صاحب الكفاية يكفي الطرد من طرف الامر بالاهم فان الامر بالاهم على حال عزم عصيانه كان طارداً للأمر بالمهم كما كان الامر بالاهم طارداً للأمر بالمهم في غير حال عزم عصيانه.

قوله: ان قلت فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات الخ.

هذا الكلام استدلال للقائلين بالترتب بالبرهان القلبي والمراد منه العلم من المعلول الى العلة مثلاً وقع طلب الضدين في العرفيات والظاهر ان وقوع الشيء ادلة دليل على الامكان أي يعلم من هذا

الوقوع صحة الترتيب.

قوله: قلت لا يخلو إما ان الامر بغير الالهم بعد التجاوز من الامر

به الخ.

هذا جواب عن الدليل الانتي توضيحه انه ما وقع في العرفيات لم يكن ذليلاً على وقوع الترتيب في الشرعيات وجه عدم كونه دليلاً ان الامر بالمهم في العرفيات وقع بعد الاعراض ورفع اليد عن الامر بالالهم والظاهر ان بعد عصيان الامر بالالهم ورفع اليد عنه ليس هنا امران حتى يصح اجتماعهما على نحو الترتيب بعبارة اخرى ان الامر بالالهم سقط بالعصيان.

وايضاً يقال في الجواب ان الامر بالمهم في هذا المورد كان ارشادياً لا المولوي والمراد من الامر الارشادي ما كان ارشاداً لحكم العقل حيث يفرض ان حكم العقل هذا كاف ادعوة المكلف الى الفعل الحسن فلا حاجة الى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً بل يكون عيباً ولفواً بل هو مستحيل لانه يكون من باب تحصيل الحاصل فظهر ان الامر بالمهم تأكيدى أى تأكيد لحكم العقل والمراد من الامر المولوي ما يكون تأسيسياً للحكم الشرعي.

الحاصل ان الامر بالمهم كان ارشاداً الى محبوبيته وبقاء المصلحة فيه وان المزاحمة لم تؤثر في ارتفاع ملك المهم بل هو باق على ما هو عليه قبل المزاحمة ولا يخفى ان الاتيان بالمهم موجب لاستحقاق المثوبة التي يجب بها بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الامر بالالهم.

قوله ثم انه لا اظن ان يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من
الاستحقاق الخ

كان الكلام في اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده واذا قلنا
بالاقتضاء فما الثمرة قد ذكر في الجواب انه اذا قلنا باقتضاء الامر
بالشئ النهى عن ضده كان فعله فاسداً بناء على كون النهى في
العبادات مقتضياً للفساد وكان الضد صحيحاً بناء على القول بعدم
الاقتضاء واشكل على هذه الثمرة الشيخ البهائي (ره) حاصله ان
فساد العبادة لا يحتاج اليه أى اذا كان الضد عبادة فلا يحتاج فساد
الى ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده بل كان فساد هذا
الضد العبادى بعدم الامر به فاجاب بعضهم عن هذا الاشكال انه
يكفى مجرد رجحان والمحبوذية للمولى في صحة العبادات وقال
بعض آخر في جواب الاشكال انه يصح تعلق الامر بالضدين بنحو
الترتب.

فاشكل هنا على الترتب بالنحو الاخر حاصله ان لازم الخطابين
الفعالين فى آن واحد هو تعدد العقاب عند ترك الاله والمهم معاً
ولا يمكن للقائلين بالترتب الالتزام باستحقاق العقوبتين في صورة
المخالفة الاله والمهم معاً أى لا يمكن للقائلين بالترتب الالتزام
بالاخر وتعدد استحقاق العقوبتين بعبارة اخرى الالتزام باستحقاق
العقوبتين قبيح لكون هذا العقاب على ما لا يقدر عليه المكلف
لعدم قدرته على الجمع بين الضدين فى آن واحد وبطلان اللازم
اعنى تعدد العقاب كاشف عن بطلان الملزوم أى الترتب قال
صاحب الكفاية كان سيدنا الاستاد يلتزم باستحقاق العقوبتين
والمراد من استاده هو المحقق الميرزا الكبير الشيرازى قدس سره

قال صاحب الكفاية انا قلت لاستادى فى وقت التحصيل ان وجود الامرين بنحو الترتب يقتضى الاستحقاق لعقوبتين فى صورة مخالفة كليهما لكن استادى لم يسلم العقوبتين وقال المصنف هنا انه من قال بوجود الامرين بنحو الترتب فلا بد له القول بالاستحقاق لعقوبتين فى صورة مخالفة الامرين بعبارة اخرى من قال بثبوت الامرين بنحو الترتب فلا مناص له الا التزام الاستحقاق لعقوبتين فى صورة مخالفة كلا الامرين لان وجود الملزوم مستلزم لوجود اللازم.

واما الدليل للقائلين بعدم استحقاق العقوبتين فهو قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد أى هذا عقاب على شيء غير مقدور لان امتثال الامرين المتعلقين بالضدين هو جمع بين الضدين وهذا الجمع محال بالضرورة قال شيخنا الاستاد ان استحقاق العقابين لترك الامرين متضادين لا يكون عقاباً على غير مقدور لان ترك الضدين مقدور لنا وانما الشيء الذى لم يكن مقدوراً لنا هو وجود الضدين فى آن واحد لكن الترك الذى هو عبارة عن عدم الشيء مقدور لنا مثلاً فى المقام كان المكلف قادراً على ترك امتثال الامرين المتضادين بل كنا قادراً على ترك الاشياء المتضادة فى آن واحد والظاهر انه لم تكن المزاحمة فى الاشياء العدمية.

قوله فقد ظهر انه لا وجه لصحة العبادة مع تضادتها لما هو اهم منها الاملاك الامر الخ.

فتد اتضح الى هنا بطلان الترتب فينحصر تصحيح العبادات بالملك من المحبوبة والمصلحة فلاحاجة الى الامر بنحو الترتب

الحاصل انه اذا قلنا ان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده، فلا حاجة في صحة الضد العبادى الى الامر بل كان صحته بالملاك أى المحبوبة والمصلحة.

قوله نعم فيما اذا كان موسعة وكانت مزاحمة بالاهم ببعض الوقت الخ.

هذا استدراك من المحقق الكركى (ره) حاصله انه يمكن تصحيح الضد العبادى بالامر وان لم نقل بالامرين الترتبى، توضيح ما ذكره المحقق المذكور ان الواجبين المتضادين أما يكون كلاهما موسعين وأما يكون كلاهما مضيقين وأما يكون الواجب الاهم مضيقاً والمهم موسعاً فلا نزاع فى القسم الاول. وأما القسم الثانى فيرجع فيه الى قواعد باب التزاحم فكان محل البحث. القسم الثالث أى كان الاهم مضيقاً والمهم موسعاً مثلاً الازالة كانت واجباً مضيقاً والصلو كانت واجباً موسعاً.

توضيح ما ذكر ان وقت الازالة كان خمسين دقيقة وكان وقت الصلاة اربع ساعات فكانت مزاحمة الاهم والمهم منحصرة فى مقدار خمسين دقيقة ولا يوجد المزاحمة فى غير هذا المقدار لكن اذا اتى المكلف الصلاة فى الوقت الذى زاحم فيه الاهم والمهم صح هذى الصلاة بعد عصيان الاهم أى صح اتيان هذه الصلاة بداعى امر الطبيعة لانها موجودة دائماً فاتيان الصلاة فى كل يوم كان بالامر الذى تعلق فى الطبيعة ولا يتعلق الامر بالفرد الموجود الخارجى مثلاً لا يتعلق الامر بالصلاة التى وجدت فى الخارج لانه لو تعلق الامر بالفرد الخارجى لزم تحصيل الحاصل لانه يصير

مفهوم هذا الامر حصل الفرد، الذي كان موجوداً.

توضيح البحث بعبارة شيخنا الاستاد ان التزامم الالم والمهم كان في مقدر خمسين دقيقة والمراد من التزامم هو عدم امكان اجتماع الالم والمهم في هذا المقدار من الوقت ولا يخفى ان العقل في باب التزامم حاكم برفع المقدار الذي كان فيه التزامم في المقام يرفع خمسون دقيقة أى لا يتعلق امر المهم على هذه الدقائق فيرفع التزامم الالم والمهم عن المقدار المذكور ولا يتعلق الامر بهذا المقدار من الوقت لكن الامر على الطبيعة باق على حاله مثلاً في المقام الامر على طبيعة الصلاة باق على حاله ولا يخفى ان انطباق الطبيعة على افرادها قهرى لان وجود الطبيعة وجود افرادها فتشمل الطبيعة التى كانت مأموراً بها هذه الافراد أى يشمل الامر الذى تعلق على الطبيعة هذه الافراد.

بعبارة اخرى لا تكون الطبيعة المقيدة بالافراد مأموراً بها بل يكون المأمور به نفس الطبيعة من حيث هى لكن يشمل الامر هذه الافراد لان انطباق الطبيعة على افرادها قهرى.

الحاصل ان اتيان الواجب المهم فى الوقت الذى كان مختصاً بالالم يصح لاجل الامر الذى تعلق على الطبيعة فيصح اتيان الافراد التى كانت التزامم لافراد الالم وصارت مأموراً بها لاجل الامر الذى تعلق على الطبيعة وان لم يكن نفس الافراد مأموراً بها.

اذكر حاصل البحث مكرراً بعبارة شيخنا الاستاد بالفارسية بحث در جاىى است كه واجب اهم مضيق باشد و واجب مهم موسع باشد مثلاً وقت ازالة نجاسة سى دقيقه است اما وقت صلاة سه ساعت است پس صلاة با ازالة مزاحمت دارند در همان سى دقيقه

ممکن نیست که ازالة با صلاة در همان وقت جمع شوند به عبارت دیگر ممکن نیست که هر دو تا وجود داده شوند. در باب تزامم همان مقداری که مورد تزامم واقع شده عقل آن را بررسی دارد تا آنکه مزاحمت از بین برود این هم دانسته شود که امر تعلق میگیرد بر طبیعت، نه افراد اگر امر بر افراد تعلق گیرد لازم می آید تحصیل حاصل چونکه بعد از وجودش در خارج امر شود چنین می شود همین فرد که موجود است موجود شود هذا لغو و این هم مخفی نماند که وجود کلی طبیعی به معنی وجود اشخاص می باشد و این هم ظاهر می باشد که انطباق کلی بر فرد قهری است و اگر بعض افراد از تحت طبیعت خارج شود از جهت رفع مزاحمت، باز هم طبیعت، تکان نمی خورد چونکه طبیعت افراد دیگر دارد که مورد تزامم نمی باشند مثلاً از برای طبیعت صلاة افراد دیگری هم می باشد که در آن ازالة نجاسة مزاحمت ندارد، این نفس عبارت شیخنا بالاستناد می باشد آنچه در دل داری بگو ای مستدل پس مستدل می گوید آن افراد را که امر به آنها تعلق نگرفته طبیعت شامل میشود چونکه طبیعت من حیث هی مأمور بها می باشد و باز هم انطباق طبیعت بر افراد قهری می باشد و باید طبیعت از حیث مأمور به بودن شامل شود افراد را نه اینکه بگویم افراد مأمور بهاست به عبارت دیگر نه اینکه طبیعت مقید به افراد مأمور به باشد.

قوله ودعوی ان الامر لا یکاد یدعو الا الی ما هو من افراد
الطبیعة المأمور بها الخ.

هذا اشکال علی اتیان فرد المزاحم للاهم بقصد الامر المتعلق

بالطبيعة حاصل الإشكال ان الامر الذى يتعلق على الطبيعة لا يتعلق هذا الامر على الافراد التى خرجت لاجل المزاحمة مثلاً الامر الذى يتعلق على طبيعة الصلاة لا يتعلق على الصلاة التى كانت مزاحمة للازالة لان الفرد المزاحم ليس متعلقاً للامر حين مزاحمته الا هم وان كان من افراد الطبيعة مثلاً اذا كانت الصلاة مزاحمة للواجب الا هم فلم تكن مأمور بها لان مجرد كونها من افراد الطبيعة لا يجدى في صحتها.

قال صاحب الكفاية فى الجواب هذه الدعوى فاسدة فانه انما يوجب ذلك اذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصاً الخ.

حاصل الجواب ان خروج الافراد اما ان يكون من باب التزام او التخصيص والفرق بينهما واضح فالمراد من الخروج لاجل التزام ان العقل يحكم بخروج بعض الافراد لاجل رفع المزاحمة لان الامر بالضدين مع المزاحمة طلب للجمع بين الضدين فعلاً وهو محال عقلاً واما خروج بعض الافراد لاجل التخصيص فهو ما يكون بحكم الشارع مثلاً يخرج الشارع بعض الافراد من العام الحاصل ان المراد من التزام هو ما لا يمكن الجمع بين المتزاممين فيخرج المقدار الذى وقعت فيه المزاحمة عقلاً أى يخرج بحكم العقل لعدم قدرة المكلف على الجمع بين الضدين فى آن واحد فلا يصح تعلق الخطاب على الفرد المزاحم لكن كان هذا الفرد واجد الملاك.

واما المراد من التخصيص فهو ما يكون بحكم الشارع أى خرج بعض الافراد وان المكلف قادر على الجمع بين هذا لبعض الافراد

الاخرى لكن خرج بحكم الشارع فيصير الفرد المخرج فاقداً للملاك ولا يتعلق عليه الخطاب فيكون خروجه خطاباً وملاكاً بعد اخراج الشارع.

توضيح الجواب اى سلمنا عدم شمول الامر للفرد المزاحم بعبارة اخرى سلمنا عدم شمول الامر الذي تعلق على الطبيعة الفرد المزاحم للاهم اذا كان خروج هذا الفرد تخصيصاً.

واما اذا كان خروج الفرد المزاحم لاجل المزاحمة فلم نسلم عدم شمول الامر للفرد المزاحم اى تشتمل الطبيعة المأمور بها هذا الفرد المخرج وليس القصور في هذا الفرد المزاحم وصح اتيان هذا الفرد بداعى الامر بالطبيعة اذ لا فرق بنظر العقل الحاكم بوجوب الاطاعة بين هذا الفرد المزاحم وبين غيره من سائر الافراد في الوفاء بالغرض الداعى الى الامر.

ان قلت قد علم آنفاً انه لم يمكن تعلق الامر على الفرد المزاحم عقلاً وأيضاً تقول ان العقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال بين هذا الفرد وسائر الافراد فما وجه التوفيق قلت عدم امكان تعلق الامر على الفرد المزاحم كان لاجل التزامه وعدم القدرة للجمع بين الضدين ولكن اتيان الفرد للامر الذي تعلق على الطبيعة صحيح لان العقل لا يرى تفاوتاً بوجوب الامتثال والاطاعة بين هذا الفرد المزاحم وبين سائر الافراد لان الملاك موجود في الفرد المزاحم أيضاً وان لم يتعلق به الامر.

قوله وهذا على القول بكون الامر متعلق بالطبائع الخ.

يعنى شمول الامر بالطبيعة للفرد المزاحم بناء على تعلق الامر بالطبائع واضح لان الفرد المزاحم وان لم يكن بنفسه متعلقاً للامر

الا انه بلحاظ الطبيعة الكلية المتحققة في ضمنه يكون مأموراً به اذ المزاحمة الرافعة الامر الفعلى انما وقعت بين الفرد المهم وبين الالهم لا بين طبيعة الواجب الموسع وبين الالهم فلم يرتفع بالمزاحمة الامر المتعلق بالطبيعة.

واما بناء على تعلق الاوامر بالافراد كذلك يصح الاتيان بالفرد المزاحم للالهم وذلك لان المناط هو كون المأمور به واجداً للملاك مع عدم كونه مأمور به فعلاً وهذا الملاك موجود مطلقاً سواء قلنا بتعلق الامر بالطبائع او الافراد.

بعبارة اخرى يشكل في صورة تعلق الامر على الافراد ظاهراً لاحقيقة فيصح "تعلق الامر بالافراد حقيقة لانه لا تعتبر الخصوصيات الفردية بل كان مقصودهم فرد ما فيصح تعلق الامر بالافراد لان افراد غير المضادة موجودة تعلق الامر عليها وتدخل افراد المضادة تحت الامر لعدم اعتبار الخصوصيات الفردية ولوجود الملاك في الافراد المتضادة للالهم.

قوله ثم لا يخفى انه بناء على امكان الترتب وصحته لا بد من الالتزام بوقوعه النخ.

هذا اشارة الى ان الامكان الذاتي في ترتب الامرين صحيح لكن لا يصح "الامكان الوقوعي فيقال في الجواب هذا صحيح واما في المقام فيصح "الامكان الوقوعي ايضاً لان الامكان ثبت بعد وجود المقتضى واذا وجد المقتضى صار الامكان مساوفاً للوقوع واذا وجد المانع منع عن الوقوع واذا كان الامر ان ينحو الترتيب فلم يكن هنا المانع عن الوقوع الحاصل ان المانع عن الوقوع هو اجتماع

طلب الضدين في عرض واحد واما اذا كان طلب الضدين بنحو الترتب فلا مانع لطلب الفرد المزاحم كما اذا لم تكن هنا المزاحمة.

البحث في امر الامر مع علمه بانتفاء الشرط

قوله فصل لا يجوز امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه الخ.

أي يبحث في المقام انه هل يجوز عقلاً امر الامر مع علمه بانتفاء الشرط ولا يخفى ان المراد من الجواز والصحة هو الامكان الوقوعي لا الذاتي محصل هذا الكلام انه هل يجوز عقلاً امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه كما اذا كان وجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة وعلم الامر بعدم تحققها فليس له ان يأمر غير المستطع بالحج لان المراد بالامر هو البعث الفعلي الى متعلقه ومن المعلوم ان فعلية منوطة بالعلة التامة التي من اجزائها الشرط فمع العلم بانتفائه لا يتحقق انشاء البعث الفعلي اذ القول بالجواز حينئذ مساوق لجواز وجود المعلول من دون العلة. الحاصل انه اذا كانت العلة مركبة ونقص الجزء منها انتفت هذه العلة المركبة ولم يمكن وجود المعلول من دون العلة.

واما المجوزون فاستدلوا بوجوه منها انه لو لم يصح الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده الحاصل انه امر بذبح الولد مع علم الامر بانتفاء الشرطه عند وقته والمراد من الشرط هو عدم نسخ الوجوب واما الامر فهو عالم بنسخه وقد امر ابراهيم (ع) بذبح ولده والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء والجواب عن هذا الاستدلال ان هذا

لم يكن أمراً بل كان في صورة الأمر بعبارة أخرى اجيب بالمنع من التكليف ابراهيم (ع) بالذبح الذي هو فرى الاوداج بل كلّف بمقدماته كالأضجاع وتناول المدينة.

قوله نعم لو كان المراد من لفظ الامر - الامر ببعض مراتبه الخ.

هذا استدراك على قوله لا يجوز امر الامر مع علمه بانتفاء

شرطه.

توضيحه انه يمكن التزام بجواز امر الامر مع علمه بانتفاء

شرطه فيما اذا اريد من لفظ الامر بعض مراتبه أي اريد من الامر

الانشائي والمراد منه ما كانت المصلحة في نفسه أي تنشأ المصلحة

من لفظ الامر ولكن اريد من ضمير شرطه الاستخدام الحاصل انه

اريد من لفظ الامر - الامر الانشائي واريد من الضمير الاستخدام

أي ضمير شرطه الامر الفعلي والمراد من الامر الفعلي ما كانت

المصلحة فيه في نفس مأمور به فيصير.

قوله: لا يجوز امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه.

بمنزلة ان يقال هل يجوز للامر الامر الانشائي مع علمه بانتفاء

شرط الامر الفعلي ام لا؟

ولا يخفى ان تحرير محل النزاع على هذا النحو لا بأس به أي

اذا اريد بالامر مجرد الانشاء فلا محذور فيه اصلاً لكثرة الاغراض

الداعية الى الانشاء وعدم انحصار الغرض من الامر في كونه

بالداعي الجدي بل قد يكون الامر امتحاناً في امر العبيد الا ترى

ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجسها مع عزمه على

نسخها امتحاناً له.

إذا عرفت أن الأمر قد يكون انشائياً وقد يكون فعلياً وقسح به التصالح بين الجانبين وجه التصالح أن مراد القائل بالجواز هو الأمر الانشائي إذ لا مانع من محض الانشاء مع فقدان شرط الفعلية ومراد القائل بعدم الجواز هو انشاء الأمر الفعلي فإنه لا يجوز مع فقدان الشرط بهذا البيان يرتفع النزاع من البين.

قد يقال إنه فرق بين القضايا الخارجية والحقيقية توضيحه أنا، سلمنا في القضايا الخارجية على أن وجود الموضوع شرط فيها.

وأما في القضايا الحقيقية فلم يشترط وجود الموضوع فيها لأن الحكم في القضايا الحقيقية ثابت على نفس حقيقة هذا الكلي أي وإن لم يكن الموضوع موجوداً فعلاً فالحكم ثابت في القضية الحقيقية.

فظهر من هذا البيان أنه إذا علم الأمر بانتفاء الشرط في القضايا الحقيقية جاز الأمر مع علمه بانتفائه لكن في القضايا الخارجية لا يجوز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط ولا يخفى أنه يصح إطلاق الموضوع على الشرط وإطلاقه على الموضوع ولذا يقال الشرط موضوع والموضوع شرط فلاشكال في التعبير بالموضوع عن الشرط أو بالعكس.

قد اشكل على هذا الفرق أي لم يفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية في انتفاء الحكم عند عدم الموضوع وجه عدم الفرق أنه إذا لم يوجد الموضوع إلى الأبد لزم كون الحكم لغوياً لأن إثبات

الحكم من دون الموضوع لغو واما اذ كان الحكم لرفع الموضوع فلم يلزم اللغو في اثبات الحكم من دون الموضوع كما في مسألة القصاص كما يقال ولكم في القصاص حيوة فالحكم في هذه المسئلة ثابت لرفع الموضوع صح هذا الحكم مع عدم الشرط والموضوع.

البحث في تعلق الاوامر والنواهي بالطبائع

قوله: فصل الحق ان الاوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع

الخ.

قد اختلف في تعلق الاوامر والنواهي أي هل تكون متعلقة بالطبائع أو الافراد قال صاحب الكفاية الحق ان الاوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الافراد أي يكون الامر والنهي متعلقين بالطبيعة دون الفرد والمراد منها ما يصدق على الكثيرين لكن وجودها موقوف على وجود الفرد ولا يمكن امتثال الطبيعة من دون وجود الفرد واما ان امكن ايجاد الطبيعة من دون الفرد صح الامتثال ولكن هذا محال واعلم ان الامر محتاج الى متعلق وموضوع والمراد من موضوعه هو فعل المكلف أو نفسه على قول واما المراد من متعلق الامر فهو وجود الشيء والمراد من متعلق النهي هو ترك الشيء بعبارة شيخنا الاستاد المراد من المتعلق الامر والنهي همان كردنى ونكردنى است اما الموضوع فوجوده ضرورى عند الامر والنهي لعدم امكان هما من دون الموضوع الحاصل ان متعلق الاوامر والنواهي هو شخص الوجود والترك ولكن متعلق الوجود والترك هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيدة بقيود.

قوله كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الاحكام بل في المحصورة الخ.

هذا بيان لما ذكر في المنطق من القضايا الطبيعية والمراد منها ما تعلق الحكم فيها على الطبيعة مع قطع النظر عن الافراد كما يقال في مقام التعريف ان "القضية فيه حقيقية كتعريف الماهية بالماهية نحو الانسان نوع أى طبيعة الانسان نوع لا افراده فكانت النوعية للانسان ذهنياً لا خارجياً.

قوله بل في المحصورة على ما حقق في غير المقام الخ.

هذا اشارة الى ترقى الحكم في القضية المحصورة أيضاً أى فاذهب صاعداً اعنى صحة تعلق الحكم في القضايا المحصورة على الطبيعة أيضاً.

توضيحه ان الحكم في القضية المحصورة تعلق على الطبيعة ويسرى بعده الى الافراد ولكن الطبيعة تلاحظ على الوجهين اما تكون فانية في الافراد فهذه القضية محصورة واما تكون من دون لحاظ الافراد فهي طبيعية.

بعبارة اخرى ان لوحظت الطبيعة باللحاظ الاستقلالى فهذه القضية طبيعية وان لو حظت باللحاظ الالى فهي محصورة فثبت تعلق الامر على الطبيعة سواء كان باللحاظ الاستقلالى أو الالى واعلم ان المراد من الامر هو طلب الفعل ومتعلقه صرف الوجود والمراد من النهى هو طلب الترك الفعل ومتعلقه محض الترك فيثبت الوجود فى الاوامر من جانب هيئة وكذا الترك فى النواهي إذا كان المقصود وجود الطبيعة فلم يمكن من دون الفرد.

قوله فانقدح بذلك ان المراد بتعلق بالطبايع دون الافراد انها
بوجود السعى الخ.

فظهر بمراجعة الوجدان - ان المطلوب نفس وجود الطبيعة
بوجودها السعى وهو وجود السارى فى جميع افراد الطبيعة المعبر
عنه بالجامع الوجودى ولم يكن المطلوب الخصوصية المتقدمة
للفرد وايضاً ليس المطلوب الطبايع باعتبار انفسها ومن حيث
هى هى فان الطبايع من حيث هى ليست الاهى أى لم تكن موجودة
ولا معدومة ولم تكن منشأ للاثار.

ولا يخفى ان قولهم ان الطبايع من حيث هى هى الخ كان
مقصودهم ان الوجود والعدم لم يكونا جزء للطبيعة مثلاً الانسانية
لم يكن الوجود والعدم جزء لها والا ان قلنا ان الطبيعة لم تكن فى
الواقع والنفس لا موجودة ولا معدومة فيلزم ارتفاع النقيضين
هو محال ولا شك ان الطبيعة فى الواقع ونفس الامر اما موجودة
واما معدومة لكن هذا الوجود أو العدم للطبيعة لم يكونا باعتبار
نفس الطبيعة بل كانا باعتبار المقتضى وعدمه بعبارة اخرى ان
الوجود والعدم للطبيعة ثبتا باعتبار وجود العلة التامة وعدمه ان
قلت من اين ثبت الخارجية للطبيعة قلت، ثبت الخارجية لها من
حيث انتسابها الى الفاعل مثلاً التماس وريان قد نسبتا الى
الافراد الخارجية ولم تكن مهية التمر فيه موجودة أى لم تكن
المهية قبل الطلب موجودة والا لزم بطلبها تحصيل الحاصل.

قوله دفع وهم لا يخفى ان كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً
للطلب الخ.

الحاصل ان متعلق الاوامر والنواهي الطبيعة اما فى الاوامر

فالمتعلق الطبيعة من حيث الوجود وفى النواهى فالمتعلق الطبيعة من حيث الترك والمراد من الوهم فى المقام انه اذا كان المراد من متعلق الامر الطبيعة فالمقصود هو وجود الطبيعة اذا كان المقصود كذلك صار المعنى ان المولى طلب وجود الطبيعة بعبارة اخرى ان المولى طلب تحصيل الوجود للشيء الموجود هذا مستلزم لطلب الحاصل.

واما المراد من الدفع فيقال ان هذا التوهم كان لعدم الفرق بين جعل البسيط والمركب والمراد من جعل البسيط ما كان ذا مفعول واحد والمراد من جعل المركب ما كان ذا مفعولين بعبارة اخرى ان هذا التوهم كان لعدم الفرق بين كان التامة والناقصة ففى مقام البحث طلب المولى عن عبده ~~يتبع~~ جعل البسيط وكان التامة لا يتبع جعل المركب يعنى ان المولى جعلك جاهلاً للوجود ولم يكن قبل الطلب الوجود ولا جعله وكان جعل الوجود بيدك بعد طلب المولى هذا مفاد كان التامة وجعل البسيط.

قوله هذا بناء على اصاله الوجود الخ.

هذا دفع لما يتوهم من ان متعلق الامر هو الوجود يصح بناء على اصاله الوجود اى قولكم ان الامر متعلق بالوجود هذا صحيح بناء على اصاله الوجود واما بناء على اصاله المساهية فلا يصح قولكم ان متعلق الامر هو الوجود بل متعلق الامر فى هذه الصورة نفس الطبيعة.

والجواب انه لا مدخل لهذا البحث فى اصاله الوجود والمساهية بل نقول متعلق الامر هو الوجود وان كلا الفريقين متفقان على هذا لان المساهية من حيث هي ليست الا هي قد ذكر تفصيلها فليس

متعلق الطبيعة بما هي بل يكون متعلق الامر الطبيعة والخارج ظرف
لها أى الماهية الخارجية متعلق للطلب وجعلت الماهية باعتبار
الوجود من الخارجيات والاعيان الثابتات.

ولا يخفى ان متعلق الامر بناء على اصالة الماهية ليس الوجود
اولا وبالذات كما كان الامر بالعكس على اصالة الوجود أى متعلق
الامر هو الوجود اولاً بالذات فظهر ان متعلق الطلب هو الوجود
عند الفريقين اما بناء على اصالة الوجود فمتعلق الامر هو الوجود
اولاً وبالذات وبناء على اصالة الماهية الوجود ظرف للماهية ولم
تكن متعلقاً للطلب من دون هذا الظرف وكيف كان فالمقصود
الامر الطبيعة الخارجية لا لماهية من حيث هي .

الكلام فى نسخ الوجوب

قوله فصل اذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ
على بقاء الجواز بالمعنى الاعم الخ.

واعلم انه اذا وجب الشيء فى زمان بدلالة الامر ثم نسخ ذلك
الوجوب قطعاً. فقد اختلفوا فى بقاء الجواز الذى كان مدلولاً
للامر لان الامر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه فمنهم
من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه قال صاحب الكفاية لا
يدل دليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الاعم ولا
بالمعنى الاخص.

توضيحه ان الدليل الذى يدل على نسخ الوجوب لا يدل على
بقاء الجوز. وكذا دليل المنسوخ. اى الدليل الذى دل على وجوب

الشيء كالأمر لا يدل على بقاء الجواز النّاسخ انّ دليل النّاسخ يدل على رفع الوجوب من أصله فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه ومنشأ هذا هو انّ الوجوب معنى بسيط لا ينحل الى الجزئين فلا يتصور في النّسخ انه رفع المنع من الترك فقط فالحق ان الوجوب امر بسيط وهو الإلزام بالفعل ولازمه المنع من الترك كما ان الحرمة هي المنع من الفعل ولازمها الإلزام بالترك.

فثبتت الجواز بعد النّسخ للوجوب يحتاج الى دليل خاص يدل عليه ولا يكفي دليل الوجوب أي الأمر فلا دلالة لدليل النّاسخ ولا الدليل المنسوخ على الجواز ويمكن ان يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكل واحد من الأحكام الأربعة.

فظهر مما ذكر انه لا يدل دليل النّاسخ ولا دليل المنسوخ على الجواز بالمعنى الأعم ولا بالمعنى الأخص والمراد من الجواز بالمعنى الأعم هو جنس للأحكام الأربعة أي الوجوب والاستحباب والكرهية والاباحة واما الجواز بالمعنى الأخص فهو واحد من الأحكام الخمسة .

قوله ولا مجال الاستصحاب الجواز الا بناء على جريانه في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي الخ.

قد ذكر انه لا دلالة لدليل النّاسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز لكن استدلل البعض على بقاء الجواز بالاستصحاب قال المصنف ولا مجال لاستصحاب الجواز الا بناء على جريان القسم الثالث من اقسام الكلي.

واعلم ان الاستصحاب الكلي يتصور على انحاء ثلاثة.

الاول: ان يكون الشك في بقاء الكلى من جهة الشك في بقاء الفرد الذي كان وجود الكلى في ضمنه متيقناً مثلاً تعلم ان زيدا موجود يوم الخميس في الدار ولكن نشك يوم الجمعة بكون زيد موجوداً فيها ام لا فان كان زيد موجوداً في اليوم الجمعة يحكم بوجود الكلى أي انسانية فيها.

الثاني ان يكون الشك في بقاء الكلى من جهة الشك في تعيين الفرد المتيقن سابقاً بان يتردد الفرد بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً أي انه كان قد يتقن على الاجمال بوجود فرد ما من افراد الكلى فيتيقن بوجود الكلى في ضمنه ولكن هذا الفرد الواقعي مررد عنده بين ان يكون له عمر طويل كافراد الانسان فهو باق جزماً في الزمان الثاني وبين ان يكون له عمر قصير كالسبب فهو مرتفع جزماً في الزمان الثاني ومن اجل هذا الترديد يحصل له الشك في بقاء الكلى أي الحيوانية.

القسم الثالث ان يكون الشك في بقاء الكلى من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه أي ان الشك في بقاء الكلى مستند الى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه لانه ان كان الفرد الثاني قد وجد واقعاً فان الكلى باق بوجوده وان لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلى بارتفاع الفرد الاول مثلاً نقطع بحدوث البياض الشديد في الجسم ونقطع بعد ايام بارتفاعه ولكن نشك في قيام البياض الضعيف مقامه والظاهر ان هذا القسم الثالث كان الفرق بين الفردين من حيث المرتبة واعلم ان استصحاب بقاء الجواز في مقام البحث كان من القسم الثالث من اقسام الاستصحاب الكلى.

قال صاحب الكفاية لا يصح جريان هذا القسم من الاستصحاب فيما نحن فيه لانه اذا نسخ الوجوب رفع المنع من الترك الذي وهو فصل وأيضاً رفع الجواز الذي هو جنس له فشك في اقامة الفرد الاخر مقام هذا الفرد.

واما اذا كان الحادث المشكوك من المراتب القوية او الضعيفة المتصلة بالمرتفع بحيث عدّ عرفاً انه باق صح استصحاب الكلي هنا اي قد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم البياض الشديد في محل وشك في ارتفاعه اصلاً أو تبدله بالبياض الاضعف فانه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب.

والظاهر ان استصحاب الجواز بعد نسخ الوجوب ليس الحادث المشكوك من المراتب القوية او الضعيفة بل يكون هذا الاستصحاب من نحو ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في وجود الفرد الاخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه بعبارة اخرى ان الشك في بقاء الكلي مستند الى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه فلا يجرى الاستصحاب في هذا القسم.

قوله ومن المعلوم ان كل واحد من الاحكام مع الاخر عقلاً وعرفاً من المباينات الخ.

الفرض من هذا الكلام ان المقام ليس من الصورة التي يجرى فيها القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي لمباينة الاحكام عقلاً وعرفاً حيث ان وجود الطبيعي اي الجواز الذي هو في ضمن الوجوب

مغاير للجواز الذي هو في ضمن الاستحباب او الكراهة أى لا يكون وجود الجواز في ضمن الوجوب المنسوخ من مراتب الجواز الموجود في ضمن الاستحباب او الكراهة فلا يصح استصحابه.

نعم الاستحباب يكون من مراتب الوجوب عقلاً لكن لا يجرى فيه الاستصحاب ايضاً لعدم صدق الشك في البقاء عرفاً لتضاد الوجوب والاستحباب بنظر العرف الذي هو المدار في جريان الاستصحاب.

الكلام فى الوجوب التخييري

فصل اذا تعلق الامر باحد الشيئين او الاشياء ففى وجوب كل واحد على التخيير الخ.

البحث فى الواجب التخييري قد ذكر له معان الاول ما لا يجوز تركه الا الى بدل وعدل والثانى الواجب هو الواحد لا بعينه. والثالث الواجب هو كل منهما مع سقوطه بفعل احدهما والرابع الواجب التخييري ما يكون معيناً عند الله لا عندنا.

وزاد بعضهم معنى خامساً وهو ان المراد من الواجب التخييري ما يكون بارادة المكلف.

قوله والتحقق ان يقال انه ان كان الامر باحد الشيئين بملاك انه هناك غرض واحد يقوم بكل واحد منهما الخ.

توضيح هذا المقام ان ما ذكر من اقسام الاربعة يتصور فى مقام الاثبات فليبحث هنا مقام الثبوت ان الغرض من الامر بحسب الثبوت إما واحد او متعدد وايضاً اذا كان الغرض متعدداً فإما يمكن

اجتماع هذه الاغراض المتعددة واما لا يمكن اجتماعها والاول كالصلاة في اوقات الخمسة فانه يمكن اجتماع الاغراض التي كانت في هذه الصلوات واما ما لا يمكن اجتماع الاغراض متعددة فيه كالصلاة والصوم والحج هكذا فان الاغراض المتعددة في هذه المذكورات لا يمكن اجتماعها والظاهر انه اذا كانت الاغراض متعددة تقتضي العلة المتعددة.

واما اذا كان الغرض واحداً اقتضى العلة الواحدة بعبارة اخرى المعلول الواحد يقتضى العلة الواحدة ذكر نظير هذه المسئلة في الادبيات في باب التنازع كما قال ابن مالك ان عاملان اقتضيا في اسم عمل: قبل فلولوا احد منهما العمل.

أي ان تنازع عاملان المعمول الواحد فلا يجوز العمل لهما لهذا المعمول الواحد للزوم تعدد العلة على معلول واحد.

واعلم ان الغرض فيما نحن فيه أي الواجب التخييري واحد فلا يمكن ان يكون لهذا الغرض الواحد العلة المتعددة فظهر مما ذكر ان مقام الثبوت ما كان الغرض فيه واحداً فيلزم من هذا ان يكون الواجب واحداً ايضاً فالواجب فيما نحن فيه هو الجامع مثلاً الصلاة جامع وكلية ولها افراد طولية وعرضية وكذا يطلب في المعرفيات الجامع بين الافراد لان تطبيق هذا الجامع على افراده تخييراً عقلياً.

الحاصل ان التخيير عقلي وشرعي توضيحيهما ان اطراف الواجب التخييري ان كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد فانه يمكن ان يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع فاذا وقع الطلب كذلك فان التخيير حينئذ بين الاطراف يسمى عقلياً

أي طلب الشارع الجامع ويكون المكلف مخيراً عقلاً بين افراده ولا يخفى ان كلى واجب تعييني وتخيري بين افراده عقلي.
 اذا عرفت التخيير العقلي فاعلم انه اذا لم يكن الجامع بين الافراد كما في خصال كفارة الافطار في شهر رمضان طلب الشارع العتق وصيام الشهرين واطعام الستين مسكيناً بعبارة اخرى فان البعث يكون نحو كل واحد منها مستقلاً لكن مع العطف بـ «او» مثلاً صم او اطعم او اعتق ويسمى التخيير بين الاطراف حينئذ (شريعياً).

قال صاحب الكفاية وكان التخيير بين الاطراف بحسب الواقع عقلياً لا شريعياً لان التخيير الشرعي مستلزم لتعدد الواجب وهو فرع تعدد الغرض مع ان الغرض في المقام واحد مثلاً الواجب في التخيير الشرعي هو العتق والصيام والاطعام تكون هذه الواجبات الثلاثة عملاً لغرض الواحد فيلزم استناد الواحد الى الكثير وهو غير جائز وبعبارة اخرى يلزم صدور الواحد من الكثير اي صدور الغرض الواحد من الواجبات المتعددة.

فالمراد من التخيير في المقام التخيير العقلي ويكون البعث في المقام نحو هذا الجامع فيصدر الغرض الواحد من العلة الواحدة هو الجامع ولا يخفى ان السنخية معتبرة بين العلة والمعلول والا لآثر كل شيء في كل شيء ولا تتصور السنخية بين العلة المتعددة والمعلول الواحد.

واعلم ان سدّ الصغور هو الجامع فالبعث من المولى كان نحوه لكن لا يمكن للمكلف تطبيق هذا الجامع على مصادقه فبيّن الشارع المصداق لهم قدرة المكلف في تطبيق الجامع عليه أي ليست

القدرة لنا في تطبيق الجامع على مصادقه والشارع انما وجب الجامع لكن تطبيق هذا الجامع على مصادقه مشكل لذا بيّن الشارع المصادق وانما يكون التخيير الشرعي اسماً لا واقعاً لاجل عدم قدرتك فيبيّن الشارع المصداق والا واقعاً التخيير عقلي.

فائدة قد ذكر الحكماء قاعدتين احدهما لا يصدر من الواحد الا الواحد وثنائيهما الواحد لا يصدر الا من الواحد بعبارة شيخنا الاستاذ يك قاعده اين است كه علت بايد معلولش واحد باشد ويك قاعده ديگر اين است كه معلول نه مي شود، مال دو تا علت باشد اگر در مورد علت دو تا باشد بايد جامع موجود باشد استاد فرمود در اين قاعده كه علت واحد باشد معلول او نيز بايد واحد باشد داد و بداد است اي نقض و ابرام زياد است واما قاعده دوم كه از براي معلول واحد بايد علت واحده باشد تا يك مقدار مورد قبول مي باشد.

فعلم من البيان المذكور ان الواجب هو الجامع وكان الملاك الذي هو موجود في الجامع فهو موجود في مصادقه اي كان المصادق عملة للغرض واذا حصل الغرض مع احد المصادق فلم يحصل هذا الغرض مع غيره لان الغرض واحد فقد حصل وكان كل واحد من الافراد واجباً بنحو التخيير ويستكشف تبعات ولو ازم كل الافراد الواجب من عدم جواز ترك هذا الفرد الا الى الاخر.

قوله وبقي الكلام في انه هل يمكن التخيير عقلاً او شرعاً بين الاقل والاكثر الخ.

قد بيّن انه يمكن التخيير الشرعي كخصال الكفارة وعلم ايضاً

ان التخيير في مقام الثبوت على قسمين احدهما ما كان الغرض واحداً وطلب المولى الطبيعة واذا كان متعلق الاوامر الطبيعية من حيث الوجود لا من حيث جميع الوجودات فالتخيير بين الافراد عقلي واما التخيير الشرعي قد يكون ظاهراً وقد يكون واقعياً والمراد من التخيير الشرعي الظاهري ان المولى طلب الجامع وكان الغرض واحداً اما ليست قدرة لنا في التطبيق على المصادق فطلب المولى منا المصادق هذا التخيير شرعي ظاهراً واسماً.

واما المراد من التخيير الشرعي الواقعي فيكون الغرض فيه متعدداً ويكون بعث نحو المصادق لا الجامع هذا التخيير شرعي واقعي واعلم ان ما ذكر من البحث مربوط في الدرس السابق ذكرت هنا تبعاً لشيخنا الاستاذ الان يشرح البحث عن التخيير بين الاقل والاكثر.

واعلم ان الاقل كان دائماً في ضمن الاكثر ولم يكن الوجود للاقل مستقلاً فليست المبائنة بين الاقل والاكثر اذا لم تكن المبائنة بين شيئين فلم يمكن التخيير بينهما.

قال البعض ان التخيير بين الاقل والاكثر كان باعتبار القصد أي كان المكلف قبل الاتيان مخيراً بين قصد الاقل او الاكثر مثلاً مخير قبل الاتيان بين قصد تسبيح الواحد وبين قصد تكرير هذا التسبيح ثلاثاً والجواب انه لا ينفع القصد في الواجب التخييري لان التخيير في هذا الواجب متعلق في وجود الشئيين المتبائنين لا في قصدهما واعلم ان الاقل والاكثر اما دفعي واما تدريجي مثلاً اعطاء درهم او درهمين دفعي لانه يمكن اعطاء درهم او اعطاء درهمين دفعة والمراد من الاقل والاكثر التدريجي

كالتسبيحة واحدة أو تسبيحات ثلاث فان الاقل والاكثر في هذه التسبيحات تدريجي ولا يمكن اتيان تسبيحات ثلاث دفعة لان المكلف اذا قرأ تسبيحة بقيت التسبيحتان وكذا اذا قرأ المكلف الثانية بقيت الثالثة.

الحاصل انه يشكل جريان التخيير في كل قسم منهما واجاب صاحب الكفاية عن الاشكال بقوله **لكنه ليس كذلك فانه اذا فرض ان محصل الغرض فيما اذا وجد الاكثر هو الاكثر الخ.**

اعلم انه اذا وجد الاقل كان هو الواجب أي وجود الاقل مقدم على الاكثر اذا اريد وجود الاكثر فلا يد اولاً من الاقل اذا وجد الاقل حصل الغرض فلم نحتاج الى الاكثر ولم يصح التخيير ولكن يصح التخيير في الاقل والاكثر اذا كانا الدفعي مثلاً كنا مخيراً أولاً في اعطاء درهم أو درهمين واما في الاقل والاكثر التدرجي فلا يصح التخيير كما ذكر وجهه آنفاً هذا اشكال على التخيير بين الاقل والاكثر.

اجاب صاحب الكفاية عن هذا الاشكال بانه لا يرد واقعاً توضيح هذا الجواب ان التخيير بين الاقل والاكثر صحيح لان المراد من الاقل في المقام ما كان بشرط لا أي بشرط عدم الانضمام والمراد من الاكثر ما كان بشرط شيء أي بشرط انضمام ولا يخفى ان بشرط لا مع بشرط الشيء متبائنان فجعلنا المولى مخيراً بين المتبائنين.

فائدة يتصور هنا ثلاثة اشياء الاول لا بشرط مقسمي كان هذا مقسماً للأقسام الثلاثة أي بشرط الشيء وبشرط لا ولا بشرط قسمي والفرق بين لا بشرط مقسمي وقسمي ان لا بشرط مقسمي

كان خالياً عن القيد حتى لا بشرط لا يكون قيداً له وإما لا بشرط قسمي فكان لا بشرط قيداً له أي كان لا بشرط قسمي قسمياً من الاقسام الثلاثة وإما لا بشرط مقسمي فهو مقسم للاقسام الثلاثة ولا يخفى ان تقسيم الحيوان الى الناطق وغيره كان المراد حيواناً لا بشرط مقسمي.

إذا علمت هذا فاعلم ان "الاقل مراد بوجوده الخاص لا بوجوه في ضمن الاكثر وايضاً ان الاكثر مراد بالوجود الخاص أي الاكثر الذي انضم "الاقل اليه".

قوله فصل في الوجوب الكفائي والتحقيق انه سنخ من الوجوب

الخ.

مركزية كويتية

واعلم ان الواجب الكفائي مقابل للواجب العيني والمراد من الواجب العيني ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير وإما الواجب الكفائي فهو المطلوب فيه وجوب الفعل من أي مكلف كان فهو يجب على جميع المكلفين ولكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الاخرين وامثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشرعيات ومنها تجهيز الميت وللصلاة عليه ومنها انقاذ الغريق ومنها ازالة النجاسة عن المسجد.

ولا يخفى انه اذا ترك المكلفون الواجب الكفائي جميعاً من دون ان يقوم به واحد فالجميع يستحقون العقاب وإما اذا اشتركوا في فعله فهل يقسم الثواب الواحد عليهم او كان لكل واحد منهم ثواب مستقل نقول في الجواب ان كان الثواب في مقابل الفرض فالثواب واحد لانه يعطى في مقابل فرض واحد وثواب واحد ويقسم

عليهم واما اذا كان الثواب في مقابل الاطاعة فالجميع منهم يستحقون الثواب والحق ان الثواب كان في مقابل الاطاعة فيستحقون كلهم ثواباً مستقلاً.

قوله: وذلك لانه قضية ما اذا كان غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن كل او بعض الخ.

هذا تعليل لاستحقاق الجميع للعقاب لو خالفوا واستحقاق الجميع الثواب لو فعلوا جميعاً قال شيخنا الاسعاد ان فعل في قوله بفعل واحد كان بالتنوين لا بالاضافة أي كان من حيث الاعراب واحد صفة للفعل لا المضاف اليه توضيحه ان كان فعل مضافاً الى واحد صار المعنى انه اذا اتى شخص واحد الفعل فيعطي الثواب كل المكلفين هذا باطل.

واما اذا كان فعل واحد على نحو الصفة والموصوف صار المعنى هكذا ان الفعل الذي كان واحداً سواء صدر عن الكل أم البعض يثاب لكل من صدر عنه الفعل ويعاقب في تركه جميع هم.

قوله: كما هو قضية توارد العلة المتعددة على معلول واحد.

قد ذكر سابقاً انه لا يجوز توارد العلة المتعددة على معلول واحد فيرد هذا الاشكال في الوجوب الكفائي اذا صدر الفعل عن الكل لان الغرض واحد قد فرض حصول هذا الغرض بفعل الجميع.

والجواب عن الاشكال المذكور ان فعل الكل لم يكن علة مستقلة لسقوط الغرض بل كان فعل كل واحد منهم جزء العلة لكن هذا الجواب يصح بالنسبة الى تفسير الميت ودفنه وانقاذ الغريق واما

بالنسبة الى صلاة الميت لا يصح الجواب المذكور لان الصلاة عليه من كل واحد منهم علة مستقلة لسقوط الغرض فيلزم توارده العلة المتعددة على معلول واحد وقال بعضهم ان المؤثر في حصول الغرض هو الجامع بين الافعال المتعددة.

الكلام في الواجب الموقت

قوله فصل لا يخفى انه وان كان الزمان مما لا بد منه عقلاً في الواجب الا انه تارة مما له دخل فيه شرعاً الخ.

ينقسم الواجب باعتبار الوقت الى قسمين اي موقت وغير موقت ثم الموقت ينقسم الى موسع ومضيق وينقسم غير الموقت الى فوري وغير فوري والمراد من الفوري هو ما لا يجوز تأخيرته عن اول ازمته الامكان كازالة النجاسة عن المسجد ورد السلام والامر بالمعروف وغير فوري هو ما يجوز تأخيرته عن اول ازمته الامكان كالصلاة على الميت وقضاء الصلاة الفائتة.

واعلم ان كل الفعل لا يخلو عقلاً من زمن التي تكون ظرفاً له لاننا وقعنا تحت زمان فكننا زمانياً وهذا مستلزم لكون افعالنا زمانياً أيضاً ولا اشكال في كوننا وفعالنا زمانياً لكن ان الزمان تارة مما له دخل في الواجب شرعاً أي جعل الشارع الزمان قيداً للواجب فيسمى موقتهاً كالصلاة اليومية والصوم والحج وغيرها واخرى لا دخل للزمان في الواجب أي لا يكون الزمان قيداً للواجب فيسمى غير موقت، كالصلاة الايات.

الحاصل ان الواجب الموقت ما اعتبر فيه وقت مخصوص
والواجب غير الموقت ما لم يعتبر فيه وقت مخصوص وان كان كل
فعل لا يخلو عقلاً من الزمان لان وجود كل فعل محتاج إلى الظرف
الزماني.

يتصور الواجب الموقت عقلاً على وجوه ثلاثة: اما ان يكون
فعله زائداً على وقته المعين له او مساوياً له او ناقصاً عنه.
والاول ممتنع لانه من التكليف بما لا يطاق.

والثاني لا ينبغي الاشكال في امكانه ووقوعه وهو المسمى
المضيق كالصوم اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من
طلوع الفجر الى الغروب.

والثالث هو المسمى بالموسع لان فيه توسعة على المكلف في
اول الوقت وفي اثنائه وآخره كالصلاة اليومية فانه لا يجوز تركها
في جميع الوقت ويكتفى بفعله مرة واحدة في ضمن الوقت المحدود
له والظاهر ان المقصود في الواجبات الوجودية هي الطبيعة وكان
وجودها في ضمن الفرد واما في الباب النواهي فالمقصود هو ترك
الطبيعة ولا يحصل هذا الترك الا بترك جميع الافراد قال صاحب
الكفاية ولا يذهب عليك ان الموسع كلي وكان المقصود منه الكلي
الطبيعي والتخيير في الواجب الموسع بين الاوقات الموسعة عقلياً
لان الشارع لم يحكم بالتخيير بين افراد هذا الكلي.

الحاصل انه تكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لايجوز تركها
وكان لها افراد طولية تدرجية كالصلاة في اول الوقت وثانيه وثالثه
الى آخره كذا قال صاحب المعالم والحق تساوي جميع اجزاء الوقت
في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه

وأخره وأي جزء اتفق ايقاعه كان واجباً.

وأيضاً كان لهذه الطبيعة الافراد المرضية كالصلاة في هذا المكان أو المكان الاخر وهكذا فالمكلف بخير بين هذه الافراد عقلاً.

قال صاحب الكفاية كان التخيير بين افراد تدريجية كالتخيير بين افراد الطبيعة الدفعية.

قد اشكل شيخنا الاستاد عليه بان التخيير لا يمكن في الافراد الدفعية لان وجودها دفعي فكان التعيين بالافراد العرضية اولى. قد انكر قوم الواجب الموسع لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب يقال في جوابهم انه اذا بقى من الوقت في صلاة الظهر مقدار اربع ركعات صار هذا الواجب مضيقاً فلم يكن التخيير بين اجزاء الوقت مستلزماً ومؤدياً الى جواز ترك الواجب.

قوله ثم انه لا دلالة لامر بالموقت بوجه على الامر به في الخارج.

قد اختلف الاصوليون ان وجوب القضاء هل هو بمقتضى القاعدة بمعنى ان الامر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه اذا فات في وقته فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الاداء او ان القاعدة لا تقتضى ذلك بل وجوب القضاء يحتاج الى دليل خاص غير نفس دليل الاداء قال صاحب الكفاية انه لا دلالة للامر بالموقت بوجه على الامر به في خارج الوقت بعد فواته في الوقت لان دليل التوقيته كان بنحو الغاية فيدل بالصراحة على عدم وجوب الواجب الموقت اذا فات في الوقت فيجرب اصالة البرائة في هذا المورد لانه كان من نحو الشك في التكليف.

الحاصل انه اذا فات الامتثال في الوقت فلا بد من فرض امر جديد للقضاء بالاتيان بالفعل خارج الوقت لان دليل التوقيته كان له لسان واحد أي اتيان الموقت في وقته.

ثم اعلم ان دليل التوقيت تارة يكون متصلًا كان يقول صل فيما بين دلك الشمس وغروبها واخرى يكون بدليل منفصل كان يقول اغتسل ثم يقول اغتسل في يوم الجمعة اذا كان التوقيت بدليل منفصل فيتصور على اربعة اقسام الاول ثبوت الاطلاق لكل من دليلي الواجب والتقييد مثلاً قال المولى صل ثم قال صل بين دلك الشمس وغروبها والظاهر ان المراد من الاطلاق فيما كان المولى في مقام البيان لا الاجمال والاهمال والمراد من الاهمال فيما كان المولى في مقام الاجمال والاهمال.

والثاني انه لا يكون الاطلاق لشيء من الدليلين أي لا يكون الاطلاق لدليل الواجب ولا لدليل التقييد بان كانا مهملين بمعنى ان المولى لا يكون في مقام البيان بل كان في مقام الاجمال والاهمال. الثالث ان يكون دليل الواجب مهملاً مثلاً قال المولى صل ولم يكن في مقام البيان بل كان في مقام الاهمال واما دليل التوقيت فكان مطلقاً مثلاً قال المولى صل في الوقت الفلان هذا مقيد ونعلم انه كان في مقام البيان بالنسبة الى الوقت الرابع ان يكون دليل الواجب مطلقاً مثلاً قال المولى صل هذا مطلق لان المولى كان في مقام البيان ويقول بعد ذلك اجعل صومك يوم الجمعة ان تمكنت هذا مقيد اذا تم تصور الاقسام الاربعة لدليل التوقيت المنفصل رجع الى ما نحن فيه.

فنقول انه اذا كان التوقيت بالدليل المتصل مثلاً قال المولى

صل من حين الزوال الى الغروب كان الظاهر من التقييد ان القيد ركن في المطلوب فلا يفهم منه الا مطلوب واحد لغرض واحد وهو خصوص الصلاة في الوقت المعلوم فظهر ان التقييد هنا كان لتضييق المطلق وهذا اذا كان دليل تقييد متصلًا واما في مورد دليل التوقيت المنفصل فايضاً كذلك.

توضيحه انه اذا كان الدليل المنفصل القسم الاول من الاقسام الاربعة المذكورة فهذا من باب المطلق والمقيد أي اذا كان التوقيت بدليل منفصل وكان الدليل الواجب والتقييد مطلقين بمعنى ان المولى كان في مقام البيان فهذا من باب المطلق والمقيد مثلاً قال المولى صم ثم قال اجعل صومك يوم الجمعة فيجب فيه حمل المطلق على المقيد ومعنى حمل المطلق على المقيد هو تقييد اصل المطلوب الاول فيكشف ذلك التقييد عن ان المراد بالمطلق واقماً من اول الامر خصوص المقيد لان دليل التقييد مقدم وحاكم على دليل الاطلاق وهذا معروف عندهم.

فثبت انه لا دلالة للامر بالموقت بوجه على الامر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت.

وكذا الحكم في القسم الثاني والثالث من اقسام التقييد المنفصل مثلاً اذا كان القيد منفصلاً وكان دليل الواجب ودليل التقييد كلاهما مهملين أي لم يكن المولى في مقام البيان فلا دلالة للامر بالموقت على اتيان المأمور به في خارج الوقت هذا القسم الثاني وكذا القسم الثالث وهو ما كان دليل الواجب مهملًا أي لم يكن المولى في مقام البيان والدليل التقييد مطلقاً أي كان المولى في مقام البيان فلا دلالة في هذا القسم أيضاً على اتيان المأمور به

في خارج الوقت الحاصل انه تجري اصل البرائة في هذه الاقسام الثلاثة أي اصالة البرائة تقتضى عدم وجوب المأمور به في خارج الوقت والظاهر ان اصالة البرائة تجري في القسم الاول والثاني والثالث من اقسام الاربعة المتصورة لكن لا تجري اصالة البرائة في القسم الرابع بل تجري فيه اصالة الاطلاق كما اشار إليه صاحب الكفاية.

بقوله نعم لو كان توقيت بدليل منفصل لم يكن له اطلاق على التقييد بالوقت الخ.

توضيحه ان القسم الرابع من الاقسام المتصورة ما كان دليل التقييد مقيد قد ذكر مثاله اذا قال مولى صم فهذا الدليل مطلق لان المولى في مقام البيان ثم قال اجعل صومك يوم الجمعة ان تمكنت وهذا الدليل مقيد بالتمكن فانه يمكن في هذا الفرض التمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت لان دليل التوقيت غير صالح لتقييد الدليل الواجب لان دليل التقييد مقيد بالتمكين كان مفاد هذا التقييد صالحاً لتقييد دليل الواجب في الوقت المذكور في صورة التمکن واما مع الاضطرار الى ترك الفعل في الوقت فيبقى دليل الواجب على اطلاقه أي يقتضى اطلاق دليل الواجب ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت.

قوله وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا اصله الخ.

وكون التقييد معطوف على قوله ثبوت الوجوب يعني اذا كان لدليل الواجب اطلاق فقضيته ثبوت الوجوب بعد الوقت وكذا قضية اطلاق دليل الواجب كون التقييد بالوقت بنحو تعدد المطلوب لا وجدته.

والظاهر ان منشأ النزاع في المسئلة يرجع الى أن المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب او تعدده أي ان في الموقت مطلوباً واحداً وهو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد او مطلوبين وهما ذات الفعل وكونه واقعاً في وقت معين.

فعلى الاول اذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات فلا بد من فرض امر جديد للقضاء بالاتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثاني فاذا فات الامتثال في الوقت فانما فات امتثال احد الطلبين وهو طلبه في الوقت المعين واما الطلب بذات الفعل فباق على حاله ولذا ذهب بعضهم الى تفصيل المذكور باعتبار ان المستفاد من دليل التوقيت في المتصل وحاددة المطلوب فيحتاج القضاء الى امر جديد والمستفاد في المتفصل تعدد المطلوب فلا يحتاج القضاء الى امر جديد ويكون تابعاً للاداء.

نذكر هنا مثالا عن الخارج لتوضيح تعدد المطلوب مثلاً طلب المولى الماء فيمكن تعدد المطلوب أي اصل المطلوب وكمال المطلوب والمراد من اصل المطلوب هو ايجاد الماء والمراد من كمال المطلوب هو كون الماء في الظرف المخصوص وكونه من عين او من بحر ولا يخفى انه في كل المستحبات تعدد المطلوب قد علم ان المراد من تعدد المطلوب هو اصل المطلوب وكمال المطلوب.

قال شيخنا الاستاذ الحق ان اطلاق دليل التوقيت دخيل في اصل المطلوب فكان دليل التوقيت لتضييق دليل الواجب لانه اذا قال المولى صل في الوقت فعلم من اطلاق هذا القيد انه كان لاصل المطلوب لا لتمام المطلوب وكماله.

قوله ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت
 أي هل يجري استصحاب في بقاء الواجب الموقت بعد انقضاء وقته
 قال صاحب الكفاية لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء
 الوقت لان الشرط في جريان الاستصحاب هو حالة سابقة متيقنة
 وليس هذا الشرط في المقام لان الحالة السابقة كانت مقيدة بالوقت
 وقد انتفيت ان قلت إن الاتحاد العرفي كاف في وحدة القضية
 المتيقنة والمشكوكه قلت هذا صحيح اذا كان الزمان ظرف الواجب
 الحاصل ان استصحاب الوجوب الموقت بعد انقضاء الوقت يصح
 في صورة ان يكون الزمان ظرف الواجب لوجود الوحدة العرفية
 بين القضية المتيقنة والمشكوكه.
 واما اذا كان الزمان قيداً للواجب فلا مجال لاستصحاب وجوب
 الموقت لعدم الوحدة بين التضييئين عرفاً بل تصير القضية المتيقنة
 والمشكوكه قضيتين مختلفتين فمقام بحثنا كان من هذا القبيل
 أي كان الزمان قيد للواجب سواء كان متصلاً او منفصلاً.

قوله فصل الامر بالامر بشيء امر به لو كان الغرض حصوله الخ.

ويبحث في هذا الفصل انه اذا امر المولى لشخص بان يأمر
 شخصاً ثالثاً فهل كان هذا الامر واجباً للاطاعة.

فيتصور في مقام الثبوت على ثلاثة اوجه الاول ان يكون غرض
 المولى تحصيل الفعل لكن جعل المخاطب واسطة في اصال الامر
 الى المأمور فيكون الفعل في هذه الصورة عبادياً.

الثاني ان يكون الغرض في نفس الامر لا في المأمور به مثلاً

اذا امر السلطان ابنه بان يأمر شخصاً لايجاد فعل كان غرضه تعليم وتمارين الامر لابنه.

بعبارة شيخنا الاستاد مثل سلطان پسر خود را امر می کند که امر نماید فلان را از جهت انجام کار پس مقصود سلطان این است که پسر او امر کردن را یاد گیرد فلم يكن المقصود في هذه الصورة الفعل العبادي بل كان المقصود تعليم الامر.

الثالث ان يكون غرض المولى تحصيل الفعل لكن بعد امر الواسطة مثلاً اذا امر زيد عمراً بان يأمر بكرة باتيان الصلاة كان المقصود ايجاب الفعل بتوسط امر عمرو أي ما لم يأمر عمرو لم يجب الفعل فالمقصود هو الفعل العبادي لكن بعد ثبوت الامر من الواسطة وأما اذا لم يصل الامر من الواسطة أي عمرو في المثال المذكور الى بكر لكن علم الشخص الثالث من الخارج بان المولى امر على عمرو بان يأمره على اتیان الفعل وفعل هذا الشخص الثالث الفعل من غير امر الواسطة فلم يكن هذا الفعل عبادياً لان الواسط لم يأمر بعد على هذا الشخص مع انه يكون امره من قبيل شرط الوجوب. قوله قد انقدح بذلك انه لا دلالة بمجرد الامر بالامر على كونه امر به الخ.

اذا علمت ان الامر بالامر بالشئ ثلاثة اقسام في مقام الثبوت والواقع فلم يكن مقام الاثبات الا في قسم واحد أي في المقسم الاول وهو ما كان غرض المولى الفعل لكن جعل المخاطب واسطة بشرط ان تكون القرينة لغرض المولى ولو كانت ظهوراً لفظياً فيصح هنا

في المقام الاثبات بان الامر بالامر بالشئ امر به .

وقوله : قد انقذح الخ .

اشارة الى انه لم يكن مقام الاثبات لهذا القول الا في قسم واحد

مع وجود القرينة بان غرض المولى هو الفعل

قوله : فصل اذا ورد امر بالشئ بعد الامر به قبل امثاله الخ .

البحث في هذا الفصل ان المولى اذا امر ثانياً بعد امره اولاً

قبل امثال الامر الاول أى امر المولى بالفعل الذى امر به اولاً

وكان هذا الامر الثانى قبل امثال الامر الاول مثلاً قال مولى

اسقنى وقال أيضاً اسقنى قبل امثال الامر الاول فهل يكون الثانى

تأسيساً حتى يجب السقى مرتين ام يكون تأكيداً للاول فكان المراد

في صورة تأسيس الوجودين .

واما في صورة تأكيد فكان المراد وجوداً واحداً واما اذا كان

الامر الثانى بعد امثال الامر الاول فلا شك في كون الامر الثانى

تأسيساً .

ولاعلم انّه اذا كان الامران متبائنين باعتبار المأمور به فلا شك

ان الامر الثانى تأسيس لا التأكيد وكذا اذا كان بين الامرين اعم

من وجهه مثلاً اذا قال المولى اعطه درهما فقيراً قال ثانياً اعطه فقيراً

عالمياً فلا شك هنا في كون الامر الثانى تأسيساً .

واما اذا كان الامران متساويين مثلاً اذا قال المولى اعطق رقبة

مؤمنة وقال أيضاً بعد ذلك امثال الامر الاول اعطق رقبة مؤمنة

فاطلاق المادة مقتضى بيان الثانى تأكيد للاول لا التأسيس لان حمل

امر الثانى للتأسيس مستلزم للمحال وهو اجتماع المثلين ضرورة

ان صرف الوجود الذى هو عتق لا يتكرر أى كان المقصود صرف وجود العتق هو حاصل بالوجود الاول فكان الوجود الثانى لغوا ولا يخفى ان وجود المثلين كوجود الضدين محال والظاهر ان اجتماع المثلين أى اجتماع الوجوديين محال كاجتماع العرضيين متقابلين أى اجتماع الضدين.

قوله: ان الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقه بمثلها الخ.

قال صاحب الكفاية قضية اطلاق المادة هو التأكيد لان الطلب لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين لان هذا مستلزم لاجتماع المثلين وان كان مقتضى الهيئة هو التأسيس لان ظاهرها كون الانشاء بداعى المستقل الا ان الظاهر هو انسباق التأكيد عن الهيئة اذا كانت مسبوقه بمثلها.

توضيحه ان ما ذكر يتصور على اقسام الاول ان يذكر لكل واحد من امرين سبب واحد نحو ان جائك زيد فاعطه وان جائك زيد فاعطه.

الثانى ان لا يذكر سبب اصلا نحو اعطه زيدا اعطه زيدا ففى هذين القسمين يرفع اليد عن ظهور الامر لبناء العرف عليه أى يحكم العرف بان الامر الثانى تأكيد للاول لانه بتكرير الامر الاول. الثالث ان يذكر لكل واحد سبب عليه نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان قتلت فاعتق رقبة ولا اشكال هنا فى تقديم ظهور الهيئة على ظهور المادة ان المطلوب فى كل واحد فرد غير ما فى الاخر والعرف عليه.

الرابع ان يذكر لاحدهما سببه دون الآخر نحو ان ظهرت فاعتق رقبة واعتق رقبة فهل يقدم ظهور الهيئة أو المادة هنا وجهان وإما عند صاحب الكفاية فيقدم في هذا المورد ظهور المادة كما قال لم يذكر هنا سبب أو ذكر سبب واحد أي اذا كان الامر كذلك قدم ظهور المادة فيكون الامر الثاني تأكيداً للاول لا تأسيساً كالمثال المذكور..

المقصد الثاني في النواهي

قوله فصل الظاهر ان النهي وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الامر بمادته وصيغته

مركزية كويتية

يبعث اولاً عن مادة النهي وصيغته كما سبق في مبحث الاوامر انه قد ذكر للفظ الامر معان متعددة وكذا سبق البحث في صيغة الامر قال انه ربما يذكر لصيغة الامر معان فيقال ان البحث عن مادة النهي وصيغته كالبحث عن هما في باب الاوامر بلا تفاوت. لكن خص مبحث النهي في البحث الذي لم يكن في مبحث الامر أي قد اختلف ان متعلق الطلب في النهي هل هو كف أو مجرد التترك وان لا تفعل والدليل للقائلين بالكف ان نفس التترك امر عدمي بعبارة اخرى ان نفس التترك عدم ازلي لان نفس عدم هو معدوم قبل التكليف فمحال ان يؤثر عدم اللاحق في عدم السابق بعبارة اخرى محال ان يؤثر التترك اللاحق في عدم الازلي لان عدم خارج عن الاختيار فلا يصح ان يتعلق التكليف به والتكليف انما يتعلق بالشيء الوجودي لانه مقدور للمكلف.

الحاصل ان الكف شيء وجودى لان معنى الكف بالفارسية نگاه داشتن و باز داشتن نفس است پس باز داشتن و نگاه داشتن نفس به اختيار ما است ولا يخفى ان الكف يصدق فى المورد الذى كان الشخص فيه مائلاً الى الشيء واما فى المورد الذى لم يكن الشخص مائلاً الى الشيء فلم يتصور الكف هنا.

واجاب صاحب الكفاية عن استدلال القائلين بالكف بقوله فان الترك أيضاً يكون مقدوراً والا لما كان الفعل مقدوراً.

توضيح الجواب انه لا يصح ان يتراد من النهى الكف بل يتراد منه المعنى الثانى أى نفس ان لا تفعل ولا يرد قول الخصم ان هذا غير مقدور لان المراد من فعل الاختيارى ما يكون وجود الفعل وعدمه داخلين تحت القدرة واما اذا لم يكن عدم الفعل مقدوراً لنا فهو جبر محض بعبارة اخرى ان نسبة قدرة الى طرف الوجود والعدم مساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدوراً فلم يكن ايجاده مقدوراً اذ تأثير صفة القدرة فى الوجود فقط فهو جبر. واما الجواب عن قوله ان العدم ازلنى فنقول المراد من العدم هو العدم الذى كان بديل الوجود فالعدم الذى كان مدلول النهى هو بديل الوجود الذى كان حادثاً وليس المراد منه العدم الازلى هذا الجواب عبارة شيخنا الاستاد.

اما صاحب الكفاية فاجاب بعبارة اخرى من ان العدم مقدور بحسب الاستمرار والبقاء أى انما يجعل العدم أثراً للقدرة باعتبار استمراره الحاصل ان القدرة فى وجود المحض تسمى موجبة لا الاختيار لان الاختيار ما تكون القدرة الى وجوده وعدمه مساوية.

قوله: ثم انه لا دلالة لصيغة النهي على الدوام والتكرار كما لا دلالة لصيغة الامر.

وقال صاحب الكفاية في باب الاوامر المبحث الثامن الحق ان صيغة الامر مطلقاً لا دلالة لها على المرة ولا تكرار فان المنصرف عنها ليس الا طلب ايجاد الطبيعة أى لا تدل صيغة الامر على المرة ولا على الدوام والتكرار مطلقاً اعنى لا مطابقه ولا تضمناً ولا التزاماً فيعلم الدوام والتكرار عن القرينة بعبارة اخرى ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والدوام والتكرار خارجان عن حقيقته.

كذا لا تدل صيغة النهي وضماً على الدوام والتكرار وان النهي يقتضى منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود فظهر مما ذكر ان صيغة النهي لا تدل وضماً على الدوام والتكرار كصيغة الامر وإما عقلاً فيفرق متعلق النهي عن متعلق الامر لان المقصود من النهي هو طلب ترك الطبيعة فلا بد في تركها من ترك جميع الافراد.

واما المقصود من الامر فهو ايجاد الطبيعة ولا شك ان ايجادها ممكن بيايجاد فرد واحد أى هذا الفرق بين متعلقهما كان عقلاً ولو مع وحدة متعلقهما بان يكون طبيعة واحدة مأموراً به ومنهياً عنه مثلاً التكلم طبيعة واحدة تقع متعلقاً للامر والنهي مثلاً تتكلم ولا تتكلم لكن العقل يفرق بينهما فيحكم العقل بترك جميع افراد الطبيعة فيما وقعت الطبيعة متعلقاً للنهي واما اذا كان الطبيعة متعلقاً للامر فوجود فرد واحد كاف عقلاً.

الظاهر ان مقتضى النهي هو ترك الطبيعة بعبارة اخرى متعلق

النهي الطبيعية سواء كانت مطلقة ام مقيدة واما مقتضى العقل فهو ترك جميع الافراد.

قوله ثم انه لا دلالة للنهي على ارادة الترك لو خوف أو عدم ارادته بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة الخ.

توضيح هذا البحث انه اذا خوف ترك الطبيعة هل يدل النهي على ارادة الترك عن المولى بعد المخالفة أو يدل على عدم ارادة الترك فيقال ان مقام الثبوت يتصور على وجهين:
الاول ان المولى ينظر الى الطبيعة لا الافراد في صورة المخالفة لا يدل النهي على ارادة الترك بعدها.

الثاني ان ينظر المولى الى الافراد وهذا أيضاً يتصور على وجهين أى اما يلاحظ الافراد بنحو العام المجموعى واما ان يلاحظ بنحو العام الاستغراقى بعبارة اخرى ان العام بالنسبة الى المتعلق يلاحظ على وجهين وكذا بالنسبة الى الموضوع توضيح هذا بمثال من باب الاوامر مثلا اكرم الطلاب اذا كان بنحو العام المجموعى كان امثال واحد في صورة الاتيان وعصيان واحد في صورة المخالفة واما اذا كان بنحو العام الاستغراقى لزم امثال المتعدد في صورة الاتيان وعصيان المتعدد في صورة المخالفة بعبارة اخرى ينحل امر واحد الى اوامر متعددة مثلاً ينحل اكرم الى كرم متعدد الان يذكر مثال من باب النواهي مثلاً لاتزن فينظر المولى تارة الى الطبيعة اذا خوف ترك الزناء فلم يكن هنا الا عصيان واحد واما اذا لوحظ متعلق النهي بنحو العموم الاستغراقى فكان هنا امثال متعدد في صورة الترك وعصيان

المتعدد في صورة المخالفة فينحل لاتزن الى طلب الترك متعدد
وحيث كان في مقابل كل فرد من الافراد الانحلالي امثال في
صورة الترك وعصيان في صورة المخالفة الحاصل ان المولى في
العام الاستغراقى يطلب الطبيعة المتكثرة.

واعلم ان الوحدة والكثرة يتصور على قسمين احدهما ان
يكون الوحدة اعتبارياً والكثرة حقيقياً. والثاني ان يكون الكثرة
اعتبارياً والوحدة حقيقياً وقيل فيما نحن فيه ان الكثرة طبع اولي
أى المراد من العام هو استغراقى لان العام المجموعى يحتاج الى
المثونة الزائدة فتكون الكثرة في هذه الصورة حقيقى والوحدة
اعتبارى واذا لوحظ متعلق النهي بنحو الكثرة أى بنحو العام
الاستغراقى فيحصل في مقابل كل فرد من افراد العام الاستغراقى
الامثال أو العصيان واما اذا لوحظ متعلق النهي بنحو العام
المجموعى أى بنحو الوحدة فلم يتصور بعد العصيان الاطاعة فظهر
مما ذكر ان مقام الثبوت على القسمين أى الكثرة والوحدة بعبارة
اخرى العام استغراقى أو مجموعى واما مرحلة الاثبات فيحتاج الى
لقرينة كما اشار الى هذا صاحب الكفاية بقوله ثم انه لا دلالة للنهى
على ارادة الترك لو خولف أو عدم ارادته بل لا بد في تعيين ذلك
من الدلالة.

اي لا دلالة للنهى على كون متعلقه عاماً استغراقياً أو مجموعياً
والظاهر انه اذا كان المتعلق على نحو المذكور فيراد اتيانه بعد
المخالفة وقد ذكر ان طلب الترك ينحل الى طلب التروك المتعدده
اذا خولف الترك في مرة اولي فيراد الترك في مرة ثانية وثالثة

مكدا: وأيضا لا دلالة للنهي على كون متعلقه عاماً مجموعياً أي إذا كان المتعلق على هذا النحو فيدل على عدم ارادة الترك بعد المخالفة لان المتعلق في هذه الصورة واحد ولان العام المجموعي يلاحظ فيه الارتباط بين الافراد قال المصنف لا دلالة للنهي على الكثرة ولا على الوحدة.

بعبارة اخرى لا دلالة للنهي بعد المخالفة على ارادة الترك ولا على ارادة عدمه بل لا بد في تعيين ذلك من القرينة ولو كانت اطلاق المتعلق والمراد من هذا الاطلاق ما ثبت بمقدمات الحكمة أي اطلاق المتعلق دال على كونه بنحو العام الاستغراقي ويراد الترك ان خولف فظهر ان اطلاق المتعلق من هذه الجهة كاف للقرينية لكن لا يكفى الاطلاق من سائر الجهات من النفسية والعينية وغيرها أي لا يثبت المطلوب أي وجود بعد الوجود بالاطلاق ومقدمات الحكمة بهذه المذكورات.

ولا يخفى ان الطبع الاولي في باب الاوامر كان من القسم الاول أي العام الاستغراقي واما في باب النواهي فكان الطبع الاولي من القسم الثاني أي العام المجموعي والمراد منه ان النهي متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولم يكن على نحو الانحلال الذي كان في باب الاوامر.

واعلم انه قد كرر في هذا البحث الكلام من موضوع ومتعلق الاوامر والنواهي لكن لم افهم الى هنا ما هو موضوع ومتعلق في باب الاوامر وكذا في باب النواهي وكذا لم افهم موضوع علم الفقه على ما يبين الان انشاء الله وان كان المشهور ان موضوع

علم الفقه هو افعال المكلفين قال شيخنا الاستاد ان المتعلق في باب
 الاوامر هو ايجاد الشيء وفي باب النواهي المتعلق ترك الشيء
 بعبارة شيخنا الاستاد متعلق در باب اوامر خواسته شده ومتعلق در
 باب نواهي خواسته نشده واما الموضوع في باب الاوامر والنواهي
 فهو الشخص المكلف.

توضيحه ان الموضوع ما هو موجود قبل صدور حكم المولى
 فيحمل الحكم عليه أي كان مفروض الوجوب واما المتعلق فهو ما
 يطلبه المولى هذا في باب الاوامر.
 والمتعلق في باب النواهي فهو ما يطلب المولى تركه بعبارة
 شيخنا الاستاد متعلق در باب اوامر و نواهي می خواهد و یا
 نمی خواهد در جای دیگر چنین تعبیر کرده متعلق در باب اوامر و
 نواهی خواستن و نخواستن.

توضیح ما ذکر بالمثال مثلاً قال المولى صل فالموضوع هو
 المخاطب لان المراد من الموضوع ما كان مفروض الوجود والمتعلق
 هي الصلاة وكذا في باب النواهي مثلاً قال المولى لا تكلم
 فالموضوع هو المخاطب والمتعلق هو التكلم فيورد على صاحب
 المعالم لانه قال موضوع علم الفقه هو افعال المكلفين حاصل
 الاشكال ان افعال المكلفين ليس موجوداً في الخارج فلا يمكن تعلق
 الحكم على المعدوم وايضاً ان كانت موجودة فلا تحتاج الى التعلق
 الحكم فظهر ان المراد من الموضوع ما كان موجوداً قبل الحكم.

اجتماع الامر والنهي

قوله فصل اختلفوا في جواز الاجتماع الامر والنهي في واحد
وامتناعه على اقوال.

هل كان هذا البحث من المسائل الاصولية او كان من المسائل
الكلامية لان المسئلة الكلامية ما يبحث فيها من ذات واجب الوجود
وافعاله مثلاً يبحث من افعاله بهذا النحو هل يجوز عن الواجب
تعالى ان يأمر بشيء واحد وينهى عنه في زمان واحد بعبارة اخرى
هل يجوز ان يجعل شيئاً واحداً مأموراً به ومنهياً عنه فيسمى هذا
البحث مسئلة كلامية اماكون هذا البحث من المسئلة الاصولية لوقوع
نتيجته في طريق استنباط الاحكام الشرعية قد ذكر في مقدمة
الكتاب انه يمكن ان يتداخل بعض المعلوم في بعض المسائل من
ان تجعل المسئلة الواحدة من مسئلة العلمين لوجود غرضين فيها
وكذا فيما نحن فيه أي جعلت مسئلة اجتماع الامر والنهي مسئلة
العلمين فيبحث من جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد
وفيها ثلاثة اقوال. الاول: الجواز مطلقاً. الثاني: عدمه مطلقاً.
الثالث: الجواز عقلاً والامتناع عرفاً. قال صاحب الكفاية المراد
من الواحد هنا ما كان ذا عنوانين فهل يجوز اجتماع الامر والنهي في هذا
الواحد والجواب ان كان الواحد شخصياً فلا يجوز اجتماع الامر
والنهي فيه أي الواحد الشخصي خارج عن محل البحث لكن يعلم
من كلام المصنف ان المنزاع يجري في الواحد النوعي والشخصي
كليهما لانه قال ان المراد من الواحد الذي كان محل البحث ما كان
له عنوانان أي ما كان داخلاً تحت عنوانين سواء كان هذا الواحد

كلياً أو شخصياً مثلاً صل ولا تصل أي المراد من الصلاة هو الصلاة في المكان المفصوب فتكون هذه الصلاة داخلة تحت العنوانين أي الصلاة والغصبية وأيضاً سواء كان هذا العنوان كلياً كالصلاة الكلية أو جزئياً كخصوص صلاة زيد في المكان المفصوب.

قال شيخنا الاستاد إن الاختلاف في جواز اجتماع الامر والنهي ناش لاجل الاختلاف في التركيب قال بعض ان التركيب اتحادي وقال بعض آخر ان التركيب انضمامي.

فمن قال باتحاد التركيب فلم يحز عنده اجتماع الامر والنهي لان في المثال المذكور عنوان الصلاة والغصب شيء واحد ولا يجوز في شيء واحد اجتماع الامر والنهي واما من قال بانضمام التركيب فجاز عنده اجتماع الامر والنهي لان الصلاة والغصب شيان متضمنان وهذا الذي ذكر كان في مقام الثبوت واما مقام الاثبات فهو تابع للدليل الحاصل انّه يبيح في هذا الفصل من المورد الذي كان فيه لشيء واحد عنوانان فوق لاجل احدهما مأموراً به ولجل آخر منهي عنه فهذا النزاع صغروي ولا نزاع في كبرى لان كل عاقل لا يجوز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد أي لم يقل عاقل ان شيئاً واحداً يقع المأمور به والمنهي عنه في آن واحد فالتزاع المذكور كان في المورد الذي وجد للمشيء الواحد عنوانان بعبارة اخرى كان النزاع في الشئيين الذين كانا داخلين تحت الجامع واما الشئيان الذان لم يكونا داخلين تحت الجامع فاجتماع الامر والنهي فيهما جائز من غير النزاع بعبارة اخرى هذا المورد خارج عن محل النزاع قال شيخنا الاستاد ان النزاع يجري في واحد نوعي وان قيد في بعض العبارات بواحد شخصي لكن هذا لم يكن محل

النزاع هنا لان الفقهاء انما يبحثون عن واحد نوعي مثلاً يبحث عن الصلاة التي هي عبارة عن الحركة الخارجية ولا يبحث عن صلاة شخص المعين أو في الوقت المعين بعبارة اخرى لا يبحث عن الحركة الخارجية التي كانت للشخص المعين أو في الوقت المعين.

قوله الثاني الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة النهي في

العبادات الخ.

ذكر المصنف في قوله قبل الخوض في المقصود يقدم امور الامر الاول ان البحث في مطلق الواحد سواء كان شخصياً ام نوعياً قد ذكر ان المراد من الواحد النوعي هو الفردي الداخلي تحت نوع واحد الان يذكر في الامر الثاني الفرق بين مسئلة اجتماع الامر والنهي ومسئلة النهي في العبادات قد اختلف الاقوال في هذا الامر قال صاحب القوانين ان الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة النهي في العبادات من ناحية الموضوع وتوضيح الفرق على مذهب صاحب القوانين اذا كان بين موضوع الامر والنهي العموم والخصوص من وجه مثل صل ولا تغصب فهذه المسئلة مسئلة الاجتماع واما في مسئلة النهي في العبادات فكان بين موضوع الامر والنهي العموم والخصوص مطلقاً مثل صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولا يخفى ان المراد من الموضوع الامر والنهي هو متعلقهما كما عبر في الموارد الكثيرة بمتعلق الامر والنهي.

واما فرق بين هاتين المسئلتين على مذهب صاحب الفصول

فهو باعتبار الاطلاق والتقييد أي كانت مسئلة النهي في العبادات

من باب المطلق والمقيد لان الامر مطلق والنهي مقيد واعلم ان

صاحب الفصول يناقش مع صاحب القوانين في الموارد الكثيرة وهذا المورد منها وقد ذكر المورد الاخر من اختلافهما اول كتاب في مبحث تمايز العلوم أى تمايز العلوم انما هو باختلاف الاغراض الذاتية وذكر ايضاً ان هذه الاغراض داخله في الموضوع لانها من الاغراض الذاتية واما صاحب القوانين فقال ان تمايز العلوم بالموضوعات وأورد صاحب الفصول عليه وكذا صاحب الكفاية فاعلم ان هذه الجملة معترضة الان يرجع الى ما نحن فيه فينبغى هنا بيان امرين الاول انه كما ان تمايز العلوم بالاغراض وكذلك تمايز المسائل اتحد الموضوع أو تعدد قد ذكر في اول الكتاب ان المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض أى صار غرض واحد سبباً لوحدتها وايضاً ان كانت الاغراض متعددة فتصير المسائل متعددة وان كان الموضوع واحداً قد ذكر هذا البحث مفصلاً في اول الجزء الاول الحاصل ان تمايز العلوم والمسائل انما هو باختلاف الاغراض.

فنقول ان تمايز بين مسئلة اجتماع الامر والنهى ومسئلة النهى في العبادات انما هو بالاغراض أى هذا التمايز موجود في المقام لان الغرض في مسئلة الاجماع اثبات سراية كل من الامر والنهى الى متعلق الاخر مع تعدد عنوان أى هل يسرى الامر مثلاً في متعلق النهى أى الغصب وايضاً هل يسرى النهى أى لا تغصب في متعلق الامر أى الصلاة الحاصل ان الغرض في مسئلة الاجتماع انما هو اثبات سراية الامر الى متعلق النهى وكذا سراية النهى في متعلق الامر.

هذا بخلاف مسئلة النهى فان الغرض فيها بعد الفراغ عن

السراية هو اثبات الفساد أو عدمه أى سراية النهى الى متعلق الامر مسلم انما الغرض فى مسألة النهى فى العبادات هو اثبات الفساد أو عدمه لذا تكون مسألة اجتماع الامر والنهى بعد القول بالامتناع وتقديم جانب النهى من صفريات مسألة النهى فى العبادات.

توضيح الفرق بين المسئلتين بعبارة اخرى ان الغرض فى مسألة اجتماع الامر والنهى انه هل يصير تعدد العنوان موجب لتعدد المعنونات ام لا أو هل يكون التركيب فى الشئيين المجتمعين حقيقياً أو انضمامياً واما الغرض فى مسألة النهى فى العبادات فهو ان النهى هل يدل على الفساد ام لا أى العبادة التى جاءت بالحرمة عليها بعد الامر هل يمكن التقرب بهنأ ام لا بعبارة اخرى هل يجتمع الحرمة والتقرب ام لا فظهر مما ذكر ان الفرق بين المسئلتين انما هو باعتبار الغرض لا باعتبار ان يكون بين متعلق الامر والنهى عموم وخصوص من وجه فى مسألة الاجتماع وعموم وخصوص مطلقاً فى مسألة النهى فى العبادات قد ذكر ان هذا الفرق من صاحب القوانين وأيضاً ليس الفرق بين المسئلتين باعتبار الاطلاق والتقييد كمنهـب صاحب الفصول.

قال بعض ان مسألة النهى فى العبادات من المباحث اللفظية يقال فى الجواب ان المسئلتين كلتا هما من المسئلة العقلية لانه يبعث فى مسألة النهى فى العبادات عن اجتماع الحرمة مع التقرب واعلم ان ما ذكر ان تمايز العلوم بالاغراض لا بالمرضوعات ولا بالمحمولات كان هذا لاجل توضيح الفرق بين مسألة الاجتماع الامر والنهى ومسئلة النهى فى العبادات ويذكر ايضاً الجملة

المعترضة واعلم ان الغرض الذي يصير سبباً لتمييز العلوم هو عام واما غرض الذي يصير سبباً للتمييز بين المسائل فهو خاص. فائدة ان المراد من العنوان الذي يصير تعدده سبباً لتعدد المعنون ام لا هو اوصاف الشخص مثلا وجيد في شخص وصف الحسن كالعالم والتاجر ووصف البقيح كالكاذب يقال لهذه الاوصاف انها عنوان لهذا الشخص مثلا يقال لشخص انه حسن أى بالنسبة الى الاب وانه ليس حسناً أى بالنسبة الى الام أو بالعكس.

واعلم انه قد ذكر الفرق بين المسئلتين مفصلاً ولكن كان من دأب شيخنا الاستاذ قدس سره تكرار البحث بالعبارات المختلفة انا نتبعه في هذا الامر فيقال ان البحث في مسألة اجتماع الامر والنهي كان قبل مجيء النهي أى كان البحث في مرتبة جواز اجتماع وعدمه واما البحث في مسألة النهي في العبادات كان بعد مجيء النهي أى يبحث في هذه المسئلة انه هل يمكن التقرب بالحرام ام لا و اعلم ان مسألة اجتماع الامر والنهي على القول بالامتناع كانت من مسألة النهي في العبادات واما على القول بجواز الاجتماع فلا دخل لهذه المسئلة في مسألة النهي في العبادات.

قوله واما ما افاده في الفصول من الفرق بما هذه عبارته ثم اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم الخ.

واعلم ان قوله اما ما افاده في الفصول الخ جملة شرطية وقول بعد سطور فاسد جواب اما الشرطية والصواب ان يكتبه مع الفاء أى ففاسد المقصود من هذه العبارة ان ما اقتاده صاحب الفصول من

الفرق بين المسئلتين ففاسد توضيح ما افاده (قدس سره) وما افاده صاحب القوانين (قدس سره) قد ذكر آنفا مذهبهما في بيان الفرق بين المسئلتين حاصل الفرق بينهما على مذهب صاحب القوانين انه اذا كان بين موضوع الامر والنهي العموم والخصوص من وجه فهذه المسئلة مسئلة اجتماع الامر والنهي و ايضاً علم ان الموضوع والمتعلق في المقام امر واحد وان كان بين المتعلقين عموم وخصوص مطلقاً فهي مسئلة النهي عن العبادة واما الفرق بين المسئلتين على مذهب الفصول فهو ان النزاع في مسئلة اجتماع الامر والنهي فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهذا محل اعتراض من الفصول على صاحب القوانين (قدس سرهما) حيث اعتبر صاحب القوانين كون النسبة بين متعلقى الامر والنهي في مسئلة الاجتماع كالصلاة والغصب عموماً من وجه وفي مسئلة النهي في العبادات عموماً مطلقاً وقال هذا ميزان الفرق بين المسئلتين واطرض صاحب الفصول عليه حيث قال ان النزاع في مسئلة الاجتماع هو فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرين أى اذا كان متعلق الامر والنهي طبيعتين واتحد في الوجود الخارجى فهو مورد النزاع من حيث جواز الاجتماع وعدمه ولا فرق ان يكون بين متعلقهما عموم من وجه أو عموم مطلق.

وأيضاً قال صاحب الفصول ان النزاع في مسئلة النهي في العبادات هو فيما اذا اتحد متعلق الامر والنهي حقيقة والتغاير بينهما بمجرد الاطلاق والتقييد كقوله صل ولا تصل في الحمام بان تعلق الامر بالمطلق والنهي بالتقييد ولم يكن ميزان الفرق

بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً قال صاحب الكفاية ان الفرق الذى افاده صاحب الفصول هو فاسد قد ذكر وجه الفساد توضيحه ان التمايز بين المسئلتين انما هو باختلاف الاغراض لا الموضوعات قد ذكر فى اول الكتاب نظير ذلك حيث قال هناك ان تمايز العلوم انما هو باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات وذكر ايضاً تداخل علميين فى بعض المسائل لا فى جميع المسائل أى اذا كان لبعض المسائل غرضان جعل لاجل تعدد الغرض مسألة العلميين واما تداخل علميين فى جميع المسائل فلم يمكن لانه اذا كان فى هذه المسائل غرضان فلم يصح جعلها لعلميين بل تجعل علماً واحداً ويبعث فيه من الغرضين قد ذكر تفصيل هذا البحث فى المجلد الاول فى مبحث التداخل.

قوله ومن هنا انقدح ايضاً فساد الفرق فى ان النزاع هنا فى جواز الاجتماع عقلاً الخ.

أى اذا علم ان التمايز بين المسئلتين انما هو بالجهة والغرض لا بالموضوعات فقد انقدح فساد القول الاخر توضيح هذا القول ان يبحث فى مسألة اجتماع الامر والنهى عن الجواز أو عدمه عقلاً فكانت من المسائل العقلية واما فى مسألة دلالة النهى على الفساد فكان البحث فى انه هل يدل لفظ النهى على الفساد ام لا فكان من مباحث الالفاظ.

قال صاحب الكفاية هذا الفرق فاسد ايضاً لان مجرد النزاع فى مسألة اجتماع الامر والنهى عقلاً وفى مسألة النهى فى العبادات لفظاً لم يكن موجباً للفرق لان هذه المسئلة داخلة ايضاً فى المباحث

العقلية أى يبحث فى مسألة النهى فى العبادات عن اجتماع الحرمة مع التقرب فتصير مسألة عقلية كما قال صاحب الكفاية فى قوله مع عدم اختصاص النزاع فى تلك المسئلة بدلالة اللفظية أى لا يختص النزاع فى هذه المسئلة فى كونه لفظياً بل يرجع البحث فى مسألة النهى الى المبحث العقلى.

قوله الثالث انه حيث كانت نتيجة هذه المسئلة مما تقع فى طريق استنباط الاحكام كانت من المسائل الاصولية الخ.

أى كان الامر الثالث لبيان قضية منفصلة والمراد منها ان هذه المسئلة هل تكون من المسائل الاصولية أو من المبادئ الاحكامية أو التصديقية أو من المسائل الكلامية أو من المسائل الفرعية فظهر انه كانت للقضية المنفصلة خمس شعب واعلم ان المراد من المبادئ الاحكامية ما يبحث فيها من احوال احكام الخمسة أى هل تضاد هذه الاحكام ام لا وأيضاً يبحث فيها عن حال الاحكام بماهى من كونها مجعولة استقلالية أو انتزاعية من حيث اشتراطها بشروط عقلية مثلاً. يبحث فى باب وجوب المقدمة ان وجوبها هل يكون مجعولاً استقلالياً أو يكون وجوبها منتزعاً عن وجوب ذى المقدمة.

والمراد من المبادئ التصديقية هى الادلة التى توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها بعبارة اخرى الاول لا بد من تصور الموضوع والمحمول فيسمى هذا المبادئ التصورية اذا وجد هذه المبادئ اقتضى ثبوت المحمول للموضوع دليلاً أى يحتاج ثبوت المحمول للموضوع الى الدليل فيسمى الدليل الذى يوجب تصديق ثبوت المحمول للموضوع المبادئ التصديقية مثلاً النبي حق فيحتاج

هذا الى دليل أى اذا وجد التصديق بالشيء فلا بد من العلم بالعلة
والدليل أى ليعلم اولاً المبادئ التصديقية لان المبادئ مقدمة على
التصديق توضيح ما ذكر بمثال آخر مثلاً كل فاعل مرفوع يتصور
الفاعل اولاً متى سئل الفاعل ما هو فيقال فى الجواب هو ما صدر
عنه الفعل هذا تصور الموضوع والدليل الذى يدل على ثبوت
الرفعية يسمى المبادئ التصديقية والمراد من هذا الدليل ان
الرفع ثقيل والفاعل قليل لانه واحد فاعطى الثقيل للقليل ولا
يلزم ان تكون المبادئ التصديقية ومقدمة التصديق منطقياً دائماً
بعبارة اخرى لا يلزم ان يكون الدليل المذكور لفظياً دائماً بل قد
تكون مقدمة التصديق حسياً وقد تكون عقلياً اما وجه كون مسألة
الاجتماع من المبادئ التصديقية فهو ان هذه المسئلة مقدمة
التصديق لباب التعارض أى اذا قلنا ان اجتماع الامر النهى جائز
فى شيء واحد فهذا تعارض امر ونهى فى شيء واحد وكان هذا
مقدمة لتصديق باب التعارض.

وجعل بعض مسألة الاجتماع المبادئ الاحكامية لانه يبحث فيها
من تضاد الحكمين وعدمه ولا يخفى ان هذا البحث مبادئ احكامية
ويصح جعل هذه المسئلة الكلامية لانه يبحث فيها من
ذات واجب الوجود وافعاله والمبدء والمعاد فيبحث فى المسئلة
الاجتماع من افعال واجب الوجود أى هل يصح عن الله تعالى الامر
والنهى بشيء واحد ذى عنوانين.

واما وجه جعل مسألة الاجتماع مسألة اصولية فانه قد ذكر
فى تعريف علم الاصول ان المراد من المسائل الاصولية ما تقع

نتيجتها في طريق استنباط الاحكام أى تقع هذه النتيجة في جواب لم: لقول السائل توضيح وقوع هذه المسئلة في جواب لم انه يبحث اولاً من جواز الاجتماع وعدمه واذا استقر البحث في طرف واحد مثلاً ثبت عدم جواز الاجتماع فتقع هذه النتيجة في جواب لم مثلاً اذا سئل سائل لم. الصلاة باطلة في مكان المغصوب فيقال في الجواب انه لا يجوز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد.

ولا يخفى ان نتيجة المسئلة الاصولية تقع في جواب لم اما ابتداء واما مع الواسطة ففي المقام تقع في الجواب مع الواسطة أى تضم الى هذه المسئلة مسئلة النهى في المبادات فيقال في جواب السائل المذكور انه لا يجوز اجتماع الامر والنهي وهذا النهى يدل على الفساد فتكون الصلاة المذكورة باطلة.

ان قلت: اذا صح صدق المسئلة الاصولية مع الواسطة فيصدق ان يكون مسئلة علم النحو من المسائل الاصولية قلت يشترط ان تكون هذه الواسطة قريبة واما الواسطة التي تجعل بها مسئلة علم النحو مسئلة اصولية فهي بعيدة بمراحل بعبارة اخرى ان المسائل التي نقتت أي اصلحت وهدبت في العلوم الاخرى لا تقع في طريق استنباط الاحكام فالمسائل التي تنقتت في علم النحو لا تقع في طريق الاستنباط وظهر مما ذكر ان المسائل التي نقتت واصلحت في علم الاصول تقع في طريق استنباط الاحكام واعلم انه اذا امكن جعل مسئلة الاجتماع من المسائل الاصولية فلا داعي لذكرها في علم الاصول من باب استطراد أى من باب الكلام يجر الكلام قد ذكر ان نتيجة مسئلة اجتماع الامر والنهي تقع في طريق الاستنباط وان امكن جعلها من المبادي تصديقية أو الاحكامية او جهات اخرى

ولا تضر هذه الجهات بعد امكان مسألة الاجتماع من المسائل الاصولية.

فائدة: قد ذكر انه يمكن جعل مسألة الاجتماع من المسئلة الكلامية والمراد منها ما يبحث فيه عن المبدء أي وجود الاول بعبارة شيخنا الاستاذ المبدء أي از اول او است واعلم أن المسائل الكلامية اربعة أي التوحيد والنبوة والامامة والعدل وأما العامة فقالوا إن النبي داخل في افعاله تعالى ان صح هذا فيدخل الامام أيضاً في افعاله تعالى.

قوله الرابع انه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ان المسئلة عقلية الخ.

يبعث في هذا الامر ان مسألة الاجتماع مسألة عقلية لكن هذا القول ظاهر اذا كان البحث في هذه المسئلة من مادة الامر والنهي وأما اذا كان البحث في هذه المسئلة من صيغة الامر والنهي فتصير هذه المسئلة مسألة لفظية لان البحث يتعلق بلفظ الصيغة اولاً ويرجع هذا أيضاً الى المسئلة العقلية اذ مرجعه الى جواز اجتماع الحكمين المتعلقين بطبيعتين متصادقتين على شيء واحد وعدمه وهذا حكم عقلي واعلم انه قد ذكر صاحب الكفاية ثلاثة عشر امراً في المقدمة اما البحث الاعمى والصحى فهو من المسائل الاصولية وجعله المصنف من المقدمات وايضاً ذكر خمسة بمقاصده في مباحث الالفاظ مع ان مسألة اجتماع الامر والنهي ليست من هذه المباحث هذه الجملة المذكورة معترضة.

فيرجع الى ما هو مقصود من البحث ان قلت هل يمكن جعل هذه المسئلة من مباحث الالفاظ قلت نعم بالنظر الى العنوان أي لفظ الامر

والنهي فيصح جعلها من اجل هذا العنوان من مباحث الالفاظ .
 وأما اذا نظر الى ما هو مقصود من هذه المسئلة فهي مسئلة
 عقلية لان المقصود من هذا البحث هو الايجاب والتحرير ولا يخفى
 ان الايجاب والتحرير قد يحصلان بلفظ الامر والنهي وقد يحصلان
 بالاجماع والعقل والظاهر انهما دليل لبني لا يتصور فيه الاطلاق
 والتقيد فظهر ان هذه المسئلة بهذا الاعتبار صارت مسئلة عقلية .
 قوله وذهاب البعض الى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ليس
 بمعنى دلالة اللفظ الخ .

هذا اشارة الى ما هو منسوب الى المحقق الاردبيطي (قده) في
 شرح الارشاد وهو التفصيل بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً حاصله
 ان اللفظ يدل عرفاً على الامتناع أي يبحث البعض في مسئلة
 الاجتماع عرفاً بمعنى ان العرف يحكم بالامتناع فتكون المسئلة
 لفظية لان العرف ناظر الى اللفظ بعبارة اخرى انه ناظر الى
 الامر والنهي فيحكم بعد البحث عن الجواز والامتناع بالامتناع
 وان كان حكم العقل بالجواز .

واجاب صاحب الكفاية عن قول بعض بقوله ان الامتناع عرفاً
 ليس بمعنى دلالة اللفظ بل مرجع العرف ايضاً الى حكم العقل
 توضيحه ان المراد من جواز العقلي حكمه بالجواز بتعدد الموضوع
 بعبارة اخرى يصير متعلق بالنظر الدقيق العقلي اثنين .

واما الامتناع العرفي فهو حكم عقلي ايضاً لان متعلق الامر
 والنهي بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو عنوانين فيبحث عن
 اجتماع العنوانين وعدمه هذا امر عقلي واعلم ان الايجاب والتحرير
 أعم من ان يكونا بلفظ الامر والنهي او بالاجماع او بالعقل لكن

ذكر في المقام لفظ الامر والنهي من باب التثني أي كان الايجاب والتحرير في الاغلب بلفظ الامر والنهي ولم يكن اتيان لفظ الامر والنهي دليلاً لجعل هذه المسئلة من المسائل اللفظية لان الايجاب والتحرير قد يكونان بحكم العقل ولا يخفى عليك ان المراد من حكم العقل هو ادراك العقل بعبارة اخرى ان " ادراك التصديقي العقلي يسمى حكماً عقلياً ولم يكن هذا حكماً اصطلاحياً لان الحكم في الاصطلاح ما صدر عن الشارع.

قوله: غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع الخ.

هذا استدراك لما تقدم حاصله انه هل وقع اجتماع الايجاب والتحرير ام لا ولا شك ان البحث عن الوقوع وعدمه من المباحث اللفظية وأيضاً يقال ان عدم وقوع الايجاب والتحرير من المباحث اللفظية ويجاب عن هذا انه يبحث في المقام عن جواز الاجتماع وعدمه بعبارة اخرى يبحث عن إمكان الاجتماع وعدمه لا عن وقوعه وعد وقوعه توضيح هذا ان ما حصل عندنا ثلاث مراتب الاولى إمكان الذاتى. الثانية إمكان الوقوعى. الثالثة نفس الوقوع والظاهر ان بحثنا في مرتبة الامكان لا في مرتبة الوقوع وعدمه ولو كان البحث في مرتبة الوقوع لصح قولكم ان اللفظ يدل على عدم وقوع الاجتماع فكان ممتنعاً عند العرف لان العرف يفهم هذا الامتناع من اللفظ واما البحث عن الامكان وعدمه فهو من المباحث العقلية.

قوله: الخامس لا يخفى ان ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم جميع اقسام الايجاب والتحرير الخ.

الغرض من هذا الامر البحث من اجتماع الايجاب والتحرير

فسئل هنا انه هل يجرى نزاع في جميع اقسام الواجب او يخص بعض اقسامه قال صاحب الكفاية ان النزاع يعم جميع اقسام الايجاب والتحریم أي سواء كانا نفسيين او غيريين وسواء كانا دينيين او كفائيين وسواء كانا تعيينيين او تخييريين ولا يخفى ان امثلة اقسام الوجوب واضحة وكذا امثلة الحرمة باقسامها الا الحرمة الكفائية فلم يوجد لها مثال في الشرعيات والعرفيات اذ كان المراد منهما الترك من كل احد لا يسقط هذا الترك بقيام البعض عن الاخرين.

توضيح ما ذكر انه يبحث عن اجتماع الوجوب العيني مع الحرام العيني وعن اجتماع الوجوب التعييني مع الحرام التعييني وعن اجتماع الوجوب الاصلی مع الحرام الاصلی وعن وجوب التخيري مع الحرام التخيري وعن الوجوب الكفائي مع الحرام الكفائي لكن لم يوجد المصداق في الشرعيات للحرام الكفائي ولم يذكر المصنف امثلة جميع الاقسام لوضوحها.

ولما كان وجوب التخيري وحرمة التخيري محتاجاً الى التوضيح ذكر له مثلاً بقوله مثلاً اذا امر المولى صل او صم وكذا نهى عن التصرف في الدار المفصوبة بقوله لا تتصرف في الدار المفصوبة او لا تجالس الاغيار أي الاجانب هذا حرام تخيري فيبحث في المثال المذكور عن اجتماع وجوب التخيري مع حرمة التخيري.

ولا يخفى ان امثال وجوب التخيري يمكن بامثال احد فرديه لان امثال الواجب حاصل بايجاد الطبيعة وكذا امثال الحرام

فانه حاصل بترك الطبيعة وهو موقوف بترك جميع الافراد واما فى المقام فيبحث عن اجتماع حرام التخييرى مع الواجب التخييرى ولا يخفى ان مخالفة النهى التحريمى انما يحصل باتيان فردى الحرام مثلا فيما نحن فيه اتى المكلف احد فردي الواجب أى الصلاة فحصل امتثال المأمور به واما مخالفة النهى فهو موقوف على الغصب ومجالسة الاغيار معاً أى يجتمع الامر والنهى بان يأتى المكلف الصلاة مع اتيان التصرف فى الدار المغصوبة ومجالسة الاغيار جميعاً لكن اذا اتى المكلف التصرف فى الدار فقط أو المجالسة فقط فلم يلزم اجتماع الامر والنهى لان المكلف نهى عن احد فردي الحرام التخييرى فلم يصدق مخالفة النهى التحريمى بعبارة اخرى قد امتثل المكلف النهى التخييرى فلا يلزم اجتماع الواجب والحرام الحاصل ان المكلف اذا امتثل وترك احد فردي الحرام التخييرى صدق امتثال النهى وان لم يترك الفرد الاخر لان المقصود فى الحرمة التخييرى هو لترك احد الفردين مخيراً.

واعلم انه ما ذكر من التفصيل فى الحرمة التخييرى خارج عن كلام صاحب الكفاية واما ما ذهب اليه فقال كان حال الصلاة فيها حالها كما اذا امر بها تعييناً الخ.

أى اذا تصرف للمكلف فى الدار المغصوبة باتيان الصلاة فيها مع مجالسة الاغيار فقد جمع هنا الواجب والحرام توضيحه قد اتى المكلف الصلاة التى هى احد فردي الواجب التخييرى وخالف النهى التخييرى بالتصرف فى الدار المغصوبة مع مجالسة الاغيار فيلزم اجتماع الواجب والحرام فى الوجوب والحرمة التخييريين أى كان حال الصلاة فى الدار المغصوبة حال الصلاة التى امر عليها تعييناً

بعبارة اخرى كان حال الواجب التخييري كحال الواجب التعييني .
وكذا حال النهي عن التصرف في الدار المنصوبة أي لا فرق
بين ان يكون النهي عن التصرف تخييرياً او تعينياً فيجعل مورد
النزاع في صورتين .

قوله: ودعوى الانصراف الى نفسين التعيينين العيينين الخ.

ان قلت: ان الواجب منصرف الى النفسى والتعييني والعينى
وكذا الحرمة فلايجرى النزاع في وجوب التخييرى والتبعى وكذا
الحرمة أي لا يجرى النزاع فى الحرمة التخييرية والتبعية فثبت
عدم جريان النزاع فى جميع الاقسام أي لا يعم النزاع جميعها .
قلت: لا يصح دعوى الانصراف فى مادة الامر والنهى اذ لامشأ
لدعوى الانصراف الا غلبة الوجود او كثرة الاستعمال ولا يصلح شيء
منهما للتقييد لكن يصح الانصراف فى صيغتهما اذا لم تكن القرينة
للعوم واما فى المقام فالقرينة للعوم موجودة والمراد منها ان
ملاك عدم جواز اجتماع هو اجتماع الضدين فهذا الملاك موجود فى
جميع اقسام الوجوب والحرمة وايضاً القرينة اللفظية موجودة فى
المقام أي لفظ الوجوب والحرمة يعم جميع الاقسام فليس المعنى
للانصراف بعد وجود القرينة للعوم الحاصل انه لا يصح دعوى
الانصراف بالتبادر وكذا لا يصح بمقدمات الحكمة لانها تجرى فيما
لم تكن القرينة للعوم .

قوله: السادس انه ربما يؤخذ فى محل النزاع قيد المندوحة فى

مقام الامتثال الخ.

يبحث فى هذا الامر عن وجود المندوحة أى السعة توضيحه ان

الخلاف، في جواز الاجتماع وعدمه يختص بصورة قدرة المكلف على موافقة الامر والنهي معاً مثلاً اذا قال المولى صل ولا تفصب تمكن للمكلف من فعل الصلاة في غير المكان المنصوب واما اذا لم يمكن المندوحة فهو خارج عن محل النزاع.

قال البعض ان السعة والقدرة شرط للمكلف على الموافقة الامر والنهي معاً والوجه في اشتراط المندوحة انه اذا لم يمكن للمكلف اجتماع التكليفين فهو تكليف بالمحال لان المكلف لم يقدر على امثال كل منهما واعلم انه كان عندنا تكليف المحال وتكليف بالمحال والفرق بينهما ان تكليف المحال ما كان تكليف عن المولى فيه محالاً. بعبارة اخرى كان نفس التكليف عن المولى محالاً واما التكليف بالمحال فهو تكليف بالشئ الذي هو محال أي المكلف به محال فالبحث في المقام انما هو في تكليف المحال أي هل يجوز اجتماع الضدين في شئ واحد أم لا؟ واعلم ان البحث فيما يتعلق فيه الامر والنهي على الطبيعة واما اذا كان متعلقهما الفرد فاجتماعهما فيه ممتنع بالاتفاق.

الحاصل انه اذا كان المتعلق الطبيعة فنجوز الاجتماع واما اذا كان المتعلق الفرد فتمنعه قال شيخنا الاستاذ لافرق بين كون المتعلق طبيعة او فرداً أي يجرى النزاع في صورتين ولا يخفى ان الطبيعة اما حيثية تعليلية واما حيثية تقييدية وان كانت حيثية تقييدية فيصير المتعلق الثنين واما اذا كانت حيثية تعليلية فيصير المتعلق واحداً فذكر الى هنا اعتبار قيد المندوحة في مقام الامثال وايضاً يؤخذ في بعض الموارد عدم وجود المندوحة مثلاً يعتبر في باب التقية عدم مندوحة أي ان امكنت المندوحة فلا يجوز التقية. بعبارة

اخرى اذا امكنت الصلاة في مكان آخر من دون التقية فلا يجوز اتيان الصلاة مع التقية في مكانها بل يجيب مع الامكان اتيان الصلاة في مكان آخر من دون التقية.

قوله وبالجمله لا وجه لاعتبارها الا لاجل اعتبار القدرة على الامتثال الخ.

اجاب صاحب الكفاية على من اعتبر قيد المندوحة حاصله انه لا وجه لاعتبار المندوحة الا لاجل اعتبار القدرة على الامتثال أي قال من اعتبر قيد المندوحة فالدليل المعتبر هو عدم القدرة للامتثال من دونها وأيضاً ان لم يكن قيد المندوحة معتبراً لزم التكليف بالمحال لكن لا دخل للزوم التكليف بالمحال في محل النزاع لان المحذور في المقام التكليف بالمحال فلا ينفع قيد المندوحة لان هذا القيد انما اعتبر لاجل اثبات قدرة المكلف وأما في محل النزاع فالمكلف قادر وإنما النزاع في صدور التكليف عن المكلف بالكسر يعني هل يجوز التكليف عن الحكيم باجتماع الضدين ام لا فلا وجه لاعتبار قيد المندوحة في المقام أي لا وجه لاعتبار قيد المندوحة لدفع المحذور لان المحذور في محل النزاع التكليف بالمحال لا لتكليف بالمحال قد ذكر فرقهما آنفاً.

قوله السابع انه ربما يتوهم تارة ان النزاع في الجواز والامتناع يبتنى على القول بتعلق الاحكام بالطبايع الخ.

البحث في هذا الامر اشارة الى التوهمين ونفيمهما واما التوهم الاول فحاصله ان الخلاف في الجواز وعدمه مبني على تعلق الاحكام بالطبايع فالقائل بالجواز يقول ان متعلق الامر والنهي متعددان ماهية وان اتحداً وجوداً توضيحه ان المتعلق عبارة عن

طبيعتين متغايرتين ماهية فلا مانع من اجتماع الحكمين .
 واما القائل بالامتناع فيقول ان المتعلق واحد وجوداً والواحد
 لا يتحمل حكمين متضادين واما بناء على تعلق الاحكام بالافراد
 فلا محيض عن القول بالامتناع ولاوجه للجواز لهذا القول اصلاً .

قوله واخرى ان القول بالجواز مبني على القول بالطبايع الخ
 هذا اشارة الى التوهم الثاني توضيحه ان جواز الاجتماع مبني
 على تعلق الحكم بالطبايع لتعدد متعلق الامر والنهي ذاتاً وان اتحدا
 وجوداً وعدم الجواز الاجتماع مبني على تعلق الاحكام بالافراد فكان
 المتعلق حينئذ جزئياً حقيقياً والفرق بين هذين التوهمين ان التوهم
 الاول جعل محل النزاع فيما تعلق الامر والنهي فيه بالطبايع واما
 المقصود من التوهم الثاني فالمتجاوزون للاجتماع يقولون ان الامر
 والنهي يتعلقان على الطبايع واما المانعون الاجتماع فيقولون ان
 الامر والنهي يتعلقان على الافراد .

بعبارة اخرى نكون الجوازي في صورة تعلق الامر والنهي
 بالطبايع ونكون الامتناعي في صورة تعلقهما بالافراد .

قوله وانت خير بفساد كلا التوهمين الخ .

هذا بيان دفع التوهمين حاصله ان تعدد الوجه في مسألة
 الاجتماع ان كان مجدياً في تعدد المتعلق بحيث لا يضر معه اتحاد
 الوجودي فذلك يجدي حتى يتعلق الاحكام بالافراد لان الموجود
 الخارجي كان ذا عنوانين مثلاً عنوان الصلواتية والغصبية في
 الصلاة في الدار المفصولة فيتعلق باحدهما الامر وبالاخرى النهي
 ويكون هذا الفرد الخارجي مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد
 اذا كان تعدد العنوان مؤثراً في تعدد المتعلق فلا يضر وحدة

الوجودى الخارجى بتعدد الطبيعتين وكذا لا تضر بالمجمع أى لا تضر
الوحدة الوجود الخارجى فى تعدد العنوانان اذا جمع العنوانان فى
الفرد وكان هذا الفرد الذى جمع فيه العنوانان فرداً لكل من
الطبيعتين مثلاً الصلاة فى الدار المنصوبة كانت فرداً لكل من
الطبيعة الصلوتية والغيبية فصارت هذه الصلاة مجمع العنوانين
فان وحدة الوجود لا يضر بتعدد الطبيعتين كذلك يكون المجمع
الثنين أى وحدة الوجود الخارجى لا يضر بتعدد مجمع العنوانين
لان هذا المجمع مصداق وفرد لكل من الطبيعتين.

الحاصل ان وحدة الوجود الخارجى لا يضر فى تعدد الطبيعتين
كذلك لا يضر على تعدد الفرد الذى جمع فيه العنوانان.

ولا يخفى ان وحدة الوجود ان ضرت فى تعدد المجمع فلا يجدى
تعدد العنوان حتى على القول بالطبائع لان وحدة الوجود الخارجى
يصير سبباً لوحدة الطبيعتين خارجاً.

فيقال ان وحدة الصلوتية والغيبية فى الصلاة فى الدار
المنصوبة فى الوجود الخارجى غير ضائر بتعدد الطبيعتين وكذلك
لا تضر وحدة الصلاة التى وقعت فى الدار المنصوبة أى لا تضر
هذه الوحدة الخارجية فى تعدد العنوان فيكون هذا الوجود
الخارجى فرداً للصلاة فيصير مأموراً به ويكون هذا الوجود
الخارجى فرداً للغيب فيصير منهيماً عنه.

فائدة: ان لفظ الامر دال على عدم وقوع النهى وكذا لفظ
النهى دال على عدم الامر والبحث فى كليهما عقلى قد سبق ان
العرف حاكم بوحدة متعلق الامر والنهى فلا يجوز اجتماعهما عنده
واما اذا كان تعيين الموضوع بالعقل فهو حاكم بتعدد الموضوع

وجواز الاجتماع والظواهر ان تطبيق الكلى على المصادق وظيفة العقل.

هنا بحث آخر هو ان كل الطبيعي لا وجود له بل وجوده انتزاعي أى العقل ينتزع الوجود له ويجعل شيئاً واحداً الاشياء المتعددة مثلا يلاحظ طبيعة الانسان عند العقل تارة مع الشجر فينتزع النامية ويلاحظ تارة اخرى مع الحجر فينتزع الجسمية ويلاحظ تارة اخرى مع البقر والغنم فينتزع الحيوانية.

قوله الثامن انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع الا اذا كان فى كل واحد من متعلقى الايجاب والتحرير مناط حكمه الخ.

الغرض من هذا الامر بيان الفرق بين مسألة اجتماع الامر والنهى وبين باب التعارض توضيحه ان مسألة الاجتماع فى المورد الذى كان فيه الملاك أى ثبت فى مجمع العنوانين المصلحة والمفسدة معاً وإما اذا كان فى احدهما فهو باب التعارض بعبارة اخرى اذا لم يكن فى مجمع العنوانين الملاك بل اما مصلحة أو مفسدة فهذا المورد باب التعارض مثلا اذا قال المولى آكرم العلماء ولا تكرم الفساق صدق التعارض فى عالم فاسق وفى اكرام العالم الفاسق اما مصلحة وإما مفسدة حاصل الفرق ان باب التعارض ما كان الملاك فيه واحداً أى اما مصلحة فيه أو مفسدة وإما باب الاجتماع الامر والنهى فهو فيما اجتمع فيه المصلحة والمفسدة هذا فى مقام الثبوت والواقع.

وإما فى مقام الاثبات والدلالة فيعرف باب الاجتماع والتعارض بالادلة الخارجية أى اذا دل الدليل الخارجى بوحدة الملاك فهو باب التعارض.

واما اذا احرز من الدليل الخارجى تعدد الملاك فمهو بساب اجتماع الامر والنهى واعلم ان تعدد الملاك قد يثبت بالادلة الخارجية وقد يثبت بالدليل الموجود مثلاً لفظ الامر والنهى يدلان على المصلحة والمفسدة وقد يثبت الملاك بالادلة العقلية فيصير المقام من المستقلات العقلية.

قوله على الامتناع بكونه محكوماً باقوى المناطين الخ.

هذا توضيح لاجتماع الامر والنهى حاصله انه يحكم على الجواز بكون مورد الاجتماع فعلاً محكوماً بالحكمين واما على القول بالامتناع فيكون هذا المورد محكوماً باقوى المناطين أو بحكم آخر أى ان الاقسام على الامتناع خمسة لانه اما ان يكون الفساد زائداً بمقدار الالزامى فيحرم أو غير الالزامى فيكبره أو يكون الصلاح زائداً بأحد النوعين فيجب أو يستحب أو يكونا متساويين فيكون مباحاً.

قوله فلا تعارض فى البين بل كان من بساب التزاحم بين

المقتضيين الخ.

أى ان لم يحرز وحدة الملاك بالادلة الخارجية فلم يكن هذا المورد بساب التعارض بل كان من بساب التزاحم بين المقتضيين فتجرى قاعدة باب التزاحم أى كان الترجيح مع ما هو اقوى مناطاً ولا يخفى ان المقام يصير من هذا الباب على الامتناع اذ بناء على الجواز لا يكون منه ايضاً أى بناء على الجواز لا يكون المورد من باب التزاحم ولا تعارض كما يأتى فى الامر التاسع.

قوله التاسع انه قد عرفت ان المعتبر في هذا الباب ان يكون كل واحد من الطبيعة الامور به والنهي عنه الخ.

واعلم ان مطلوب الامر التاسع والثامن واحد وكان هذا الامر توضيحاً للامر الثامن قد علم هناك انه ان كان الملاك متعدداً فهو باب اجتماع الامر والنهي واذا كان الملاك واحداً فهو باب التعارض لكن المهم في المقام بيان ما هو السبب للعلم بالملاك فاعلم ان الملاك بيد الجاعل ولم يكن بيدنا بعبارة اخرى ان جاعل القانون عالم بالملاك.

توضيحه ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) جاعل للقانون والملاك فهو عالم بالملاك واما الفقهاء فهم العالمون بالقانون وليسوا عالمين بالملاك لذا يحتاجون الى الادلة الخارجية لادراك الملاك فلا بد ان يكون الملاك لكل الاحكام الشرعية يسمى هذا الملاك فلسفة الاحكام ومن اشكل على الاحكام الشرعية كان مراده السؤال عن ملاكات الاحكام.

فيذكر من باب التمثيل ان القانون يقتضى قطع يد السارق وثبوت القصاص للقاتل واعلم ان الملاك ثابت لهذه الاحكام السياسية قد ثبت في بعض الاخبار ان الاحكام مفوض اليها فلا يحتاج المكلف الى العلم بالملاك لكن التفويض على قسمين.

احدهما ان الحكم مفوض اليها وكان باختيارنا فنختار في اتيانه بما نشاء

وثانيهما ان رسول الله (ص) مفوض الاحكام اليها فنعمل طبق تفويضه والمراد في المقام هو الثاني.

ويرجع الى محل البحث قد ذكر الفرق بين جاعل القانون وعالمه وقد ذكر ان المراد بالعالم هو الفقيه فيحتاج بمعرفة الملاك الى ادلة الخارجية ان ثبت الدليل بوجود الملاكين أى المصلحة والمفسدة فهذا مورد لاجتماع الامر والنهى والظاهر ان القائل بالجواز يحتاج الى لدليل وكذا القائل بالامتناع فلو كان الدليل لهم فلا اشكال هنا والمراد من الادلة الخارجية الاجماع والروايات وغيرها.

واما اذا لم يكن فى المقام الدليل الخارجى الا اطلاق دليل الحكمين ففيه تفصيل فيحتاج توضيحه الى ترتيب المقدمة والمراد منها.

قال الشيخ ان الاحكام الشرعية ذات مرتبتين الانشائية والفعلية.

واما صاحب الكفاية فقال ان الاحكام الشرعية ذات مراتب اربع أى الانشائية والاقتضائية والفعلية والتنجزية توضيح هذه المراتب:

الاول الاقتضاء والشأنية وهو ان يكون المقتضى موجوداً بعبارة اخرى وهو ان يكون فى الفعل مصلحة أو مفسدة تقتضى الامر به أو النهى عنه.

الثانية الانشاء وهو جعل الحكم بان يقول هذا واجب وذاك حرام. الثالثة الفعلية والبعث والزجر بان يأمر الله رسوله بتبليغ هذه الاحكام فبلغها الرسول.

الرابعة التنجز وهو ان يبلغ الاحكام فى مرتبة يكون امتثالها طاعة ومخالفتها معصية بان يطلع عليها المكلف ويقتدر بها.

يذكر هنا تاريخ بيان هذه المراتب عن أخذ صاحب الكفاية قال شيخنا الاستاذ ذهب السيد ميرزا حسن شیرازی وأخذ صاحب الكفاية (قدس سرهما) الى سرّ من رأى وإقاماً فيه مدة للزيارة ومطالعة بعض امور وكانت هذه المدة الايام العطلة فرجعاً بعدها في النجف الاشراف قال السيد ميرزا حسن شیرازی لأخذ (قدس سرهما) واكتب ما حصل عندك على مدة الاقامة في سرّ من رأى فكتب أخوند الجمع بين حكم الواقعي والظاهري وكتب أيضاً جعل مراتب اربع للاحكام ووقع ما كتبه مورد القبول عند السيد ميرزا حسن شیرازی فيرجع بعد ذكر هذه الجملة المعترضة الى ما نحن فيه.

مرآتية كوتيه رستم سدي

قال صاحب الكفاية اذا كان الدليل الخارجى في مورد تعدد الملاك على جواز اجتماع الامر والنهي فلا اشكال واما مع عدم الدليل الخارجى فيرجع الى اطلاق دليلى الحكمين ويحتاج هذا الرجوع الى التفصيل وهو ان الاطلاق لو كان فى بيان حكم الاقتضائى لكان دليلاً على ثبوت المقتضى بعبارة اخرى لكان الاطلاق دليلاً على جواز الاجتماع توضيحه اذا كان الحكمان فى مرتبة الاقضاء فلا منافاة بينهما لان المراد من الاقضاء هو وجود المقتضى وعدم وصوله الى مرتبة الانشاء لان المراد منه هو جعل الحكم وعدم وصوله الى البعث والزجر ولو كان المولى بصدد الحكم الفعلى فلا اشكال ايضاً فى ثبوت الحكمين على القول بالجواز لكن اذا علم المكلف اجمالاً بكذب احد الدليلين فيصير المقام من باب التعارض لان كون الحكم فى المرتبة الفعلية مقتضياً للبعث والزجر ولا

يخفى ان هذا موجب للعلم الاجمالي بكذب احد الداليلين فيصير المورد من باب التعارض.

قوله واما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان الخ

قد ذكر الى هنا الشق الاول من التفصيل وذكر المصنف الشق الثانى منه بقوله واما على القول بالامتناع الخ.

حاصله انه اذا قلنا بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير ثبوت المقتضى للحكمين أى اذا لم يكن الدليل فى مورد الاجتماع الا الاطلاق حصل التنافى بين المقتضى للحكمين على القول بالامتناع فان انتفاء احد المتنافيين يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضى وايضاً يمكن ان يكون انتفاء احد المتنافيين لاجل انتفاء المقتضى فيعلم من البيان المذكور ان انتفاء احد الحكمين المتنافيين على القول بالامتناع يمكن ان يكون لاجل انتفاء المقتضى فيه فيقال فى مورد الاجتماع على القول بالامتناع ان المقتضى لم يكن موجوداً فى مقام الاجتماع لاحد الحكمين المتنافيين اذا كانا فى المرتبة الفعلية ولا يخفى ان نفس التنافى بين الحكمين دليل لانتفاء المقتضى فى احدهما يصير على هذا المقام من باب التعارض.

فائدة: واعلم ان بحثنا كان المورد الذى لم يعرف فيه كذب احد الدليلين اجمالاً وثبت فيه على الامتناع حكم واحد وكان عدم احد الحكمين اما من ناحية عدم المقتضى واما من ناحية المانع والمراد من المانع على القول بالامتناع هو اجتماع المتنافيين.

قوله الا ان قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم
الاقتضائي الخ.

قد علم مما ذكر انه اذا قلنا بالامتناع فاطلاق الدليلين
المتنافيين يدل على انتفاء احد الحكمين المتنافيين لاجل انتفاء
مقتضيه فيصير المقام من باب التعارض لكن قوله الا ان قضية
التوفيق الخ يخرج هذا المورد من احكام التعارض توضيحه انه اذا
لم يكن الدليل على الملاك الا اطلاق دليل الحكمين وقلنا على
الامتناع امكن ان يكون هذا المورد من باب الاجتماع ويحصل
التوفيق بين الحكمين المتنافيين بحمل كل منهما على الحكم
الاقتضائي قد سبق انه لم يكن الحكمان متنافيين في مرتبة الاقتضاء
لعدم البعث والزجر في هذه المرتبة وهذا في صورة عدم وجود
الاظهر واما اذا وجد الاظهر فيحمل الظن على الحكم اقتضائي
والاظهر على الحكم الفعلي ويحصل التوافق بين الحكمين يصير
المقام على القول بالامتناع ايضاً من باب الاجتماع لا التعارض.
قوله فتلخص انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى
في الحكمين كان من مسألة الاجتماع الخ.

اي اذا وجد الدليل على ثبوت المقتضى سواء كان من الخارج
ام من اطلاق الامر والنهي كان المورد من مسألة الاجتماع وكلما
لم يكن الدليل عليه فهو من باب التعارض مطلقاً اي من غير
الفرق بين جواز اجتماع وعدمه.

قال شيخنا الاستاد ان الوجه الاحسن في الفرق بين باب
الاجتماع والتعارض هو انه ان لم يكن الدليل للملاك الا اطلاق
الامر والنهي فهو باب اجتماع الامر والنهي على القول بجوازه

وباب التعارض على القول بامتناعه ولا يخفى انه لا منافاة بين الحكمين اذا كانا في مرتبة الاقتضاء.

في بيان ثمره الاجتماع والامتناع

قوله العاشر انه لا اشكال في سقوط الامر وحصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر على الجواز مطلقا الخ.

هذا الامر معقود لبيان الثمرة بين القول على الجواز والامتناع واما الامر الثامن والتاسع كانا في بيان الفرق بين باب اجتماع الامر والنهي والتعارض في كونهما

توضيح هذا الامر ان الجماءة من الاصوليين قائله بجواز الاجتماع والاخرى قائله بالامتناع واما صاحب الكفاية فهو قائل بالامتناع كما ياتي بعد فمجمع العنوانين اما تعبدى واما توصلى مثلا كون الصلاة في الدار المفصولة هذا المجمع تعبدى واما تطهير الثوب بالماء الفصبي فهو توصلى.

اذا قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي فلا فرق في المجمع بين كونه تعبدياً او توصلياً ويحصل على هذا في المجمع الامتثال والعصيان وكان مجمع العنوانين من التركيب الانضمامي لا الاتحادي فلا اشكال في اجتماع الامر والنهي في هذا التركيب بعبارة اخرى يصح ان يكون المركب الانضمامي مأموراً به ومنهياً عنه واما اذا قلنا بالامتناع فكان في مجمع العنوانين احدهما أما يرجح جانب الامر فيحصل الامتثال دون العصيان لعدم مقتضى للعصيان أي لعدم النهي بعد الترجيح جانب الامر واما اذا رجح جانب

النهى ثبت هنا ثلاث صور: الاولى ان المكلف عالم بحرمة الغصب والثانية انه لم يكن عالماً بها وهذه الصورة على قسمين احدهما ان يكون جهله عن تقصير وثنائيهما ان يكون جهله عن قصور.

قد علم انه يحصل الامتنال على القول بالجواز مطلقاً أى فى العباديات والتوصليات وكذا يحصل الامتنال على القول بالامتناع فى صورة ترجيح جانب الامر لكن ليس العصيان للمكلف فى هذه الصورة لعدم مقتضى له لاجل ترجيح جانب الامر.

واما على القول بالامتناع وترجيح جانب النهى فيسقط الامر فى الواجب التوصلى لحصول الغرض الموجب له أى اذا خالف المكلف النهى على القول بالامتناع مثلاً تطهر الثوب بالماء القصبى حصل الغرض أى تطهير الثوب لان غير المأمور به نائب عنه بعبارة اخرى ان اتيان الفعل على وجه المنهى عنه موجب لسقوط الوجوب التوصلى مطلقاً أى سواء كان المكلف ملتفتاً الى الحرمة أم لا.

واما فى العبادات فلا يسقط الامر باتيان المجمع مع علم المكلف بالحرمة بناء على الامتناع وترجيح جانب النهى أى اذا كان المكلف ملتفتاً الى حرمة الصلاة فى الدار المغصوبة فلا اشكال فى بطلان الصلاة حيثئذ لكون هذه الصلاة حراماً ومعصية فالامر المتعلق بطبيعة الصلاة لا يسقط باتيان المجمع وقد اشار الى هذا المصنف بقوله فلا مع التفات الى الحرمة أى فلا يسقط الامر مع الالتفات الى لحرمة هذا احد الا وجه الثلاثة فى صورة الامتناع مع ترجيح جانب النهى اما وجه الثانى فهو على قسمين:

احدهما اذا قلنا فى العبادات بالامتناع وترجيح جانب النهى

مع كونه المكلف جاهلاً مقصراً بالتحريم واثباته المجمع مع قصد التقرب فلم يسقط الامر في هذه الصورة لان جهله عن تقصير لم يكن عذراً له ولا يصح قصد التقرب مع الحرمة ولم تكن الافعال العبادة عبادة بدونه ولا يخفى ان الجاهل المقصر سواء مع العالم في عدم المعذورية.

ثانيهما انه اذا كان المكلف جاهلاً قاصراً بالحرمة واتى بالمجمع مثلاً اتى بالصلاة في الدار المفصولة فالامر يسقط في هذه الصورة لان الجهل عن قصور موجب لعذر المكلف ويكون الجاهل القاصر معذوراً ولكن لم يكن سقوط الامر امثالاً للامر لان امثال عبارة عن فعل المأمور به بداعي امره ولا امر هنا بعد ترجيح النهي حسب الفرض صرحه المصنف بقوله فيسقط الامر بالجهل بالحرمة قطعاً وان لم يكن امثالاً له بناء على تبعية الاحكام لما هو اقوى من جهات المصالح والمفاسد الخ.

قد اشكل هنا ان الجاهل قد قصد الامر ولم يكن الامر على القول بالامتناع مع ترجيح النهي فلا يصح العبادة بدون الامر. والجواب انه يكفي في صحة العبادة قصد كون الفعل محبوباً عند الله أي اذا اتى المكلف الفعل بداعي محبوبيته عند الله فهنا كاف في سقوط الامر بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الواقعية. واعلم انه اختلفوا في كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية أو كونها تابعة للحسن والقبح اما اذا كان المكلف جاهلاً فلم تكن الاحكام تابعة للحسن والقبح لان الحسن والقبح في مورد العلم لا الجهل أي اذا قلنا يكون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية فالظاهر ان وجودهما عند الجاهل لا عندنا.

واما اذا قلنا بكون تبعية الاحكام للحسن والقبح فهذا مقتضى
 لعلمنا بالمصالح والمفاسد لان الحسن والقبح تابعان للعلم المكلف
 لا الواقع ولم يكن المكلف في صورة جهله عن قصور عالمياً بالقبح
 والمفسدة لان اتصاف الافعال على الحسن والقبح بالعلم بتلك
 المصالح والمفاسد فلو صدر الفعل عن المكلف في صورة جهله
 بقبحه فلم يتصف ذلك الفعل بالقبح وعليه فالصلاة في الدار
 المغصوبة لا تتصف بالقبح لعدم العلم بمفسدتها فيكون اتيان
 الصلاة فيها موجبا لسقوط الامر وامثاله.

الحاصل انه اذا قلنا بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الواقعية
 فلم يكن المكلف في الفرض المذكور ممثلاً لان المخالفة المولى
 قد تكون بقصدتها وقد تكون هذه المخالفة بنفس الفعل مثل تثبت
 المخالفة باتيان الصلاة في الدار المغصوبة لان فرض كلامنا كان
 في صورة غلبة النهي على القول بالامتناع مع جهل المكلف
 بالحرمة لكن هي ثابتة واقعاً في الفرض المذكور فلا تجتمع هذه
 الحرمة مع الامتثال.

واما اذا قلنا بتبعية الاحكام للحسن والقبح هذا متوقف على
 علم المكلف بالمصلحة والمفسدة ولم يكن العلم في الفرض
 المذكور مثلاً لم يكن للمكلف العلم بحرمة الصلاة في الدار
 المغصوبة فلم تكن الصلاة المذكورة مشتملة على المفسدة قد ثبتت
 من بيان المذكور سقوط الامر مع صدق امثاله في صورة تبعية
 الاحكام للحسن والقبح.

قوله مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال مع ذلك فان العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الافراد الخ.

قد سبق سقوط الامر بدون الامتثال اذا قلنا بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد واقعاً قد علم ان وجه عدم الامتثال هو عدم الامر بناء على الامتناع وتغليب جانب النهي

قال المصنف بعد هذا مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال مع فرض تبعية الاحكام. للمصالح والمفاسد واقعاً بعبارة اخرى يمكن وجود الامر في هذا الفرض لان الامر تعلق بالطبيعة ولم يكن بعض افرادها منهيماً عنه فيشمل هذا الامر جميع الافراد لان العقل لا يرى تفاوتاً بين فرد المحرم وبين سائر الافراد في الوفاء بالفرض مثلاً يحصل هذا الفرض بوجود الطبيعة التي كانت مأموراً بها سواء كان وجودها بالفرد المبتلى بالمزاحم كالصلاة في المكان المنصوب مأمور بها واقعاً بتعلق الامر بالطبيعة فكان الاتيان بهذا الفرد امتثالاً للامر واقعاً وان لم يكن مأموراً به فعلاً لاجل المانع والمزاحم كالصلاة في الدار المنصوبة أم كان وجودها بسائر الافراد ولا اشكال هنا من ناحية المقتضى والظاهر انه لا فرق في وجود المقتضى في جميع الافراد.

قوله منها قد انقدح انه يجزى ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادات الخ.

يعنى انه قد انقدح عدم الفرق بين الفرد المزاحم وسائر الافراد في الوفاء بالفرض أى يجزى اتيان المجمع كالصلاة في الدار المنصوبة ولو قلنا باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة قد ذكر سابقاً انه لا امر في مورد الاجتماع اذا قلنا بالامتناع مع

ترجيح النهى وكفى فى صحة العبادة المعجوبية وذكر بعد هذا مع انه يمكن حصول الامتثال مع القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الواقعية لان الامر الذى تعلق فى الطبيعة يشمل جميع الافراد حتى الفرد المزاحم كالصلاة فى المكان المنصوب فكان قوله ومنهنا قد انقذ انه يجرى الخ بيان لما ذكر حاصله ان الامر الذى تعلق على طبيعة الصلاة مثلاً يشمل هذا الفرد أى الصلاة التى وقعت فى الدار المنصوبة فكان صحة العبادة باعتبار الامر وان قلنا بعدم كفاية مجرد المعجوبية قد ذكر نظيره فى مسألة الضد اى كما يكون الامر فى ضد الواجب كالصلاة المضادة لازالة النجاسة عن المسجد - مثل المقام اذ لا يكون فى سعة الوقت فى مورد الامر بالازالة امر بالصلاة فيصح فى هذا المورد ايضاً الامر فيها لاجل تعلق الامر بالطبيعة.

قوله وبسبب الجملة مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً او حكماً يكون الاتيان بالمجمع امثالاً الخ.

أى كان الكلام فى بيان الثمرة قد ذكر انه ان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهى فالعبادة صحيحة فى مورد الاجتماع واما اذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب الامر فالعبادة صحيحة ايضاً ولكن اذا قلنا بالامتناع ورجحنا جانب النهى فهو على قسمين اما ان يكون المكلف عالماً بالحرمة مثلاً بحرمة للصلاة فى المكان المنصوب فالصلاة باطلة واما ان يكون المكلف جاهلاً وايضاً اما ان يكون جاهلاً قاصراً او مقصراً فان كان جهله عن تقصير فالصلاة فى الدار المنصوبة باطلة لعدم الفرق بين العالم والجاهل المقصر. وان كان جهله عن قصوره فالصلاة المذكورة صحيحة ولا فرق

بين ان يكون الجاهل فى الموضوع كعدم العلم بالغصبية وبين ان يكون الجاهل فى الحكم كعدم العلم بالحرمة الحاصل ان اتيان بالفرد المحرم مع كون الجاهل عن قصور يكون هذا الاتيان امثالا وبداعى الامر بالطبيعة.

فبيحث ان التزاحم هل يكون فى المرتبة الواقعية أو يختص فى المرتبة الفعلية ولو قيل بتزاحم الجهات والملاكات فى مقام تأثير الاحكام الواقعية فلم تكن العبادة صحيحة لعدم الامر فيها لاجل التزاحم وترجيح جانب النهى اشارة الى هذا صاحب الكفاية بقوله غاية الامر انه لا يكون مما يسعه بما هى مأمور بها أى ان قلنا بتزاحم الجهات فى الاحكام الواقعية فلم تكن العبادة صحيحة لعدم الامر فيها لاجل التزاحم فينتهى الامر الى عدم وسعة الامر بالطبيعة بما هى مأمور بها.

بعبارة اخرى ان الطبيعة بما هى مأمور بها لا تشمل المجمع أى لا يشمل الامر بالطبيعة الفرد المحرم فى صورة التزاحم بين الملاكين.

واما لو قيل بعدم التزاحم فى مرتبة الاحكام الواقعية كما قلنا بعدم التزاحم الاحكام فى مرتبة الاقتضاء والانشاء لكان الامر بالطبيعة مما يسع المجمع مثلا يشمل الامر بالطبيعة الصلاة فى الدار المفصوبة فيكون الاتيان بها امثالا فظهر من هذا البيان عدم التزاحم بين الملاكين فى المرتبة الواقعية وانما يختص فى المرتبة الفعلية.

الفرق بين الاجتماع والتعارض

قوله قد انقذح بذلك الفرق بين ما اذا كان دليل الحرمة والوجوب متعارضين الخ.

أى ظهر بما ذكره فى تصحيح العبادة مع الجهل القصورى بالحرمة على القول بالامتناع وتغليب النهى الحاصل ان غرض المصنف من هذا البيان اختصاص تصحيح العبادة فى باب الاجتماع الذى هو من صفريات مسألة التزاحم وعدم جريان الوجه المذكور فى باب التعارض فان كان دليل الوجوب والحرمة متعارضين بان يكون احدهما واجداً للملاك لا كلاهما وقدم دليل الحرمة تخييراً كما فى المتكافئين أو ترجيحاً كما فى غيرهما على دليل الوجوب لايجرى فيه الوجه المذكور فى تصحيح العبادة لعدم احراز المصلحة فيها حتى يكون الاتيان بها لوفائها بالغرض مسقطاً للامر.

توضيح الفرق بين مسألة الاجتماع الذى هو من باب التزاحم المنوط باشمال كل من المتزاحمين على الملاك بناء على الامتناع وترجيح جانب الحرمة أى توضيح الفرق بين هذا الباب وبين باب التعارض الذى لا يعتبر فيه الا اشمال احد المتعارضين على الملاك.

فان الصحة فى باب الاجتماع متجهة بخلاف باب التعارض فانه لايتطرق فيه احتمال الصحة اصلاً لعدم وجود الملاك فى كل من المتعارضين بل فى احدهما.

واعلم انه اذا كان المورد من باب الاجتماع وقلنا بالامتناع وتقدم جانب الحرمة فتقع العبادة صحيحة فى مورد الجهل والنسيان

والفرق بينهما ان الناسى من كان الجاهل له طارياً والجاهل من كان الجاهل له ابتدائياً وقد تمت الى هنا ثمرة البحث وظهر فيها وجه حكم الاصحاب بصحة الصلوة فى الدار المنصوبة مع النسيان أو الجاهل بالموضوع أو الحكم اذا كان الجاهل عن قصور قد بيّن شرح هذا البحث مفصلاً قال صاحب الكفاية ما اذكر الى هنا بقوله ومن هنا علم ان الثواب عليه من قبيل الثواب على الاطاعة لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة:

يبين هنا لتوضيح المقصود تعريف التجري والمراد منه هو اتيان العمل الذى حصل القطع أو الظن بعدم مطابقته للواقع وان كان مطابقاً له حقيقة فيكون الفاعل مستحقاً للذم أو حصل القطع أو الظن بمطابقة العمل للواقع مع عدم مطابقته له حقيقة فيكون الفاعل منقاداً مثلاً فيما نحن فيه علم المكلف كون الصلاة واجبة فى الدار المنصوبة مع حرمتها فيها واقعاً فيصدق على الفاعل انه منقاد.

ويتصور التجري على ثلاثة اقسام الاول يمكن ان يكون مسألة فرعية مثلاً ان يبحث ان القطع بوجود الشيء هل يكون موجباً لوجوبه ام لا بعبارة اخرى هل يكون الفعل المتجرى به محرماً ام لا الثانى يمكن ان يكون بحث التجري مسألة كلامية مثلاً ان يبحث ان الفعل المتجرى به هل يكون فاعله مستحقاً للعقوبة ام لا.

الثالث يمكن ان يكون مسألة اصولية بان يبحث ان القطع بوجود الشيء هل يكون موجباً لحسنه ام لا فانه يبحث فى باب التجري ان مجرد اعتقاد كون للشيء مأموراً به مع جرمته واقعاً هل

يوجب حسنه وترتب الثواب عليه بعبارة اخرى هل يكون الانقياد موجبا لترتب الثواب ام لا. اما الشيخ (قدس سره) فيقول ان الشخص المنقاد مستحق للثواب بعبارة اخرى ان الانقياد يكون موجبا للمثوبة اذا عرفت التجري والانقياد فنقول ان الثواب فيما نحن فيه لم يكن لاجل الانقياد بل يكون من قبيل الثواب على الاطاعة وامثال الامر مثلا اذا قلنا بالامتناع وترجيح جانب النهي مع النسيان أو الجهل بالموضوع أو الحكم مع كونه عن قصور فالصلاة في الدار المفصولة صحيحة مع الجهل بالحرمة لان قصور فالصلاة في الدار المفصولة صحيحة مع الجهل بالحرمة لان اتيان هذه الصلاة موافق للغرض وامثال الامر فعلم من هذا البيان ان الثواب كان على الاطاعة والامثال لا الانقياد بعبارة اخرى لم يكن المقام من باب التجري بان يكون المكلف معتقدا بوجوب الصلاة ولم تكن واجبة واقعا ولو فرض المقام من هذا القبيل كان اتيان الصلاة اتقيادا قال المصنف ان الثواب في المقام لم يكن من قبيل الثواب على الانقياد بل كان من الثواب على الاطاعة.

قوله احديها انه لا ريب في ان احكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها الخ.

قد ذكر المصنف لاثباته الدليل وقال قالحق هو القول بالامتناع ويتوقف اثباته على تمهيد مقدمات احداها انه لا ريب في تضاد احكام الخمسة في مقام فعليتها مثلاً ثبت الحكمان المتضادان في زمان واحد ومكان واحد كافعل ولا تفعل هذا محال وإن قال بعض ان التكليف بالمحال ممكن كما يقول هذا البعض الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار قال شيخنا الاستاد انه لا إشكال في التكليف بالمحال

عقاباً لكن لا يجوز خطاباً أي لا يجوز عن المولى طلب الضدين والظاهر ان استحالة اجتماع الامر والنهي لا تكون من باب التكليف بالمحال بل كانت هذه الاستحالة تكليف المحال أي كان المقام اجتماع الضدين ولكن بالنسبة بشخص المكلف اجتماع النقيضين فيبحث هنا ان اجتماع الضدين في المقام هل يكون في محل واحد أم لا؟ قال بعض ان اجتماع الامر والنهي في مجمع العنوانين لم يكن من قبيل اجتماع الضدين في محل واحد لكن المصنف يقول ان هذا الاجتماع مستلزم لاجتماع الضدين في محل واحد.

قوله: ثانيها لا شبهة في ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف الخ.

والغرض من هذه المقدمة تعيين متعلق الاحكام وانه ليس الا نفس المعنوي الذي هو فعل المكلف بعبارة اخرى ان متعلق الحكم هو الفعل الخارجي الصادر من المكلف لا عنوانه واسمه ففي الصلاة مثلاً يتعلق البعث بنفسه ما يقع في الخارج من الركوع والسجود والقراءة وغيرها دون عنوان الصلاة التي هي اسم لهذه الاقوال والافعال وكذا الغصب فان النهي يتعلق بنفس تصرف الخارجي في مال الغير بدون رضاه وعنوان معرف له ومشير اليه.

الحاصل انه ليس متعلق الحكم العنوان الذي ينتزع عن الفعل الخارجي ويتصور هذا العنوان ذهنياً ولا يكون بعذائه شيء خارجاً الا منشأ انتزاعه ويكون هذا العنوان خارج المحمول وهو ما يخرج عن حاق المعروف ويحمل عليه من دون ان يكون ما يحاذيه في الخارج كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمفصوية فظهر من البيان المذكور ان البعث ليس نحو العنوان واليزجر لا يكون عنه لان متعلق

التكليف نفس الفعل لا اسمه وعنوانه أي نفس الفعل الخارجي متعلق للأمر مثلاً نفس القيام والقعود والركوع والسجود وغيرها متعلق للأمر بالصلاة وكذا متعلق النهي هو نفس التصرف في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز اجتماع الأمر والنهي في هذا الفعل الخارجي.

قوله ثالثتها انه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون الخ.

والغرض من المقدمة الثالثة اثبات عدم كون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون بعبارة اخرى لا ينشلم بتعدد العنوان والجهة وحدة المعنون لان شأن صدق العنوان شيء حكايته عنه أي العنوان مشير الى المعنون فلا مانع من حكاية عناوين متكثرة عن امر واحد ولا يؤثر تعدد العنوان في المعنون بل هو بسيطة من جميع الجهات ولم يكن التغاير بين الحيثيات والجهات من حيث الوجود ولا يضر في الوحدة المفارقة للمفهومى قد ذكر الى هنا ثلاث مقدمات لاثبات مذهب المصنف قال فالحق هو القول بالامتناع واستبدال بمقدمات الثلاث.

قال شيخنا الاستاد يمكن النزاع في هذه المقدمات واما النزاع في المقدمة الاولى فيقال ان التضاد بين الاحكام اعتبارية ولا اشكال تصور المتضادين في الامور اعتبارية مثلاً اذا اعتبر في شيء واحد السواد والبياض فلم يكن هذا الاعتبار تضاداً لان التضاد انما يكون في الامور الخارجية لا الاعتبارية الحاصل انه ليس التضاد بين الاحكام الخمسة لكونها اموراً اعتبارية ولا يخفى عليك انه اذا قيل ان الاحكام الخمسة متضادة فهذا التضاد انما يكون في

الاحكام الخمسة باعتبار المبدء والمنتهى والمراد من المبدء أي الارادة والكراهة مثلاً كان المولى مريداً للشيء ومكرهاً له هذا تضاد باعتبار المبدء وإما المراد من المنتهى فهو في مقام امثال التكليف أي وجوده وبعبارة أخرى المراد من المنتهى هو اثبات الوجود للتكليف من المكلف وهدمه فهو تضاد باعتبار المنتهى. وكذا يشكل في المقدمة الثانية والثالثة حاصله ان الامر يتعلق على عنوان والنهى يتعلق على عنوان آخر فلا يكون اجتماع الامر والنهى في شيء واحد ولا تضر الوحدة الذاتى في تعدد العنوان الحاصل ان تعدد العنوان بوجوب لتعدد المعنونات الا في الذات واجب الوجود لان صفاته الثبوتية هي عين ذاته تعالى وايضاً ترجع صفات الواجب الوجود الى صفة واحدة مثلاً علمه تعالى هو عين قدرته وكذا غيره لكن صفات المخلوقات يفرق كل واحد منها مع الاخرى فالمغايرة الصفات في المخلوقات موجبة لتعدد العنوان اما صفات الواجب الوجود ترجع الى صفة واحدة لا يتصور التعدد فيها.

قوله: رابعها انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الا ماهية واحدة الخ.

هذه المقدمة بيان لرد قول صاحب الفصول والا نتيجة متجدة مع المقدمات الثلاث المذكورة قال في المقدمة الاولى ان الاحكام الخمسة متضادة وفي المقدمة الثانية ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف وفي المقدمة الثالثة ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنونات استشهد لهذا بصفات الواجب الوجود فان تمت هذه المقدمات الثلاث ثبت المدعى أي امتناع الاجتماع الامر والنهى.

هنا مقدمة قد اختلف الحكماء في اصالة الوجود والماهية قال

بعضهم ان الوجود اصيل كما قال الحكيم السبزواري ان الوجود
عندنا اصيل: دليل من خالفنا عليه.

قال البعض الاخر ان الماهية اصيل والوجود امر اعتباري
فيذكر هنا مذهب صاحب الفصول قال ان كان الوجود اصيلا
فممتنع في المقام اجتماع الامر والنهي لان الوجود شيء واحد
اما ان قلنا باصالة الماهية فيجوز اجتماع الامر والنهي لان الماهية
شيئان مثل ماهية الصلاة والغصب والمراد من الوجود أي هستي ان
قلنا بقول المتكلمين فالوجود اصيل فترتب الاثار على الوجود أي
الهستي الذي مفهومه بدهي قال بعض ان الماهية اصيل والوجود
عارض عليها فقال صاحب الفصول ان الوجود اصيل فالحق امتناع
اجتماع الامر والنهي لان الوجود في المقام شيء واحد واما ان قلنا
باصالة الماهية فيجوز الاجتماع لان الماهية في المقام شيئان.

فيسئل هنا ما - الماهية فيقال في الجواب ان الماهية مركبة من
الجنس والفصل ويبحث ان الجنس والفصل تركيبهما اتحادى أو
انضمامى ان كان تركيبهما انضمامياً فهما عند التصور الذهني
شيئان وان كان اتحادياً فهما شيء واحد عند التصور الذهني.

قال شيخنا الاستاد ان منشأ الجنس هو المادة ومنشأ الفصل هو
الصورة والتركيب بين المادة والصورة انضمامى فالتركيب بين
الجنس والفصل انضمامى ايضاً.

والجواب على صاحب الفصول انه لا يتفاوت فيما نحن فيه
القول باصالة الوجود أو اصالة الماهية أي إذا كان متعلق الامر
والنهي واحداً وجوداً كان واحداً ماهية وايضاً لا يتفاوت فيما نحن
فيه كون تركيب الجنس والفصل انضمامياً أو اتحادياً لان العنوانين

لم يكونا من قبيل الجنس والفصل الحاصل ان متعلق الامر والنهى
شيء واحد سواء قلنا باصالة الوجود أو الماهية توضيح ما ذكر
بتقرير شيخنا الاستاد ان العوارض لا توجب تعدد الماهية وكذا
اذا ركب من الجنس والعوارض وكذا تركيب الماهيتين الناقصتين
مثلا الحيوان ماهية ناقصة وكذا الانسان اذا ركب صارا ماهية
واحدة فنقول فيما نحن فيه انه كان المصلاة الوجود والماهية
والمراد من ماهية الصلاة هي الحركة الوضعية أى القيام والقعود
ولا يخفى ان وجود الصلاة واحد لكن عوارضاتها كثيرة قد علم
انه لم يكن عنوان الصلاة والغصبية جنساً ولا فصلا الحاصل ان
تركيب الجنس والفصل اتحادى أو انضمامى لا دخل لهذا البحث
فى المقام لعدم الجنسية والفصلية فيه بل تكون فى المقام ماهية
واحدة لكن يمكن ان يكون لها اعراض كثيرة فيقع فى الجواب
الماهية الواحدة بعبارة اخرى ما يقع فى جواب ما هو - هي ماهية
واحدة ولا تقع الاعراض فى جواب ما هو قال صاحب الكفاية
ضرورة عدم كون العنوان المتصادقين على المجمع من قبيل الجنس
والفصل للمجمع أى لا يتصور الجنسية والفصلية بين الصلاة
والحركة ولا بين الغصب والحركة والدليل على هذا ان الميزان
فى الجنس والفصل هو ان ينتفى الجنس بانتفاء الفصل مثلا
الانسان حيوان ناطق اذا انتفى الناطق انتفى هذا النوع بانتفائه
ولكن ان اقام مقام هذا الفصل أى الناطق للفصل الاخر كالمسائل
فيتبدل الى النوع الاخر أى الفرس وان جاء الفصل الاخر فيتبدل
الى الحيوان الاخر.

اذا ثبت ان الحركة لم تكن فصلا للصلاة والغصب فلم يختلف

حقيقة الحركة سواء كانت للصلاة ام غيرها سواء كانت في الدار
المفصولة ام غيرها بعبارة اخرى لا يختلف حقيقة الحركة ولا
يتخلف ذاتيات الحركة لان مقام الذاتى محفوظ اذا اختلف الذاتى
الشيء أو اقام مقامه الذاتى الاخر فيتبدل هذا الشيء الى شيء
الاخر قال شيخنا الاستاد مثل أنكه آتش برأى حضرت ابراهيم
گلستان شد آن وقت آتش نیست.

قال صاحب الكفاية وان مثل الحركة التى كانت فى الصلاة فى
الدار من أى مقولة كانت لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها الخ.

أى الحركة التى كانت فى الصلاة فى المكان المفصوب لا
يختلف ولا يتخلف من أى مقولة كانت أى سواء كانت من مقولة
الفعل أو من مقولة أين أو من مقولة كم يعنى ان الحركة لا تختلف
من أى اعراض نسبية كانت ولا يخفى انه يقال للاعراض التسعة
الاعراض النسبية لوجود النسبة فيهما مثل أين نسبة الشيء الى
المكان ومتى نسبة الشيء الى الزمان كذا غيرهما الحاصل انه لا
يتصور الاختلاف والتخلف فى هذه المقولة سواء وقعت جزء الصلاة
ام لا سواء كانت فى الدار المفصولة اولا قد ظهر مما ذكر وحدة
الحركة فى الصلاة فى الدار المفصولة وأيضاً ظهر ان تعدد
العنوان لم يكن موجباً لتعدد المعنونات فلا يجوز اجتماع الامر والنهى
فى الصلاة فى الدار المفصولة على مذهب صاحب الكفاية.

فائدة يذكر هنا جملة لتوضيح الحركة هى ان الحركة تقتضى
سته اشياء: الاول ما فيه الحركة. الثانى المحرك. الثالث المتحرك
الرابع المبدء. الخامس المنتهى. السادس الوقت. مثلاً الفواكه

كان صغيراً فيصير كبيراً هذا حركة في الكم وكذا كان فيه حركة في الكيف مثلاً كان في اول زمان الوجود حامضاً فيصير حلواً بعده واختلاف الوان من الحركة في الكيف ايضاً والحركة في الاين كالمجيء والذهاب والقيام والقعود قد تمت الجملة المعترضة فيرجع الى ما هو المقصود.

قوله اذا عرفت ما مهديناه عرفت ان المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلق الامر والنهي معالاً الخ.

قد عرفت من المقدمات المذكورة ان اجتماع الامر والنهي لم يجز في شيء واحد وان تعدد العنوان لم ينفع فان تمت هذه المقدمات ثبت قول المصنف لكن قد اشكل في المقدمات التي استدلل بها و اشار الى الاشكال في المقدمة الرابعة عن المجوزين أي قد استدلو على الجواز بان الامر يتعلق على الطبيعة وهي متعددة مثلاً في المقام تعلق الامر على طبيعة الصلاة والنهي تعلق على طبيعة الغصب فيكون المتعلق في مقام الامتثال متعدداً وكذا عند صدور الامر عن المولى هذا استدلال المجوزين واما المانعون فيقولون ان الاحكام لا تتعلق على الطبيعة لان الاثار ناشئة عن الوجود أي لا يتعلق الاثار على الطبيعة من حيث هي بل تتعلق عليها من حيث الوجود وانظروا ان الوجود شيء واحد فيمتنع تعلق الامر والنهي في شيء واحد واما المحقق القمي فقال ان متعلق الاحكام هو الطبيعة ووجودها كانت بالفرد لكن الفرد الذي كان وجود الطبيعة به هو مقدمة لوجود الطبيعة وأيضاً مذهبه عدم الملازمة بين وجوب المقدمة وذو المقدمة فمذهبه ان متعلق الحكم

هي الطبيعة كان الفرد سبباً لوجودها ومقدمة لوجودها لكن ليس للمقدمة حكم ذي المقدمه فلا يلزم اجتماع الضدين في المقام لان متعلق الامر طبيعة وهي متعددة فلا يكون الفرد الذي هو مقدمة للوجود واجباً ولا حراماً لان الحكم لا يسرى الى المقدمة على مذهب صاحب القوانين ولو سلم سراية الحكم الى المقدمة فلم يلزم اشكال اجتماع الضدين لان هذا بسوء اختياره ثبت الى هنا جواز اجتماع الامر والنهي في المقام.

قد نقض المصنف هذا الاستدلال بقوله وان غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع الخ.

قال المصنف وان قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة ايضاً لا يثبت مدعى كم بعبارة شيخنا الاستاذ اگرچه به كرسى قرار داده شود قول قائلين بجواز و قائل شويم بتعلق الامر بالطبيعة وكون الاثار للطبيعة فلا ينفع هذا للقائلين بجواز اجتماع الامر والنهي لان الطبيعة من حيث هي هي ليست الا هي لا موجودة ولا معدومة ان قلت هذا ارتفاع النقيضين قلت المراد من قوله لا موجودة ولا معدومة أي ليست الطبيعة مقيدة بالوجود ولا بالعدم بعبارة اخرى ليس الوجود أو العدم جزء للماهية.

الحاصل ان الاثار تترتب على الطبيعة باعتبار تقيدها بالوجود بحيث كان القيد خارجاً والتقيد داخلاً أي نسبة الماهية الى الوجود داخلية في حقيقتها اما القيد خارج عن حقيقة الماهية والمراد من القيد هو الفرد الذي كان وجود الطبيعة به فيظهر من البيان المذكور ان المراد من الطبيعة التي يتعلق الحكم فيها هي مقيدة

بالوجود لذا لا يتصور التعدد في هذه الطبيعة والدليل الاخر لعدم تعدد الطبيعة في المقام ما يقال في المنطق الحق ان وجود الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه أى كان وجود الكلى الطبيعي بسبب وجود الافراد أو كان المراد من هذا القول أن الكلى الطبيعي لم يكن موجوداً بل كان أفراده موجوداً أى لا يكون متعلق الحكم متعدداً في مقام الطلب.

واما في مقام الامتثال فلم يجتمع الامر والنهي هنا لان احدهما يسقط بالامتثال والاخر بالعصيان مثلاً اتيان الصلاة في الدار المغصوبة كان موجباً لامتثال الامر وعصيان النهى فلا يجتمع الامر والنهي.

مركزية كويتية

قوله ثم انه قد استدل على الجواز بامور منها انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي لما وقع نظيره الخ.

هذا الاستدلال قياسي استثنائي قد استثنى نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لا يخفى ان كل قياس استثنائي الذي استثنى فيه نقيض التالي يحتاج الى اثبات الملازمة بين رفع التالي ورفع المقدم حتى ينتج رفع التالي رفع المقدم والملازمة في المقام بدهى لان وقوع اجتماع الامر والنهي لازم لجواز الاجتماع.

واعلم ان الاحتمالات المتصورة في القياس الاستثنائي أربعة وضع التالي وضع المقدم رفع التالي رفع المقدم وضع المقدم وضع التالي رفع المقدم رفع التالي لكن المنتج في هذه الاقسام قسمان أى وضع المقدم ينتج وضع التالي ورفع التالي ينتج رفع المقدم كما نحن فيه قد ذكرت هذه الاقسام في محلها.

توضيح هذا الدليل ان وقوع الشيء اقوى دليل على امكانه لامتناع وقوع ما هو ممتنع ومستحيل كاجتماع الضدين أو النقيضين فالبرهان القطعي على الامكان هو الوقوع وقد وقع اجتماع الامر والنهي في العبادات المكروهة كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام والمراد من مواضع التهمة وهي وزناً كهزمة» ما يتهم عليه والمراد من مواضعها الامكنة التي يتهم المصلى فيها على استخفاف الصلاة كالمعاطن والمزابل أي فيجتمع الوجوب والكراهة ان كانت الصلاة المأتى بها في الحمام واجبة والاستحباب والكراهة ان كانت الصلاة نافلة وكذا الصوم فان كان مستحباً يجتمع في الصوم في يوم العاشوراء الندب والكراهة وان كان واجباً كالصوم النذر يجتمع في ما ذكر والوجوب والكراهة ولا يخفى ان التضاد لا يختص بين الوجوب والحرمة لان الاحكام الخمسة متضادة باسرها

قوله: والجواب عنه اما اجمالاً فبانه لا بد من التصرف والتأويل

الخ.

قد اجاب صاحب الكفاية عن الاستدلال المذكور وقال اما اجمالاً فبانه لا بد من التصرف والتأويل حاصل هذا الجواب انه لا بد من تأويل الصغريات التي اوردها الخصم كما اول ظاهر قوله تعالى جاء ربك أي جاء امر ربك واما في مقام البحث فيقال ان صحة العبادات في الامثلة المذكورة من جهة واجديتها للملاك وعدم مانعية النهي التنزيهي عن مقربيتها.

توضيح الجواب انه بعد قيام البرهان على الامتناع التضاد

ووحدة المتعلق لا يد من التصرف فيما ظاهره الاجتماع لان الظهور لا يصادم البرهان القطعي العقلي لانهما من قبيل النص والظهور في لزوم رفع اليد عن الظهور بالنص وارتكاب التأويل في الظهور وبعد التأويل لا يبقى الظهور في اجتماع الحكمين في الامثلة المذكورة والظاهر ان الخصم قائل بالجواز مع تعدد العنوان والجهة واما اذا وجد المورد الذي اجتمع فيه الامر والنهي مع وحدة العنوان فيحتاج على كلا القولين الى التأويل والتصرف فيما ظاهره الاجتماع بعنوان واحد.

الحاصل ان اجتماع الامر والنهي في شيء واحد محتاج الى التأويل والتصرف ولو كان هنا تعدد العنوان لا سيما اذا لم يكن المندوحة أي اجتماع الحكمين في مورد واحد مع وحدة العنوان محتاج الى التأويل على كلا القولين خصوصاً على القول بالجواز اذا لم يكن للمأمور به المندوحة بعبارة اخرى اذا لم يكن للمأمور به البديل اما اذا كان للمأمور به البديل فلم يلزم اجتماع الامر والنهي كالصلاة في الحمام حيث ان العبد يقدر على ايجادها في المسجد او الدار: بخلاف ما اذا لم يكن له المندوحة كصوم عاشوراء فان الامر الاستحبابي يتوجه اليه يتيقناً لان صوم كل يوم يستحب في نفسه لا بدلية عن غيره فيلزم هنا الاجتماع قطعاً فلا بد من التنصيص عن محذور الاجتماع. الى هنا تم الجواب الاجمالي عن الخصم فلا يبقى له مجال الاستدلال بوقوع الاجتماع في الموارد المذكورة لانها مؤلة على خلاف الظاهر.

قوله: **واما تفصيلاً فقد اجيب عنه بوجوه يوجب ذكرها بما فيها من النقص والابرام الخ.**

فيجاب عن استدلال المجوزين ان العبادات المكروهة على ثلاثة اقسام. **واما القسم الاول** فهو تعلق النهي بذات العبادات مع عدم البديل لها كصوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدئة والمراد منها النوافل التي لم يرد النص فيها بل هي بنفسها مستحبة لكونها خير موضوع فالنهي عنها تكون تنزيهياً لعدم كون المفسدة على حد الالتزام وأيضاً لم تكن المصلحة فيها على حد الالتزام قد جمع في صوم عاشوراء الامر الندبي والنهي التنزيهي وان كان هذا القسم صحيحاً لكن يكون ترك الصوم ارجح كما يظهر من مداومة الائمة عليهم السلام ولا يخفى ان ترك الصوم ليس لاجل ان يكون المصلحة فيه بل يوجد بترك الصوم العنوان الذي هو واجد المصلحة بعبارة اخرى ترك صوم عاشوراء مطابق للعنوان الذي كان فيه مصلحة هو مخالفة بنى امية فلا يكون المصلحة في ترك الصوم بل تكون في هذا العنوان وكانت مصلحة هذا العنوان أي مخالفة بنى امية ارجح من مصلحة فعل صوم عاشوراء. **ان قلت:** من اين يكشف مصلحة هذا العنوان. **قلت:** تكشف من مداومة عمل الائمة عليهم السلام في ترك صوم عاشوراء فظهر وجه تاويل في صوم عاشوراء أي ارجح في هذه المسئلة ترك صوم لاجل مطابقته العنوان الذي كان فيه المصلحة الراجحة على فعل الصوم فلا يلزم اجتماع الامر والنهي هنا.

توضيح هذا التأويل ان برهاناً قطعياً لنا في ثبوت المصلحة في فعل الصوم وتركه فيكون فعل الصوم وتركه مستحبين والمكلف مخير في فعلهما اذا اتى المكلف احدهما زال الآخر ولا يكون لفعل

الصوم محذورية أي يجمع استحباب الصوم مع النهي التنزيهي لان المراد من الكراهة في المقام ليست كراهة مصطلحة واعلم ان الكراهة اصطلاحاً ما كان فيه مفسدة غالبية على المصلحة او ان الكراهة اصطلاحاً ما هو اقل ثواباً ولا يصح هذا المعنى الاصطلاحي في المقام لانه ليست المفسدة الغالبة في فعل الصوم وكذا لا يتصور كونه اقل ثواباً لانه يتصور في المورد الذي وجد للاقل ثواباً مع البديل واما صوم عاشوراء فلم يكن له بدل لان استحباب الصوم في كل يوم أي في كل يوم في نفسه الصوم الاستحبابي فيه فلا يتصور ان يقع صوم ايام اخرى بدلاً عن صوم عاشوراء فظهر ان صوم عاشوراء لا يكون مكروهاً اصطلاحاً بل المراد من كراهة الصوم في المقام هو ان يكون في فعل الصوم المصلحة ولكن كانت هذه المصلحة مرجوحة بالنسبة الى المصلحة التي كانت في مخالفة بني امية وظهر من البيان المذكور ان المقام كان من باب اجتماع المستحبين المتزاحمين لا من اجتماع الامر والنهي فيقدم في باب التزاحم اقوى مصلحة.

قوله: واما لاجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من انطباقه عليه فيكون كما اذا انطبق عليه من غير تفاوت الخ.

فقوله: واما لاجل ملازمة الترك بعنوان كذلك: معطوف على قوله فالنهي تنزيهياً اما لاجل انطباق العنوان واما لاجل ملازمة الترك لعنوان كذلك هذا ثاني الوجهين اللذين اجاب بهما المصنف عن اشكال القسم الاول.

توضيحه: أن ارجحية الترك يمكن أن يكون لاجل ملازمته لعنوان الملازم معه ولا يكون منطبقاً عليه كملازمة ترك الصوم عاشوراء لحال اليكاء والمفروض ان ترك الصوم ملازم لمخالفة بنى امية وهذا العنوان ارجح من فعل الصوم والفرق بين الوجهين إن الترك على الوجه الاول أي ترك الصوم يكون متعلق الطلب حقيقةً لانطباق عنوان الراجح عليه واتحاده معه بخلاف هذا الوجه الثاني حيث ان الترك بناء عليه لا يكون متعلق الطلب حقيقة لعدم انطباق العنوان الملازم الذي تكون المصلحة قائمة عليه فاسناد للطلب الى الترك حينئذ يكون بالعرضي والمجاز لان المطلوب حقيقة هو الملزوم.

قوله: الا ان منشاه فيها حزازة ومنقصه في نفس الفعل الخ.

قال المصنف المفسر بين الوجه الاول والثاني ان الترك على الوجه الاول يكون متعلق الطلب حقيقة كسائر المكروهات أي كان غرض المصنف انه اذا كان الترك مطابقاً للعنوان الذي كان فيه مصلحة وقع هذا الترك متعلقاً للنهي كالمكروهات المصطلحة أي لا فرق بين الترك الذي يطابق عنوان ذي مصلحة وبين المكروهات المصطلحة من حيث تعلق الطلب فيهما حقيقة فثبت الى هنا تساوي الترك المذكور مع المكروهات المصطلحة لكن الفرق ثابت بينهما من جهة اخرى. توضيحه ان منشأ وسبب تعلق الطلب في المكروهات المصطلحة هو حزازة ومنقصه في نفس الفعل واما صوم عاشوراء فلم يكن فيه منقصه ومفسدة بل كان في نفس فعل الصوم مصلحة لكن لما كان ترك الصوم ارجح لانطباقه على العنوان المخالفة

لبني امية فتعلق النهي عليه لاجل مطابقته لهذا العنوان ولم يكن في نفس الصوم الحزازة والمنقصة.

قوله غاية الامر كون الترك ارجح الخ.

هذا جواب عن السؤال المقدر حاصله انه اذا كان الترك راجحاً كان فعل الصوم مرجوحاً فيصير فعل صوم عاشوراء مكروهاً مصطلحاً ولم يثبت الفرق بين الترك والمكروه المصطلح.

والجواب ان فعل الصوم باق، على رجحانه ولا يرد النقص على الصوم اذا صار مطابقاً للعنوان الذي فيه مصلحة وكان تركه ارجح لاجل مطابقتة هذا العنوان ولم يكن النقص في نفس الصوم بل هو باق على رجحانه. قال المصنف نعم يمكن ان يحمل النهي في كلا القسمين على الارشاد الى الترك توضيحه ان الامر في الصوم مواوى ولكن النهي ارشادي الفرق بين النهي الارشادي والمولوى ان النهي المولوى ما يحصل فيه المصلحة في ترك المنهي عنه لكن اذا طابق الترك العنوان الذي كان فيه المصلحة كان النهي عن الصوم حقيقياً واما اذا كان الترك ملازماً لهذا العنوان فلم يكن النهي عن الصوم حقيقياً بل كان هذا النهي مجازياً لان ترك الصوم لم يكن مطلوباً حقيقياً بل المطلوب الحقيقي هو الملزوم أي عنوان ذو مصلحة هذا توضيح للنهي المولوى.

لكن النهي الارشادي لم تكن المصلحة فيه بل كانت في المرشد اليه اذا حمل النهي في كلا القسمين على الارشاد الى الترك أي سواء كان الترك مطابقاً للعنوان الارجح أو ملازماً لذلك العنوان كان هذا النهي الارشادي حقيقياً في هذين القسمين وكان هذا

العنوان مرشداً إليه سواء كان الترك مطابقاً لهذا العنوان أو ملازماً
بعبارة أخرى إن الترك مرشد إلى هذا العنوان سواء كان مطابقاً له
أم ملازماً له وكان هذا الإرشاد حقيقياً.

قوله وإما القسم الثاني فإن النهي فيه يمكن أن يكون لاجل ما
ذكر في القسم الأول الخ.

والمراد من القسم الثاني ما تعلق به النهي كذلك أي مثل تعلقه
في القسم الأول قد ذكر إن النهي فيه يتعلق بعنوان الشيء وذاته
لكن لم يكن البديل للمنهى عنه في القسم الأول وإما القسم الثاني
فيكون البديل للشيء المنهى عنه فيكون النهي في هذا القسم الثاني
للإرشاد كالقسم الأول.

ولا يمكن أن يكون النهي مطلقاً وأشار إلى هذا المصنف
بقوله كما يمكن أن يكون بسبب حصول المنقصة في الطبيعة
المأمور بها الخ.

قد ذكر في محله أن وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه
بعبارة أخرى إن الكلى الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراد
ويكون هذا الفرد واجد الخصوصية فتتصور هذه الخصوصية على
اقسام الثلاثة.

القسم الأول إن تكون هذه الخصوصية ملائمة مع الطبيعة مثلاً
الصلاة في المسجد ملائمة مع طبيعة الصلاة.

القسم الثاني لم تكن الخصوصية ملائمة للطبيعة مثلاً خصوصية
الحمام لم تكن ملائمة لطبيعة الصلاة لأن الحمام لتطهير الظاهر
عن النجاسات الظاهرية وأما المسجد فهو لتطهير الروح.

القسم الثالث لم تكن الخصوصية فيه ملائمة ولا منافرة للطبيعة مثلاً كون الصلاة في الدار لم تكن الخصوصية ملائمة لطبيعة الصلاة ولا منافرة لها فجعل هذا القسم مقياساً لما هو اقل ثواباً أو أكثر ثواباً واعلم انه جعل المقياس سبباً لمعرفة المكروهات والمستحبات مثلاً صلاة في الحمام كان ثوابها اقلاً من الصلاة في الدار واما صلاة في المسجد فكان ثوابها اكثر من الصلاة في الدار فثبت بهذا المقياس كراهة الصلاة في الحمام لان ثوابها اقل بالنسبة الى المقياس وكذا يثبت استحباب الصلاة في المسجد لان ثوابها اكثر بالنسبة الى المقياس ولا يخفى عليك انه لم يتميز المكروه من دون المقياس مثلاً لو قلنا ان المكروه ما كان ثوابه اقل من غيره للزم ان تكون الصلاة في الدار مكروهاً لان ثوابها اقل بالنسبة الى المسجد وكذا يلزم ان تكون الصلاة في مسجد المحلة مكروهاً لان ثوابها اقل بالنسبة الى المسجد الجامع.

الحاصل انه لا يتصور المكروه والمستحب من دون المقياس ولم يكونا من الامور الاضافية وقد عرف ان المراد من المقياس ما لم تكن الخصوصية فيه ملائمة ولا منافرة كالصلاة في البيت فان الخصوصية في البيت لم تكن ملائمة لطبيعة الصلاة ولا منافرة لها فكل صلاة كانت ثوابها اقل من الصلاة في البيت هي مكروهة وكل صلاة كانت ثوابها اكثر من الصلاة في البيت هي مستحبة.

فظهر من هذا الجواب ان الامر بالصلاة في الحمام مولوى والنهي عنها ارشادي لعدم امكان النهي المولوى عن الصلاة المذكورة لان الصلاة بنفسها راجحة لم تكن فيها منقصة كما قال صاحب الكفاية ولا يخفى ان النهي في هذا القسم لا يصلح الا

للارشاد فلا وجه لمنع اجتماع الامر المؤلوى مع النهى الارشادى لانه ارشاد الى الخصوصية المرجوحة ولم يكن فيه الزام الى الترك قوله واما القسم الثالث فيمكن ان يكون النهى فيه عن العبادة المتعددة مع ذاك العنوان او الملازمة له بالعرض والمجاز.

والمراد من هذا القسم ان النهى يتعلق فى العبادات أى تعلق النهى فى هذا القسم فى العبادات المكروهة كالصلاة فى مواضع التهمة والمراد منها الامكنة التى يتهم المصلى فيها على استخفاف الصلاة كالمعاطن الابل والمزابل والمكان الذى يشرب فيه الخمر والمكان الذى كان للميسر واعلم ان النهى فى هذه المواضع متعلق فى الشيء الخارج عن الصلاة بعبارة اخرى ان النهى يتعلق على العنوان الخارجى كالمواضع التهمة والمراد من المجاز هو المجاز فى الاستناد كالنهر جار.

توضيحه يقال على القول بالجواز ان النهى تعلق على الصلاة مجازاً ولا يجوز اجتماع الامر والنهى فى شيء واحد حقيقة واما اذا كان تعلق الامر حقيقة وتعلق النهى مجازاً فلم يمتنع هذا لان النهى لم يتعلق على متعلق الامر حقيقة أى هذا التعلق المجازى لا يضر فى المقام. حاصل قول المجوزين ان الاشياء بدهى ونظري وان امتناع اجتماع الضدين كان من البدهيات أى اجتماع الضدين كان من المحالات البدهية الاولى ولكن لا يلزم فى المقام اجتماع الضدين حقيقة لان النهى فى المقام كان بالعرض والمجاز وايضاً التركيب عند المجوزين انضمامى فكان متعلق النهى غير متعلق الامر فيكون النهى عن الصلاة فى مواضع التهمة من قبيل وصف

الشيء بحال متعلقه.

والجواب الثاني عن المجوزين ان النهي في المقام كان ارشادياً
أى هذا النهي ارشاد الى غير العبادات المنهى عنها من الافراد
التي لم تكن متحدة مع العنوان ولا ملازمة له. حاصله انه لما كان
الاتيان بالافراد السليمة عن المنقصة الواجدة للمزية ممكناً امكن
ان يكون النهي ارشاداً الى هذه الافراد السليمة أى الافراد التي لم
تكن متحدة مع العنوان المرجوح.

قوله اما على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة الخ.

يعنى بناء على الامتناع يكون منهيًا عنه العنوان الملازم والمأمور
به عنوان العبادة هذا في صورة كون المنهى عنه ملازماً للعبادة
فيكون النهي عن العبادة في هذه الصورة بالعرض والمجاز.

واما في صورة اتحاد العنوان المنهى عنه مع العبادات وانطباقه
عليها فيرجح جانب الامر إذ المفروض صحة العبادات المكروه
بالاجماع فيكون النهي في هذا القسم الثالث حال النهي في القسم
الثاني أى يرجع هذا القسم الى القسم الثاني بالدقة وذلك لان
اتحاد العنوان المنهى عنه مع العبادة يوجب تشخصها بمشخص
غير ملائم للطبيعة المأمور بها فينقص بسببه مقدار من مصلحتها
فالنهي ارشاد الى تلك المنقصة حتى يأتى العبد بالطبيعة في
الفرد الاخر الفاقد للحزارة والمنقصة.

قوله قد انقدح بما ذكرناه انه لا مجال اصلاً لتفسير الكراهة

في العبادات باقلية الثواب في القسم الاول مطلقاً الخ.

قد ذكر الى هنا البحث في اجتماع عبادة الواجبة مع المكروهة

وذكر هذا البحث تفصيلاً من إن عبادة المكروهة على ثلاثة أقسام وإيضاً ذكر وجه عدم لزوم اجتماع الضدين في صورة اجتماع الوجوب والكراهة الآن يبحث عن اجتماع المستحب والواجب كالصلاة في المسجد قد ظهر أن الأحكام الخمسة كلها متغاضة فيلزم على هذا اجتماع الضدين في الصلاة في المسجد أي يلزم اجتماع وجوب والاستحباب في هذه الصلاة.

والجواب أن اجتماع الوجوب والاستحباب يتصور على ثلاثة أقسام: القسم الأول أن تجتمع العبادة مع الخصوصية التي هي مناسبة لها ولا يخفى أن الطبيعة لا وجود لها من دون الخصوصية مثلاً كانت في الصلاة في المسجد الخصوصية التي يقوى بها الغناء الروحي.

القسم الثاني أن تكون العبادة متحدة مع الخصوصية مثلاً تصير الصلاة متحدة مع الكون في المسجد. والقسم الثالث أن تكون العبادة ملازمة لكون في المسجد بعبارة أخرى تكون الصلاة في المسجد ملازمة بعنوان الاستحباب فلا يلزم في كل هذه الأقسام الثلاثة المحذورية واجتماع الضدين وإما عدم المحذورية في القسم الأول فيمكن أن يكون الأمر الاستحبابي إرشادياً أي هذا الأمر إرشاد إلى أفضل الأفراد حقيقة على كلا القولين من الجواز والامتناع قد سبق في اجتماع الواجب والمكروه أن الترك ينطبق على العنوان الذي كان إرجح لكن مصلحة الفعل باقية على حالها وكذا في اجتماع الواجب والمستحب فإن الواجب منطبق على العنوان الاستحباب ولم يكن إبدال لهذا الواجب حتى يصير أفضل الأفراد فيكون الواجب باقياً على حاله أما على القول بالامتناع فيؤكد

الواجب بعد اتصافه بالعنوان الاستحباب الحاصل انه لم يلزم اجتماع الضدين في صورة اجتماع الوجوب والاستحباب بل كان استحباب مؤكدا للوجوب واما على القول بالجواز فيمكن تعدد العنوان مثلا يتعلق على الصلاة في المسجد الامر الوجوبي والاستحبابي لكن تعلق الامر الاستحبابي كان مجازاً وبالعرض لان متعلق الامر الاستحبابي هو العنوان الذي منطبقة العبادة عليه فلا يلتزم اجتماع وجوب والاستحباب حقيقة ويمكن ان يكون الامر الاستحبابي مولوياً اقتضائياً اي الامر الوجوبي كان فعلياً واما الامر الاستحبابي فهو اقتضائي فلا يلزم اجتماع الضدين لكن اذا قلنا بكونه فعلياً كان تعلقه على المأمور به الوجوبي مجازاً وبالعرض كما ذكر ولا ياتي القسم الاول اي لم يكن لهذا الواجب بدلا فلا يمكن الحمل على افضل الافراد بل ان الواجب يؤكد بالامر الاستحبابي كذا اذا كانت العبادة ملازمة للعنوان الاستحباب كان هذا العنوان مؤكدا للواجب ولا يصح ان يصير الواجب مستحبا لعدم سراية حكم احد المتلازمين الى الاخر اي الاستحباب الذي هو حكم لكون الصلاة في المسجد لا يمكن سرايته الى الواجب.

ومنها ان اهل العرف يعدون من اتى بالمأمور به في ضمن الفرد المعرم مطيعاً الخ.

واعلم ان الكلام في استدلال المجوزين قد استدلوا اولاً بالعبادات المكروهة كالصلاة في الحمام وجه استدلالهم انه يلزم اجتماع الضدين في هذه الصلاة اي الوجوب والكراهة قد ذكر الجواب عن هذا الاستدلال آنفاً ويستدلون هنا لجواز اجتماع الامر والنهي بالدليل العرفي توضيحه ان اهل العرف يعدون من اتى

بمجمع العنوانين مطيعاً وعاصياً مثلاً امر المولى عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الخياطة في مكان خاص فلو خاطه في ذلك المكان عدّ مطيعاً لامر الخياطة وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان فيكشف عن هذا الطريق العرفي بالبرهان الانبي على اجتماع الامر والنهي الظاهر انه يكشف بالمعلول أى الاطاعة والعصيان ان العلة موجودة اى الامر والنهي الحاصل انه يكشف من وجود الاطاعة والعصيان وجود الامر والنهي.

قوله وفيه مضافاً إلى المناقشة في المثال بانه ليس من باب الاجتماع الخ.

قد اجيب عن هذا الاستدلال بجوابين الاول انّه لا يدخل لهذا المثال في ما نحن فيه توضيحه ان الامر والنهي تعلقا في هذا المثال على الامرين المتلازمين ولم يتعلقا على شيء واحد فالامر قد تعلق على الخياطة والنهي تعلق على الكون في مكان خاص فالخياطة اما تكون عبارة عن ادخال الابرة في الثوب واخراجها عنه فتكون الخياطة على هذا المعنى من مقولة الفعل.

واما ان تكون الخياطة عبارة عن الكيفية الخاصة بالحاصلة بعد الفعلين اى بعد ادخال واخراج الابرة والمراد عن الكيفية الخاصة ككون الاكمام على الوجه الخاص وكذا كون الثوب مع القيطون أو بدونه فتكون هذه الكيفية الخاصة من مقولة الكيف واما النهي عنه فهو من مقولة الاين اى الكون في مكان خاص فظهر وجه خروج هذا المثال عما نحن فيه.

والجواب الثانى عن هذا الاستدلال انه مع صرف النظر عن

الدقة المذكورة فلا نسلم كون العبد مطيعاً وعاصياً أى يمنع عن صدقهما معاً بل اما يكون مطيعاً لغلبة جانب الامر وإما يكون عاصياً لغلبة جانب النهى.

قوله نعم لا بأس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان الخ.

هذا اشارة الى ان الاطاعة يستعمل على المعنيين: احدهما عبارة عن اطاعة امر المولى وامتنال امره. وثانيهما ان الاطاعة عبارة عن حصول الغرض سواء كان الداعى الى هذا الغرض امر المولى أم غيره سواء كان حصول الغرض بشىء مباح أم كان بشىء منتهى عنه فيمكن اجتماع حصول الغرض مع النهى ولم يكن الامر هنا وكان النهى فقط فكان صدق المطيع على المكلف فى مورد عدم الامر مجازاً فلا يلزم على هذا اجتماع الامر والنهى لعدم الامر فى هذه الصورة.

قوله بقى الكلام فى حال التفصيل من بعض الاعلام والقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً الخ.

فصل هنا بعض الاعلام القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً قال صاحب الكفاية وفيه انه لا سبيل للعرف فى الحكم أى لا يصح هذا التفصيل بين حكم العقل والعرف لانه ليس الطريق للعرف الا رجوعه الى العقل فاستناد الحكم الى لعرف ليس الا مجازاً ومسامحة واعلم ان الموضوع اما ان يؤخذ من العقل فالحاكم هو العقل وأما ان يؤخذ من العرف فالحاكم هنا العقل أيضاً لكن لما اخذ الموضوع من العرف نسب الحكم اليه والا كان عقلياً فى الصورتين حقيقة.

ان قلت ان الاشياء تؤخذ من العرف لانه متبع في المداليل فان مفهوم الامر والنهي يفهم من العرفا ويصح هذا الاجتماع عند العرف قلت انه لامدخل للعرف في تطبيق المفهوم على المصدائق لان الحاكم على التطبيق هو العقل ولا يخفى ان حكم العرف في بعض المورد كان من باب المسامحة مثلا المثقال الشرعي كان مساوياً لثمانية عشرة شعيراً وإما اذا كان ناقصاً منها يسيراً صدق عند العرف كونه مثقالاً شرعياً هذا خلاف حكم العقل لانه لا يصح اطلاق المثقال الشرعي على الشيء الناقص عن المقدار المذكور ولو كان النقص يسيراً الحاصل انه لا يصح التفصيل بين حكم العقل والعرف أي لا يصح التفصيل من بعض الاعلام من القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً أو بالعكس

قوله وينبغي التنبيه على امور الاول ان الاضطرار الى ارتكاب الحرام وان كان يوجب ارتفاع الحرمة والعقوبة عليه الخ.

هذا احد من تنبيهات اجتماع الامر والنهي أي اذا اضطر الانسان الى ارتكاب الحرام وكان هذا اما بسوء الاختيار أو لم يكن كذلك كالمحبوس في المكان المنصوب فان ارتكاب الحرام في هذه الصورة لم يكن بسوء الاختيار بل كان الشخص المحبوس مضطراً اليه فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرام في صورة اضطرار الشخص الى ارتكاب الحرام وعدم كونه بسوء الاختيار فرفعت الحرمة في هذه الصورة. ولا يخفى ان الغصب عنوان انتزاعى مثلاً اذا قال المولى لا تتصرف في مال الغير من دون اذنه فينتزع من هذا القول الغصب.

الحاصل ان التصرف في مال الغير اما يكون باضطرار فلا يلزم اجتماع الواجب والحرام لان الحرمة مرتفعة بالاضطرار واما يكون هذا التصرف بسوء الاختيار ولا يخفى ان "مورد النزاع من التصرف في مال الغير فيبحث ان الاضطرار هل ينافي الاختيار ام لا مثلاً" اذا توسط شخص في زيار الغير من دون اذنه بالفارسية اي زمانى كه جا گيرد شخصى در بين منزل غير بدون اذنش. فاما يكون هذا التوسط باضطرار كالمحبوس في الدار المفصولة فلم تكن الحرمة هنا والعبارة صحيحة لارتفاع الحرمة بالاضطرار. وكان هنا بحث في الجواهر حاصله ان الشخص المحبوس يأتى الصلاة قائماً ويؤمى الى الركوع والسجود لان الركوع والسجود تصرف زائد.

واجيب عنه ان الشخص الذى منع الركوع والسجود هو اشد ظلماً من الحابس لان الحابس مانع من خروجه وهذا الشخص مانع من الركوع والسجود.

واما يكون هذا التوسط بسوء الاختيار هذا مورد النزاع في المقام ويتصور هذا على اقسام الاول انه لم يكن لهذا الشخص خطاب لا تخرج لعدم المقدورية أى لا يكون هذا الشخص قادراً بعدم خروج فعلاً وأيضاً لم يكن هذا الشخص مأموراً بالخروج لكونه تصرفاً في مال الغير فيكون العقاب لهذا الشخص لاجل الخروج.

الثانى ان يكون الخروج مأموراً به ولكن يكون العقاب عليه.

الثالث ان يكون الخروج مأموراً به ولم يكن العقاب عليه.

الرابع ان يكون الخروج المأمور به والمنهى عنه مع ثبوت

العقاب.

الخامس ان يكون الخروج منهيًا عنه بخطاب لا تصرف في مال الغير ويكون العقاب لاجل الخروج لانه تصرف في مال الغير بعبارة اخرى ان الخروج الذي كان حراماً صار سبباً لتخلص عن الحرام الاخر مثلاً البقاء في الدار الغصبي والخروج منها حرام أيضاً: لانه تصرف في مال الغير من دون اذنه فثبتت هنا الخطابى أى لا تتوقف او لا تصرف لان الامتناع بالاختيار لا تنافى الاختيار الحاصل ان عدم التصرف والتوقف كان تحت اختياره اولا وخرج عنه فعلاً بسوء اختياره: هذا مقصود المصنف في قوله والحق انه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بالحدوث الاضطرارى والعصيان له بسوء الاختيار الخ.

أى كان التصرف في المكان المنصوب منهيًا عنه ولم يكن الخروج مأموراً به وان توقف عليه التخلص عن الحرام بعبارة اخرى ان الخروج محرم لانه تصرف في مال الغير سواء كان الخروج منحصرأ في هذا التصرف ام لا: مثلاً كان للخروج طريق مباح أو لم يكن الخروج مقدمة للتخلص عن الحرام مثلاً كان التصرف في الدار باذن مالكة لكن الخروج عنها توقف على التصرف في ملك الغير من دون اذنه أي الباب الذي يخرج منه غصبي فالخروج في هذه الموارد ولو كان التخلص عن الحرام متوقفاً فيه قد ثبت وجه الحرمة من كون هذا الفعل بسوء الاختيار.

قوله: ان قلت كيف لا يجديه ومقدمة الواجب واجبة.

قد ذكر في تقريرات صاحب الفصول توضيح هذا البحث قال الشيخ ان الخروج مأمور به ولم يكن العقاب فيه وقال صاحب

الكفاية ان الخروج لم يكن مأموراً به ويثبت العقاب فيه قد ذكر وجهه .

وقال صاحب الفصول ان الخروج مأمور به ولكن مستلزم للعقاب فظهر ان الشيخ وصاحب الفصول متفقان في كون الخروج مأموراً به لكن اختلفا في العقاب أي صاحب الفصول قائل بالعقاب ولكن الشيخ قائل بعدم العقاب بشرط ارتكاب الشخص لاقبل القبيحين مثلاً يخرج من الطريق الاقرب فتمسك المستدل في المقام على مذهب الشيخ حاصله ان الخروج مقدمة لترك البقاء الواجب الالهم ومقدمة الواجب واجبة فلا يكاد يكون هذا الترك منهيّاً عنه لامتناع اجتماع الامر والنهي، توضيح مذهب الشيخ ان التخلص من الحرام واجب والخروج مقدمة له فيترشح الوجوب من ذي المقدمة الى المقدمة.

قوله: قلت انما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة الخ.

والجواب عن هذا الاستدراك وانما يترشح الوجوب من ذي المقدمة الى المقدمة اذا لم تكن محرمة.

ان قيل سلمنا هذا في صورة عدم انحصار المقدمية في الفرد المحرم أي سلمنا عدم ترشح الوجوب الى المقدمة المحرمة مع وجود المقدمة المباحة لكن في صورة انحصار المقدمية على الفرد المحرم فيترشح الوجوب الى هذه المقدمة المحرمة.

نقول هذا صحيح اذا كان الواجب اهم من ترك المقدمة المحرمة ولم يكن ارتكاب الحرام بسوء الاختيار وان كان في المقام الواجب اهم من ترك المقدمة المحرمة لكن كان هذا بسوء

الاختيار واعلم ان ارتكاب الحرام اذا كان بسوء الاختيار فلا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبفوضية واعلم ان تغيير الحرمة مع سوء الاختيار مستلزم لكون الحرمة معلقة على ارادة المكلف واختياره فانه مخير بين عدم الحصر فتكون هذه المقدمة حراماً وبين الحصر فتكون مباحاً وهو مناف لغرض المولى ان قيل ان حديث الرفع دال على ارتفاع الحرمة مما اضطرروا عليه والظاهر ان الحرام مما اضطر عليه فيقال في الجواب ان حديث الرفع دال على رفع الحرمة في صورة الاضطرار اذا لم يكن ارتكاب الحرام بسوء الاختيار واما المورد الذي كان بسوء الاختيار فلم يكن مورداً لحديث الرفع مثلاً اذا دخل الشخص في الدار المنصوبة باختياره كان خروجه محرماً كدخوله واما اذا حبس فيها فكان خروجه مباحاً لعدمه باختياره.

في الدليل الثاني لعدم حرمة الخروج عن المكان المنصوب

قوله: ان قلت ان التصرف في ارض الغير بدون اذنه بالدخول والبقاء حرام الخ.

هذا الدليل الثاني للخصم حاصله ان التصرف في ارض الغير حرام من دون اذنه لكن هذا مسلم اذا كان التصرف عدواناً ولا يخفى ان الخروج هنا لم يكن عدواناً لان الخروج عن المكان المنصوب تخلص عن الحرام هذا تصرف احساني كالتصرف في مال الغير لحفظه فلم يكن الخروج في هذا الحال حراماً بل كان حاله مثل حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك وكذا التصرف في ارض الغير لانقاذ الغريق.

الحاصل ان الخروج من المسكان المفصوب لم يكن حراماً لانه مقدمة للواجب وهو التخلص عن الحرام فظهر من البيان المذكور انه لا وجه لحرمة جميع التصرفات مثلاً التصرف المحرم هو التصرف الدخولي والبقائي واما التصرف الخروجي فكونه مقدمة للواجب لا يتصف بالحرام لانه لدفع العقاب.

قوله: ومنه ظهر المنع عن كون جميع انحاء التصرف في ارض الغير حراماً الخ.

أي توهم القائل بحرمة الخروج ان التصرف الدخولي والبقائي والخروجي محرم جميعاً لان الغاصب قادر لترك الحرام بواسطة ترك الدخول فلا بد ان يكون الخروج حراماً لعدم ترك الدخول قال المصنف ظهر المنع عن حرمة جميع التصرفات وجه ظهور المنع انه قد عرفت آنفاً ان المحرم من التصرفات في المفصوب اثنان وهما الدخولي والبقائي واما الخروجي فلم يكن محرماً لان امكن الخروج وعدمه متوقف على الدخول فلا يصدق ترك الخروج قبل الدخول اذا ترك الدخول فليس هنا ترك الخروج حقيقة فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة وعدم احتياجه الى المعالجة فيصدق هنا أنه لم يشرب الخمر ولكن لم يصدق انه ما شرب الخمر في المهلكة وكذا في المقام فلا يصدق قبل الدخول انه ترك الخروج وان امكن مجازاً صدق ترك الخروج قبل الدخول فيكون هذا على نحو القضية السالبة بانتفاء الموضوع ولا يمكن بعد الدخول خطاب لا تخرج.

قوله: هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال الخ.

هذا جواب عن الاستدلال الثاني حاصله ان الخروج عن الدار المفصولة لم يكن حراماً لان مطلق التصرف ليس حراماً بل كان هذا التصرف خروجاً عن الحرام هذا الاستدلال اخذ عن تقريرات الشيخ.

والجواب عن هذا الاستدلال ان الخروج الذي كان المقدمة لترك الحرام لم يكن حراماً اذا لم يكن بسوء الاختيار واما اذا كان الدخول بسوء الاختيار فكان عدم الخروج مقدوراً بالواسطة قال سعدى ان قدم الخروج قبل الولوج أي ليتفكر الخروج قبل الدخول بعبارة اخرى ان المقذور اعم من ان يكون بلا واسطة أو مع الواسطة فيكون الخروج مقدوراً لنا بتوسط الدخول فيصح خطاب لا تخرج لان الخروج وعدمه مقذور لنا مع الواسطة مثلاً القتل قد يكون مقدوراً بلا واسطة وقد يكون مقدوراً مع الواسطة أي بتوسط الافعال التوليدية حاصل الجواب ان الخروج قبل الدخول مقذور مع الواسطة وكذا البقاء وعدمه مقذور لنا بالتوسط الدخول فثبت حرمة الخروج.

وأما قول المستدل ان الخروج مقدمة لتخلص الحرام فلم يكن محرماً.

فنقول نسلم هذا اذا كان الخروج مقدمة منحصرة لترك المحرام وأيضاً لم يكن ارتكاب الحرام بسوء الاختيار قد ذكرانه في الحقام بسوء الاختيار وثبت خطاب لا تخرج بتوسط النهي السابق أي النهي قبل الدخول وان لم يكن الخطاب الفعلي في عدم الخروج

فحصل الى هنا الجواب عن ان قلت البثاني حاصله ان ارتكاب الحرام
 أما يكون في الاقتحام في ترك الواجب أي ترك تخلص عن الحرام
 أو يكون تخلص عن الحرام بفعل الحرام أي الخروج الذي هو
 مستلزم للتصرف في مال الغير.

وإما يكون ارتكاب الحرام لاجل الاقدام بما هو قبيح وحرام
 في صورة عدم إمكان التخلص عن الحرام.

قوله كما هو مفروض في المقام الخ.

أى هل يجب كون الشخص في خارج الدار أو ان يكون البقاء
 حراماً فيكون الكون في خارج موقوفاً على الفعل الحرام أي
 الخروج وكذا البقاء حرام وتوقف التخلص عنه على الخروج أي
 كان الخروج مقدمة للواجب قد ظهر ان المراد من الواجب اما
 كون الشخص في خارج الدار واما ترك الحرام والظاهر ان كل
 منهما موقوف على الخروج الذي كان محرماً لان ارتكاب الحرام
 كان بسوء الاختيار اشارة اليه المصنف بقوله كما هو المفروض.
 قد ذكر هنا كلام صاحب الفصول توضيحه ان الخروج لم يكن
 حراماً لان الافسد يدفع بالفاسد أى يحكم العقل بعدم حرمة الخروج
 من باب دفع الافسد بالفاسد لكن لم يحكم العقل بوجوب الخروج
 كما قال صاحب الكفاية وان كان العقل يحكم بلسزوم الخروج
 ارشاداً الى اختيار اقل المحذورين وأخف القبيحين أي ارشد
 العقل انه اذا اجتمع القبيحان في محل واحد واحتاج المكلف الى
 اتيان أحدهما فالاحسن اتيان اقل القبيحين والظاهر ان قبح
 الخروج اقل من البقاء.

قوله: ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة الخ.

أي إذا كان شرب الخمر مقدمة للواجب فيجب من باب المقدمة لكن إذا كان بسوء الاختيار فلم يجر شربه مثلاً إذا خرج شخص إلى الصحراء اختياراً ولم يكن الماء فيه لكن كان معه الخمر فشرب الخمر هنا حرام لأن تركه مقدور بالواسطة أي كان ترك الذهاب إلى الصحراء مقدوراً له وكان ترك شرب الخمر أيضاً مقدوراً مع الوساطة كسائر الأفعال التوليدية أي الفعل الذي يتولد من فعل آخر مثلاً العلاقة الزوجية تتولد بصيغة العقد وكذلك الخروج يتولد بالدخول والظاهر أن الأفعال التوليدية مقدورة مع الوساطة وإما ما نحن فيه فلم يكن من الأفعال التوليدية بل كان من بسبب المقدمة لكن هذا بسوء الاختيار.

الحاصل أن العمد إلى الأفعال التوليدية ناشئة بالعمد إلى أسبابها وكان ترك هذه الأفعال بالترك إلى أسبابها أي كان الفعل والترك هذه الأفعال بتوسط أسبابها ولا شك أن الأسباب مقدورة لنا فكان الأفعال التوليدية مقدورة لنا.

توضيح الجواب بعبارة أخرى كان الكلام مع الشيخ (قدم من سوره) قال الشيخ إن الخروج لم يكن محرماً وإنما الحرام هو الدخول والبقاء قد نقض هذا بنحوين:

الاول أن الخروج مثل الدخول والبقاء وقد سلمت حرمة الدخول والبقاء وقلنا إن البقاء والخروج كلاهما فرعان للدخول فبالبقاء والخروج كل منهما محرم بالنقض الثاني إن الأفعال التوليدية أي

الافعال التي تتولد من فعل المكلف فهي مقدورة بالواسطة كذا في المقام ان الخروج يتولد من الدخول.

قوله ولو سلم عدم الصدق الا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع الخ.

قد ذكر في كلام الشيخ انه لا يصدق ترك الخروج قبل الدخول الا بنحو القضية السالبة المنتفية بانتفاء موضوعها فلم يكن هنا الخروج قبل الدخول لانتفاء موضوعه والجواب ان عدم الدخول لم يكن موضوعاً لعدم الخروج بل كان سبباً لعدم الخروج.

ولو سلم ان عدم الدخول موضوع لعدم الخروج أى كان المقام من قبيل لقضية المنتفية بانتفاء موضوعها لكان ترك الخروج مقدوراً بالواسطة.

قال صاحب الكفاية ولو سلم عدم الصدق اى عدم صدق ترك الخروج الا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع غير ضائر بعد التمكن من الترك ولو كان هذا التمكن على نحو القضية السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع وكذا ايقاع الشخص نفسه في المهلكة فيعالج بشرب الخمر أى كان هذا باختياره مثلاً سافر الى البادية باختيار فاضطر الى شرب الخمر وكان هذا الشخص قادراً على ترك السفر هذا مستلزم لترك شرب الخمر الحاصل ان ترك شرب الخمر وترك السفر كانا ممكنين بترك الدخول وبترك السفر الى البادية وان قلنا يكون المورد من نحو القضية السالبة بانتفاء الموضوع واعلم ان الاستدلال لجواز الخروج المذكور بعبارتين قد ذكر في العبارة الاولى بحث الخروج اولاً وبحث شرب الخمر اخيراً

واما في العبارة الثانية فقد ذكر شرب الخمر وبحث الخروج معاً لكن عبارة الاولى كانت مرضية لانه ذكر فيها بحث شرب الخمر في آخر البحث عليحدة.

توضيح هذا البحث قد ذكر شرب الخمر وخروج عن المكان المغصوب أي لم يكن شرب الخمر حراماً اذا لم يكن طريق اخر لحفظ النفس وكذا الخروج لم يكن حراماً اذا لم يكن طريق اخر له وايضاً اذا لم يكن ارتكاب الحرام بسوء الاختيار بعبارة شيخنا الاستاد يا اين باشد و يا أن باشد أي يا شرب خمر باشد ويا هلاك شدن وكذا يا باقى بماند در مكان مغصوب و يا خارج شود از طريق غصبى و باز هم آن كار بسوء اختيار نباشد اما در مقام بحث قضيه المنفصله صحيح است كه يا شرب خمر باشد و يا هلاك شدن و كذا يا باقى باشد در مكان مغصوب و يا خارج شود از طريق غصبى لكن شرب الخمر كان فى المقام بسوء الاختيار وكذا الخروج از اين جهت حكم شد به حرمة شرب خمر وخارج شدن از مكان مغصوب پس اين بحث مذکور بدوتا عبارة ذكر شده ای بدوتا ان قلت ذکر شده اگرچه ان قلت اول بهتر می باشد.

الان نشرح فى العبارة الثانية للاستدلال بجواز الخروج

فان قلت كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً الخ.

هذا عبارة ثانية للاستدلال فى جواز الخروج توضيحه انه لو امتنع فى المقام وجوب المقدمة عقلاً سقط الوجوب عن ذى المقدمة

هذا الكلام أى ان قلت عن المصنف على نفسه حاصله ان القاعدة تقتضى ان الامتناع العقلى كالاتناع الشرعى أى العقل والشرع متساويان فى الحكم اذا امتنع الخروج فى المقام عقلاً سقط الوجوب عن ذى المقدمة المراد منه فى المقام هو التخلص عن الحرام ولا فرق بين الامتناع الشرعى والعقلى فسقط الوجوب عن ذى المقدمة اذا كان الامر كذلك فلا بد من وجوب المقدمة حتى يبقى ذو المقدمة على وجوبه.

قوله قلت اولا انما كان الممنوع كالممتنع اذا لم يحكم العقل بلزومه ارشاداً الخ.

أى جواب عن الاستدلال بحاصله سلمنا ان الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً لكن هذا صحيح اذا لم يكن فى المورد دفع الافسد بالفساد بعبارة اخرى ان الممتنع العقلى كان كالممتنع الشرعى اذا لم يكن احد الجرامين اصغراً من آخر واما فى المقام فالخروج اصغر حراماً من البقاء فلم يكن هنا التخصيص لحكم العقل بل هذا المورد خارج تخصصاً أى كان حكم العقل ارشاداً الى ما هو اقل المحذورين فيلزم اتيان المقدمة بحكم العقل مثلاً يلزم الخروج من باب ارشاد العقل الى ما هو اقل المحذورين. الحاصل انا سلمنا قولكم بان الممتنع العقلى كالممتنع الشرعى لكن هذا صحيح اذا لم يكن حكم العقل ارشاداً الى ما هو اقل المحذورين مثلاً فى ما نحن قبح الخروج اقل من البقاء فلم يمنع العقل من الخروج وكان هذا المورد خارجاً عن حكم العقل تخصصاً.

بعبارة اخرى قد ثبت الى هنا ان ذى المقدمة لم يسقط عن

وجوبه لان العقل لم يمتنع المقدمة بل حكم العقل ارشاد الى اتيان ما هو اقل قبحاً ولا شك ان الخروج قبحه اقل من البقاء.

قوله وثانياً لو سلمنا فالساقط انما هو الخطاب فعلاً الخ.

الى هنا قد اجيب بعدم سقوط الوجوب عن ذى المقدمة لكن اجيب عن الاشكال المذكور ثانياً بعد تسليم سقوط الوجوب عن ذى المقدمة أى سلمنا سقوط الوجوب عن ذى المقدمة وسلمنا ان الممتنع العقلي كالممتنع الشرعي اى بعد امتناع العقل عن المقدمة يسقط الوجوب عن ذى المقدمة لكن سقوط هذا الوجوب كان باعتبار عدم الخطاب فعلاً واما الخروج لم يمتنع عن اتيانه عقلاً وان كان الخروج محرماً.

لكن قبحه اقل من البقاء فكان ارتكاب هذا الحرام أى الخروج لتحصيل الالهم والمراد منه ترك البقاء فى المكان المفضوب أو كون الشخص فى خارج الدار وان لم يكن هذا الالهم واجباً فعلاً لعدم الخطاب فيه واما هذا الالهم فهو محبوب عقلاً اى التخلص عن الغصب اهم عقلاً بالنسبته الى حرمة الخروج بعبارة اخرى ان التخلص عن الغصب هنا وان لم يكن فيه الوجوب الشرعي لكن كان فيه اللزوم العقلي.

قوله قد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به مع

اجراء حكم المعصية عليه الخ.

كان الكلام الى هنا مع الشيخ (قدس سره) حاصل كلامه ان الخروج واجب لانه مقدمة للواجب أى ترك البقاء عن المكان

المغضوب قد اجيب عنه ان الخروج حرام لانه منهي عنه بنهي السابق.

واما المصنف فهو قائل بعدم كون الخروج مأموراً به مع كونه مستلزماً للعقاب قال صاحب الكفاية قد ظهر مما حققناه فساد قول صاحب الفصول وان كان صاحب الفصول شريكاً مع المصنف في كون الخروج مستلزماً للعقاب واما مخالفة صاحب الفصول مع المصنف فهو قائل بكون الخروج مأموراً به مع كونه مستلزماً للعقاب لكن المصنف قائل بعدم كون الخروج مأموراً به وقد حصل الجواب بان الخروج لم يكن مأموراً به لكن بقي الاشكال الذي يرد على صاحب الفصول فقط وهو يلزم على قوله كون شيء واحد مأموراً به ومنهياً عنه لان صاحب الفصول قائل بكون خروج مأموراً به ومستلزماً للعقاب فلم يجز كون شيء واحد مأموراً به اذا كان معنوياً بالعنوانين فضلاً من ان يكون معنوياً بعنوان واحد فالخروج على قول الفصول كان مأموراً به ومنهياً عنه بعنوان واحد أي المقدمية هذا لم يجز عند صاحب الفصول ايضاً.

ولا يخفى ان صاحب الفصول توجه الى هذه الفائلة لكن قال ان اشكال اجتماع الامر والنهي لا يلزم في المقام توضيحه ان زمان التحريم والايجاب مختلفان لان زمان التحريم كان قبل زمان الايجاب وان كان الفعل واحداً أي كان الخروج قبل الدخول حراماً لكن بعد الدخول صار واجباً.

والجواب عن هذا الاستدلال ان غائلة اجتماع الامر والنهي انما ترتفع باختلاف زمان التحريم والايجاب مع اختلاف زمان

الفعل المتعلق لهما واما مع اتحاد زمان الفعل المذكور فلا يرتفع اشكال اجتماع الامر والنهى لكن اذا اختلف زمان الفعل المتعلق لهما فيرتفع اشكال اجتماع الامر والنهى وإن كان زمان الايجاب والتحرير متحداً.

قد ذكر نظير هذا الاشكال فى البيع الفضولى اذا كانت الاجازة كاشفة والظاهر ان شرط صحة البيع الفضولى هو اجازة المالك قد اختلف فى كونها كاشفة ام ناقلة لكن الاشهر ان الاجازة اللاحقة من المالك كاشفة عن صحة العقد من حين وقوعه فيلزم على هذا اجتماع المالكين فى شيء واحد فى زمان واحد مثلاً اذا وقع عقد البيع يوم الخميس و اجاز المالك يوم الاحد فيكشف عن هذه الاجازة التى كانت كاشفة ان المبيع فى ثلاثة ايام ملك للمشتري والمالك المجيز معاً هذا ما ذكر من لزوم اجتماع المالكين فى شيء واحد على نحو الاستقلال اى لزم فى الزمان المذكور اجتماع المالكين فى شيء واحد على نحو كون كل منهما مالكاً بالاستقلال لا بالاشتراك.

والجواب عن الاشكال الذى ورد فى البيع الفضولى ان زمان اعتبار الملكية اثنان أى زمان اعتبار الملكية للمشتري هو من حين عقد واما زمان اعتبار الملكية للمالك المجيز فهو من حين الاجازة فيدفع بهذا الاعتبار المذكور اشكال اجتماع المالكين فى شيء واحد فى صورة كون الاجازة كاشفة فى البيع الفضولى.

فاجيب عن صاحب الفصول ان تعدد اعتبار الزمان فى البيع الفضولى كاف فى دفع اشكال اجتماع المالكين فى شيء واحد

وكذا في ما نحن فيه اختلاف زمان الايجاب والتحریم كاف في دفع اشكال اجتماع الامر والنهي في شيء واحد.

فيقال في الجواب انا سلمنا كفاية التفاير الاعتباري في الاحكام الوضعية لكن لا يكفي التفاير الاعتباري في الاحكام التكليفية فمقام بحثنا في مسألة الخروج حكم تكليفي لا يكفي اعتبار اختلاف الزمان في دفع اشكال اجتماع الامر والنهي.

الحاصل ان اختلاف زمان الوجوب والحرمة لا ينفع في رفع اجتماع الضدين مثلا قلنا ان حرمة الخروج كانت قبل الدخول واما زمان وجوبه فهو بعد الدخول فهذا لا ينفع في رفع الاشكال لان الخروج حرام بعد الدخول بالنهي السابق وهو واجب للامر اللاحق فيلزم اجتماع الضدين في فعل واحد.

قوله كما لا يجدى في دفع هذه الغائلة كون النهي مطلقا الخ.

هذا اشارة الى جواب صاحب الفصول عن اشكال اجتماع الضدين حاصله ان اجتماع الضدين يلزم اذا كان الوجوب والحرمة مطلقين معا او مشروطين معا واما في مقام البحث فلم يكن كذلك لان حرمة الدخول مطلق ووجوب الخروج مشروط بالدخول فلا يلزم اجتماع الضدين لانهما متفانران من حيث الاطلاق والتقييد.

ولم يقبل صاحب الكفاية هذا الجواب وقال لا يجد هذا الجواب في دفع الغائلة لانه اذا كان حراماً في حالتى الدخول وعدمه يجتمع مع الوجوب المشروط بالدخول بعد الدخول بعبارة شيخنا الاستاد ان المطلق يتنافى للمشروط لان المطلق ينحدر ويتنزل الى مرتبة المشروط اما المشروط فلا يرفع ولا يصعد الى مرتبة المطلق.

أى اگرچه مشروط بالا نمی رود اما مطلق پایین می آید پس جمع می شوند مطلق و مشروط در یک مرتبة.

قد ذکر نظیر هذا الاشکال فی الجمع بین الحكم الواقعی والظاهرى ای اذا قلنا بثبوت الحكم الواقعی والظاهرى فيلزم اجتماع الضدين اذا كان الحكم الظاهرى مخالفاً للحكم الواقعی أو اجتماع المثلین اذا كان الحكم الظاهرى موافقاً للحكم الواقعی قد اجیب عن هذا الاشکال ان الحكم الواقعی مطلق واما الحكم الظاهرى فهو مشروط فی وجود الشك فی الحكم الواقعی فلا يلزم اجتماع الضدين أو المثلین لکن ردّ هذا الجواب بیان الحكم الواقعی بوجوده فی مرتبة الحكم الظاهرى لانّ الحكم الواقعی ينحدر ويتنزل الى مرتبة الحكم الظاهرى.

الحاصل ان اشکال اجتماع الضدين باق على حاله وان كان احدهما مطلقاً والاخر مشروطاً.

قوله واما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه ففيه مضافاً الى ما عرفت الخ.

كان الكلام مع صاحب القوانين حاصل كلامه ان الخروج مأموراً به ومنهياً عنه لكن العنوان متعدد أى كان الخروج منهياً عنه بعنوان الغضب وكان مأموراً به بالعنوان المتقدمة لان الخروج مقدمة للواجب وهو التخلص عن الحرام فيدفع اجتماع الضدين باعتبار تعدد العنوان.

ورد هذا الاستدلال فيقال فى جوابه بعد تسليم دفع اجتماع الضدين بتعدد العنوان ان هذا يصح إذا كان بين العنوانين اعم من

وجه ولكن لم يكن فيما نحن فيه الا عنوان واحد وهو العنوان
الغصبية اما العنوان المقدمة فلم يكن واجباً فيلزم في المقام كون
الخروج مأموراً به ومنهياً عنه.

قوله ان الاجتماع هيناً لو سلم انه لا يكون بمحال لتعدد
العنوان الخ.

هذا اشكال على صاحب القوانين بعد تسليم تعدد العنوان
وفرض تسليم القول الجوازي حاصله ان الاجتماع لم يكن ممتنعاً
بعد فرض تعدد العنوان لكن يلزم المحال من الطريق الاخر وقال
صاحب الكفاية كان محالاً لاجل كونه طلب المحال حيث لامندوحة
اي مع انحصار المتخلص عن الحرام في الخروج فيلزم من اجتماع
الوجوب والحرمة فيه طلب المحال لعدم القدرة على فعل الخروج
وتركه في آن واحد.

توضيح المحال بعبارة شيخنا الاستاد ان متعلق الامر والنهي
مشروط بالقدرة فلا يكون الواجب متعلقاً بالقدرة وكذا الممتنع
لان الوجوب وجوده ضروري والممتنع عدمه ضروري والظاهر ان
الفعل بعد وجود علته يصير ضرورياً وكذا يصير عدم الفعل ضرورياً
لعدم وجود العلة فخرج عن القدرة لان الشرط في متعلق القدرة ان
يكون ممكناً مثلاً يشترط في الادارة التكوينية كون متعلقها ممكناً
مثلاً لا يصح ارادة الزوجية من دون وجود الاربعة كذا الارادة
التشريعية التي تقتضي المرید وامراد والمراد منه فيشترط في
متعلق هذه الارادة ان يكون مقدوراً.

قد ذكر شيخنا الاستاد مثلاً لتوضيح المحال مثلاً اذا سئل هل يمكن درج

الدنيا في بيضة الدجاج والطيور فيقال في الجواب هذا محال لان المحل لم يكن قابلاً لهذا الحكم بعبارة اخرى ان البيضة لم تكن قابلة لهذا الحكم ولم يمكن ادراج الدنيا في هذه البيضة.

فترجع الى ما نحن فيه ونقول ان امتناع الخروج ضروري وخارج عن القدرة ولو كان الوجوب والامتناع بسوء الاختيار.

قوله: وما قيل ان الامتناع او الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار الخ.

هذه اشارة الى التوهم وهو ان الوجوب والامتناع ان كانا بسوء الاختيار فلا يمنعان عن التكليف لما اشتهر من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وعليه فلا مانع من تعلق البعث والزجر بالخروج المضطر اليه بسوء الاختيار.

فيقال في دفع هذا التوهم ان قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اجنبية عن المقام وكان مورد هذه القاعدة في مقام رد الاشاعة فيبحث هنا ان وجود الاشياء هل يكون بالاولوية او يكون بالوصول الى حد الوجوب استدلال الاشاعة للثاني بقاعدة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم فتدل هذه القاعدة على اضطرارية الافعال الارادية للصادرة عن العباد فتكون غير اختيارية بعبارة اخرى ان الاشاعة قائلون بالجبر استناداً الى ان الفعل مع الارادة واجب وبدونها ممتنع فيلزم الجبر وانتفاء الاختيار واجاب عن هذا الاستدلال العدلية بان وجوب الفعل وامتناعه انما يكون من قبل العلة ولا يخفى عليك ان ارادة الفاعل واختياره في تلك الافعال علة للفعل فهما ناشئان من اختياره

فلا ييجاب والامتناع الناشئان عن الاختيار مؤكداً للاختيار الحاصل ان وجود الاشياء على مذهب الاشاعرة موقوف على وجوبها وصيرورتها الى حد الضرورة وكذا عدمها فيكون وجود الاشياء وعدمها خارجاً عن الاختيار.

فيقال في جواب الاشاعرة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكد الاختيار أي كان ايجاب الفعل باختيار الفاعل وكذا امتناعه اعني ان الفاعل اوجب الفعل باختياره وكذا امتناعه باختياره توضيحه ان البحث في الامور التشريعية فيمتعلق في هذه الامور اولا ارادة الواجب الوجود مثلاً تعلق ارادة الواجب الوجود على وجوب الشيء او حرمة فيتصور المكلف بعدها اي يتعلق ارادة المكلف بايجاده و امتناعه فيكون ايجاد الفعل و امتناعه باختيار المكلف اذا تعلق ارادة الشارع على ايجاد الشيء ولكن المكلف يتركه بتصوره و ارادته فيكون هذا مؤكداً للاختيار المكلف وثبت الى هنا ان ما قيل ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار جواب للاشاعرة والظاهر ان هذه القاعدة اجنبية عن مقام بحثنا فلا يكون ترك الخروج فعلاً باختيارنا.

قوله: فانقدح بذلك فسار الاستدلال لهذا القول بان الامر

بالتخلص والنهي عن الغصب وليلان يجب اعمالهما المخ.

وكان الكلام مع صاحب القوانين حاصل كلامه ان الخروج كان مأموراً به ومنهياً عنه ولو كان بسوء الاختيار لان الامر يدل على الوجوب أي التخلص عن الغصب والنهي عن الغصب يدل على حرمة الخروج فهذان الدالان يجب اعمالهما ان قلت يلزم هنا اجتماع الضدين فنقول لا يلزم اجتماع الضدين على القول بالجواز

لان العنوان متعدد أي الامر يتعلق على العنوان المقدمة والنهي يتعلق على العنوان الفصيحة فلا يلزم المحال من ناحية اجتماع الامر والنهي وايضاً قال صاحب القوانين واما لزوم التلكليف بما لا يطاق فهو ليس بمحال لان هذا التلكليف متسبب عن سوء الاختيار أي اذا كان التلكليف بالمحال بسوء الاختيار فهو ليس بمحال الى هنا تم كلام صاحب القوانين لكن قال صاحب الكفاية فانقدح بما ذكرنا فساد استدلال لهذا القول اي قول صاحب القوانين وقد بين وجه الفساد.

يقوله: وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو كان بعنوانين الخ.

هذا رد لاستدلال صاحب القوانين وبينان الفسادة. توضيحه ان التقييد يلزم في احد الداليلين لاستحالة اجتماع الضدين ولو مع تعدد العنوان فالابد من تقييد الامر او النهي بالا هم منهما فالخروج اما مأمور به فقط واما منهي عنه كذلك مع انه قد تقدم سابقاً ان تعدد الجهة هنا مفقود لان المقدمة جهة تعليلية لا التقييدية فهي خارجة عن ذي المقدمة أي جهة تعليلية مبنية على الحكم واما جهة التقييدية فهي توجب تعدد الشيء فيلزم في المقام اجتماع الضدين لان الخروج مأمور به ومنهي عنه.

واما التلكيف بالمحال فهو قبيح على كل حال اي سواء كان بسوء اختيار ام لا فظهر من كلام صاحب الكفاية ان استدلال صاحب القوانين لا يصح وانما الصحيح ما قلناه من ان الخطاب ساقط وان كان العقاب ثابتاً لاجل نهى السابق والامتناع بالاختيار

ينافي الاختيار خطاباً ولا ينافي عقاباً فهذا المضطر معاقب لا مخاطب
فالخروج عن المكان المغصوب لم يكن مأموراً به وان كان مهيناً
عنه لاجل نهى السابق.

قوله: ثم لا يغفى انه لا اشكال في صحة الصلاة مطلقاً في
الدار المغصوبة الخ.

قد بين هنا الاشكال الذي ورد على المشهور حاصل هذا
الاشكال انهم افتوا بصحة الصلاة في حال الضيق وبيطلانها في
السعة هذا محل التأمل لانهم ان كانوا من المجوزين فلازمه الصحة
مطلقاً وكذا اذا قدم الامر فلازمه صحة الصلاة ايضاً واما اذا قدم
النهي او تساويا فاللزام هو البطلان مطلقاً أي سواء كانت الصلاة
في ضيق الوقت ام في سعة.

الحاصل ان الصلاة صحيحة على القول بالجواز لان الصلاة في
الدار المغصوبة على هذا القول بأمور بها واما على القول بالامتناع
فالصلاة في الدار المغصوبة صحيحة ايضاً مع الاضطرار الى
الغصب ومع عدم هذا الاضطرار بسوء الاختيار قال صاحب الكفاية
بصحة الصلاة مع الاضطرار الى الغصب ولو كان بسوء الاختيار
لكن هذه الصلاة وقعت في حال الخروج بناء على كون الخروج
مأموراً به ورفع قبحة بالاضطرار وايضاً تصح الصلاة على القول
بالامتناع لاجل غلبة ملاك الامر على النهي مع ضيق الوقت.

قوله واما الصلاة فيها في سعة الوقت الخ.

قد ذكر ان الصلاة في الدار المغصوبة على القول بالامتناع
صحيحة بناء على غلبة ملاك الامر مع ضيق الوقت مطلقاً اي من

غير الفرق بين الاضطرار وغيره لكن الصلاة في المكان المغصوب مع غلبة ملاك الامر على ملاك النهي انما تصح في سعة الوقت بشرط عدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده.

توضيحه ان الصلاة في الدار المغصوبة مع الصلاة التي كانت في الخارج عنها متضادتان قد اختلف ان الامر بالشئ هل يقتضى النهي عن ضده ام لا مثلاً الصلاة التي تقع في خارج الدار المغصوبة كانت مأموراً بها مع خلوها عن المنقضية فهل يقتضى الامر بهذه الصلاة النهي عن الصلاة التي تقع في المكان المغصوب فان قلنا ان الامر على الصلاة التي تقع في الخارج عن الدار المغصوبة يقتضى النهي عن ضده أي يقتضى النهي عن الصلاة التي تقع في الدار المغصوبة فلا تصح الصلاة فيها لان النهي يدل على الفساد.

قال صاحب الكفاية لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه الخ.

أي قد سبق في مبحث الضد ان الامر بالشئ لا يقتضى النهي عن ضده لكن يقتضى عدم الامر بالضد فالساقط هو الامر الفعلي عن الضد دون الاملاك والمحبوبية فلا مانع من فعل الضد العبادي يداعي الملاك من دون الحاجة في تصحيحه الى الامر فظهر صحة الصلاة في الدار المغصوبة مع سعة الوقت بداعي المحبوبة.

البحث في ان باب اجتماع الامر والنهي باب التزاحم
أو التعارض

قوله: الامر الثاني قدم في بعض المقدمات انه لا تعارض

بين خطاب صل ولا تغصب على الامتناع الخ.

قد ذكر البحث في الامر الاول في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه واما في الامر الثاني فيبحث عن المطالب التي ذكر بعضها في الامر التاسع في مبحث اجتماع الامر والنهي عند قوله التاسع انه قد عرفت ان "المعتبر في هذا الباب ان يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهى عنها قد ذكر بحث اجتماع الامر والنهي هناك لكن الفرق القليل موجود بين ما ذكر في السابق وما ذكر هنا في هذا الامر الثاني.

بعبارة اخرى قد ذكر في هذا الامر اليحشان الجديدان.
احدهما: ان مبحث اجتماع الامر والنهي لم يكن من باب التعارض بل كان من باب التزام.

وثانيهما: بيان الفرق بين باب التزام والتعارض توضيحه ابن الملا في باب التعارض واحد واما الملا في باب التزام فهو اثنان واعلم ان التزام اما يكون في مقام الامتثال واما يكون في المقتضيين مثلاً قوله صل وازل النجاسة عن المسجد هذا التزام في مقام الامتثال لان المكلف لم يقدر على امتثالهما في آن واحد وكذا فيما نحن فيه أي المكلف لم يقدر على امتثال اللواجب وترك الحرام بعبارة اخرى انه لم يقدر على اتيان الواجب وترك الغصب معا فظهر ان باب اجتماع الامر والنهي كان من باب التزام في مقام الامتثال اي المكلف لم يقدر على امتثالهما في هذا الان.

واما التزام في المقتضيين فهو في مقام جعل المقتضى أي لا يمكن جعل المقتضى لكل واحد المتزامين مثلاً اذا قلنا

بالامتناع فلا يمكن جعل مقتضى الوجوب والحرمة أى لا يمكن جعل الامر والنهى .

الحاصل انه يتصور فى المقام الابواب الثلاثة: الاول بسبب التعارض أى تعارض الدليلين قد ذكر لهذا الباب مرجحات كترجيح ما هو الاقوى دلالة او سندا .

الثانى باب التزاحم فى مقام الامتثال أى المكلف عاجز عن امتثال الحكمين ولم يكن المانع عن جعل المولى مثلاً إذا امر المولى بالصلاة وازالة النجاسة عن المسجد فلا اشكال فى جعل هذا الامرين لكن المكلف لم يقدر على امتثالهما .

الثالث تزاحم المقتضيين أى مقتضى الوجوب والحرمة بعبارة اخرى تزاحم المصلحة والمفسدة نقال بعض ان باب اجتماع الامر والنهى كان من باب التعارض لكن ليس هذا من باب التعارض بل كان باب اجتماع الامر والنهى من باب التزاحم المقتضيين ولا يخفى ان صاحب الكفاية جعل هذا القسم قسماً مستقلاً ولكن كان هذا القسم من باب تعارض المقتضيين وكان البحث فيه من الدليلين فيقدم ما هو اقوى منهما اذا ثبت كون دليل احدهما اقوى من الاخر ثبت بالبرهان الا اني كون مقتضيه اقوى من مقتضى الاخر فيرجح الاقوى على غيره واما مع عدم ثبوت الاقوى فيرجع الى الاصول العملية .

قوله ثم لا يخفى ان ترجيح احد الدليلين وتخصيص الاخر به

الخ .

قد ذكر هنا توضيح عبارة صاحب الكفاية بعبارة شيخنا الاستاذ

الحاصل ان "المقتضى موجود فى مسألة اجتماع الامر والنهى فى

كل منهما فكانت الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة وإن قلنا بالامتناع وترجيح جانب النهي أي الصلاة صحيحة في مكان المغصوب لكن النهي يقيد بان لم يكن هذا النهي في مورد الاضطراب وأيضاً لم يكن للمكلف جاهلاً أو ناسياً بالتحريم بعبارة شيخنا الاستاد بالفارسية با ترجيح جانب نهى نيز صلاة صحيح مى شود اما نهى يك مقدارش مقراض مى شود مثلاً در مورد اضطراب نباشد و نيز در مورد جهل و نسيان نباشد.

واعلم إن التخصيص في مقام اجتماع الامر والنهي في صورة التزاحم بين المقتضيين عقلي بعبارة اخرى إن وزن التخصيص في صورة التزاحم بين المقتضيين لبي وليس هذا التخصيص لنظياً والفرق بينهما لأنه إذا كان المخصص لفظياً وقدم احد الطرفين فلم تكن المصلحة للطرف الاخر اصلاً مثلاً اكرم العلماء الا الفساق هذا تخصيص لفظي فلم تكن المصلحة في اكرام الفساق اما في باب اجتماع الامر والنهي فالتخصيص لبي مثلاً اذ اجتمع الامر والنهي وقدم النهي كانت مصلحة في جانب الامر ايضاً واعلم ان ما ذكر من توضيح عبارة الكفاية كان من تقرير شيخنا الاستاد اما صاحب الكفاية فقال ثم لا يخفى ان ترجيح احد الدالين وتخصيص الاخر به في مسألة الاجتماع لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الاخر مثلاً الصلاة في الدار المغصوبة لا تخرج كونها مأموراً بها في صورة ترجيح جانب النهي لان التخصيص في المقام لبي لكن اذا كان التخصيص في غير مسألة اجتماع الامر والنهي فهو تخصيص لفظي نحو اكرم العلماء الا لفساق فيخرج العالم الفاسق عن تحت العموم ولم تكن المصلحة في

اكرامه.

المحاصل ان مسألة اجتماع الامر والنهي كانت من باب التزاحم والقاعدة فيه هي تقديم ما هو اقوى مناطاً مثلاً في ما نحن فيه يقدم الوجوب لان المناط والمصلحة فيه اقوى من المفسدة التي كانت في جانب النهي ولا يعتبر الدليلان فيقدم الوجوب في هذا المقام.

والظاهر ان المقتضى للوجوب هو المصلحة والمقتضى للحرمة هو المفسدة واما المقتضى بالفتح فهو نفس الوجوب والحرمة أي المصلحة مقتضى بالكسر والوجوب مقتضى بالفتح وكذا المفسدة مقتضى بالكسر والحرمة المقتضى بالفتح.

اذا علم ما ذكر فاعلم ان دليل الحرمة هو النهي فهو الاقوى لترجيحه على الامر لكن في جانب الوجوب فالمقتضى بالفتح مقدم أي الوجوب مقدم لانه اقوى مناطاً وان كان دليله اضعف من دليل الحرمة فالصلاة في الدار المغصوبة صحيحة لان مناط الوجوب هو الاقوى وأيضاً ان المانع موجود عن تأثير المقتضى للنهي مثلاً الاضطرار مانع عن تأثير المفسدة المقتضية للنهي فبعد ارتفاع النهي يؤثر المصلحة المقتضية للامر فمورد الاجتماع مورد الامر الفعلي أو ان المانع يمنع عن فعلية النهي.

قوله وكيف كان فلا بد في ترجيح احد الحكمين من مرجح وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها الخ.

قد علم انه اذا قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي فلا بد من تقديم احدهما وقد ذكر القائلون بالامتناع وجوهاً لترجيح النهي. الاول ان النهي دال على العموم الشمولي والامر دال على

العموم البدلي والظاهر ان العموم الشمولى مقدم على العموم البدلي هذا وجه اول فى ترجيح النهى على الامر لكن قد اورد عليه أى اشكل على هذا الوجه حاصله انما سلمنا تقديم العموم الشمولى اذا كان هذا العموم بالوضع والعموم البدلي بمقدمات الحكمية ولا يخفى ان العموم الشمولى فى المقام كان بمقدمات الحكمة اذا كان كلاهما بالوضع أو بمقدمات الحكمة فلم يقدم احدهما على الاخر.

قوله قد اورد عليه بانه لو كان العموم المستفاد من النهى بالاطلاق بمقدمات الحكمة الخ.

يعنى وقد اورد على هذا الايراد بما حاصله ان دلالة النهى على العموم انما تكون من نفس النهى اذ لو كانت من مقدمات الحكمة لزم ان يكون استعمال لا تغصب فى خصوص فرد من افراده على نحو الحقيقة لما تقرر فى محله من اطلاق المطلق واردة فرد من افراده يكون على نحو الحقيقة مع ان اطلاق لا تغصب على فرد خاص من افراده يكون مجازاً لان لا تغصب دال على العموم الشمولى فيكون دلالة لا تغصب على العموم لان لازم وقوع الطبيعة فى حيز النهى أو النهى دال على مبغوضية وجودها.

بعبارة اخرى ان ترك الطبيعة توقف على ترك جميع افرادها فالنهي بالالتزام العقلى يدل على استماع جميع الافراد فثبت اقوائية دلالة النهى على العموم الاستغراقى وصحة تقدمه على الامر.

قوله قلت ودلالتهما على العموم والاستعاب ظاهراً مما لا يفتكر
النج.

هذا تنأيد الايراد الاول وهو كون النهي والامر والين على
العموم بمقدمات الحكمة توضيحه انما سلمنا دلالة النهي على
العموم وكذلك النهي لكن استفادة العموم منوطة بكل من حكم العقل
ومقدمات الحكمة اى تحتاج هذه الدلالة الى مقدمات الحكمة لان
نفس اداة العموم لا تدل على استعاب جميع الافراد بل كانت هذه
الدلالة بإرادة الاطلاق فلا بد في اثباته من التشبث بمقدمات
الحكمة مثلاً اذا ورد لا تغصب لا يمكن الحكم بحرمة جميع افراد
طبيعة الغصب الا بعد اثبات الاطلاق لهذه الطبيعة ومن المعلوم
ان المتكفل له هو مقدمات الحكمة فيها نحكم ان المراد هو
الطبيعة المطلقة اذ لو كان المراد به الطبيعة المقيدة بزمان كيوم
الجمعة أو المقيد بمكان كالمسجد والحسينية مثلاً يقال لا تغصب
في يوم الجمعة او في المسجد أى لو كان المقصود الطبيعة المقيدة
لكان على المتكلم بيانه.

قال شيخنا الامتداد ان لا تغصب هل يفيد عموم ما انطبقت
النكرة عليه أو يفيد عموم ما كان مراداً عند المتكلم مثلاً اسماء
النكرة واسماء الحدث موضوعة لطبيعة لا بشرط فيصح ان يراد
بها بعض الافراد ان قلت ان ارادة البعض مجاز فقلت ان العموم
يستفاد من مقدمات الحكمة اذا ثبت العموم بمقدمات الحكمة فلم
يكن الاستعمال في المقيد مجازاً بل كان من قبيل تعدد الدال
والمندلول مثلاً اعتق رقبة مؤمنة فيراد من الرقبة معناها وكذا
المؤمنة هذا مراد من تعدد الدال والمندلول.

ان قلت لا حاجة الى مقدمات الحكمة لان لا تفصب تدل على العموم وعلى ما انطبق لا تفصب عليه فثبت الاستدلال لان العموم في لا تفصب كان بالوضع أى يدل لا تفصب على جميع ما انطبق عليه وقد يكون المراد البعض باعتبار دال آخر أى قد يكون المراد خاصاً بالقرينة قلت ما ذكر من دلالة لا تفصب على المعنيين صحيح لكن اثبات دلالة لا تفصب على المعنيين مشكل أى اثبات دلالة لا تفصب على استيعاب جميع الافراد وعلى الخاص بالقرينة مشكل.

قوله اللهم الا ان يقال ان في دلالتهما على الاستيعاب كفاية

الخ.

هذا اشارة الى ما ذكر من ان لا تفصب دال على استيعاب جميع الافراد فلا حاجة الى مقدمات الحكمة كما ربما يدعى ذلك في مثل كل رجل وان لفظة كل تدل على استيعاب جميع افسراد الرجل من غير حاجة الى ملاحظة اطلاق مدخول كل ومن غير ملاحظة قرينة الحكمة بل يكفي ارادة ما هو معنى المدخول أى يراد من المدخول الطبيعة المهملة لا بشرط الدلالة على استيعاب جميع الافراد واما اذا اريد من المدخول المعنى الخاص مثلا اريد في المثال المذكور من لفظة الرجل كل الرجال العالم بالقرينة فلم يلزم المجاز في استعمال لفظة كل لانها تدل على استيعاب افراد المدخول وايضاً لا يلزم المجاز فيه أى في المدخول وهو لفظ الرجل ان اريد منه الخاص بالقرينة مثلاً اريد من الرجل كل الرجل العالم فتكون هذه الارادة بنحو تعدد الدال والمدلول فكان هذا المثال المذكور نحو اعتق رقبة مؤمنة فان رقبة تدل على الطبيعة لا بشرط والمؤمنة تدل على الخصوصية.

الحاصل انه اذ اريد من كل الرجل الطبيعة فهو حقيقة وإذا اريد من كل الرجل اى فرد فرد فهو مجاز واما اذا اريد من كل الرجل الخاص بالقرينة مثلاً اريد منه كل الرجل العالم فهو حقيقة لان هذا على نحو تعدد الدال والمدلول فقد استعمل كل رجل على استعاب الافراد والخصوصية مستفادة من القرينة قال شيخنا الاستاد ان اثبات دلالة لا تغصب على استعاب جميع الافراد وكذا اريد منها الخاص بنحو تعدد الدال والمدلول هذا مشكل.

قوله ومنها ان دفع المفسده اولى من جلب المنفعة الخ.

كان البحث فى ترجيح جانب النهى على الامر اذا قلنا بالامتناع قد ذكر من المرجحات عموم النهى اى ذكر ان عموم النهى شمولى وعموم الامر بدلى والظاهر ان العموم الشمولى مقدم على العموم البدلى واشكل عليه بان هذا صحيح اذا كان العموم الشمولى بالوضع والعموم البدلى بالمقدمات الحكمة لكن العموم الشمولى فى المقام ثابت بمقدمات الحكمة وكذا العموم البدلى فلا يقدم احدهما على الاخر.

قد ذكر هنا الدليل الاخر لترجيح جانب النهى وهو ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وهذا الكبرى يشمل وجوب دفع الضرر المحتمل فيعلم ان دفع هذا الضرر يجب لان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة قال الشيخ الاعظم فى الرسائل اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة كان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة اذا كان واجداً للمصلحة والمفسدة فدفع المفسدة اولى من جلب المنفعة.

واشكّل على هذا الاستدلال صاحب القوانين قال سلمنا ان دفع
المفسدة اولى من جلب المنفعة بشرط ان لا يكون في ترك الواجب
المفسدة لكن البحث في الشرعيات فلا شك في وجود المفسدة
في ترك الواجب فلا يصح ان يكون في ترجيح النهي دفع المفسدة
بل يلزم في ترجيح النهي ترك الواجب وهو مستلزم المفسدة.

قوله ولا يغضى ما فيه فان الواجب ولو كان معيناً ليس الا لاجل
ان في فعله مصلحة الخ.

هذا ردّ على صاحب القوانين حاصله ان الواجب المعين ما
يكون في فعله مصلحة فقط ولا يكون في تركه المفسدة بل كان
لكل الشيء حكم واحد مثلاً الواجب ما يجب فعله لاجل المصلحة
وايس له الحكم الاخر بان يقال ان في ترك الواجب المفسدة
وكذا الحرام اى كان له حكم واحد وهو ان الحرام ما كان المفسدة
في فعله ولم يكن للحرام الحكم الاخر بان يقال ان في ترك الحرام
مصلحة فثبت عدم المفسدة في ترك الواجب وصح الاستدلال
المذكور بان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة.

قوله ولكن يرد عليه ان الاولوية مطلقاً ممنوعة الخ.

هذا اشكال من المصنف على الاستدلال المذكور فقال ان
اولوية دفع المفسدة مطلقاً ممنوعة بل لا بد من ان تلاحظ المصلحة
والمفسدة لان جلب المنفعة قد تكون اولى من دفع المفسدة بعبارة
اخرى لا نسلم كلية الكبرى اى لا يكون الدليل لاولوية دفع المفسدة
في جميع الموارد بل قد يكون الامر بالعكس اى قد يكون جلب
المنفعة اولى اذا كان الواجب اهمّاً اى قد تكون مصلحة الواجب

في غاية قوة وتكون مفسدة الحرام في غاية الضعف مثلاً المصلحة في انقاذ الغريق قوية من المفسدة التي هي التصرف في ملك غير بدون اذنه وكذا الصلاة وما يتلو تلاوها كالصوم والحج وغيرهما مما ينبي عليه الاسلام فان مصلحة الصلاة اقوى من مفسدة الغصب في بعض الاحوال.

قوله: ولو سلم فهو اجنبى عن المقام فانه فيما اذا دار الامر بين الواجب والحرام الخ.

هذا اشكال الثاني عن المصنف على اولوية دفع المفسدة حاصله ان سلمنا كلية الكبرى وقلنا بقاعدة كون دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فهذه القاعدة اجنبية عن المقام لان هذه القاعدة ترجع الى المكلف اى كان دفع المفسدة للمكلف اولى من جلب المنفعة هذا خارج عن محل بحثنا لان مقام بحثنا هو البحث عن المجاعل اى هل يمكن للجاعل جعل الامر والنهي معاً فى آن واجب او يرجح احدهما على الاخر بعبارة اخرى البحث دائر بين ايجاب الشيء وتحريمه لا مدخل لهذا البحث للمكلف بل هذا فعل المولى واما كون دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فهو متعلق بنقل المكلف لانه ياتي الواجب ويترك الحرام فترجع هذه القاعدة الكلية الى دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة الى المكلف فثبت ان هذه القاعدة اجنبية عن مقام البحث واشكل المصنف ثالثاً على هذه القاعدة حاصله ان الاولوية التى كانت حجة هي الاولوية القطعية ولو سلمنا هذه القاعدة لافادت الاولوية الظنية فلم تكن حجة.

قال الشيخ الاعظم في الرسائل قد توهم بعض حجج الشهرة في الفتوى الحاصلة بفتوى جل الفقهاء ثم منشأ توهم كونها حجة هو الاولوية الظنية قالوا ان خبر الواحد حجة لانه مفيد للمظن ولا يخفى ان خبر الواحد مفيد للمظن مع الوسائط كثيرة مثلاً اخبر شخص عن زرارة وهذا عن الفلان وعن الفلان الى ان يوصل بالامام عليه السلام اذا كان خبر الواحد حجة مع هذه الوسائط الكثيرة فالشبهة حجة بالطريق الاولى لان خبر الواحد محتاج الى الواسطة واما شهرة فلم تكن محتاجة الى الواسطة بعبارة اخرى انه ربما يحصل من الشهرة الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل.

فاجاب عن هذا الاستدلال بانسه اولوية ظنية أي اذا كان خبر الواحد مفيداً للمظن والشبهة أيضاً مفيدة للمظن فيحصل الظن ان الشهرة حجة بطريق الاولى لانها لم تحتاج الى الواسطة هذا اولوية ظنية لم تكن هذه الاولوية مورداً للقبول عندنا لان اولوية ظنية عين القياس وهو ليس حجة عندنا واما الاولوية القطعية فهي حجة عندنا اي القياس المنصوص العلة حجة عندنا بخلاف القياس المستنبط العلة.

واشكل المصنف رابعاً حاصله او سلمنا حجج الاولوية الظنية وقلنا بكفاية الظن بالاولوية في ترجيح النهي على الامر لكانت هذه الاولوية مختصة فيما لم تجر فيه اصل البراءة او الاشتغال كما في دوران الامر بين المحذورين فانه لا يجري فيه اصابة البراءة ولا اصابة الاشتغال لعدم الاثر لها مع عدم القدرة على موافقة القطعية بالفعل او الترك فلامحالة يكون مخيراً بينهما عقلاً وهذا

بخلاف المقام لامكان جريان اصل البراءة في حرمة المجمع واحراز صحته ببركة الاصل وكذا تجرى اصالة البراءة في الشك في اجزاء وشرائط قال صاحب الكفاية ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الاجزاء والشرائط ولكن في ما نحن فيه تجري اصالة البراءة عن الحرمة أي يرفع المانع عن المصحة باصالة البراءة عقلاً فلم تكن في المقام المفسدة.

بعبارة اخرى انه لا مانع عقلاً من صحة العبادة الا الحرمة الفعلية وهي مرفوعة باصالة البراءة لان العقل والنقل حاکمان بجريان اصل البراءة قد ذكر في مسألة اجتماع الامر والنهي ان العقل يحكم برعاية الالم وذکر ان الصلاة ونحوها مما بنى دليها الاسلام فيجر في المقام اصالة البراءة عن الحرمة في محل الاجتماع قوله: نعم لو قيل بان مفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضين الخ.

قد ذكر سابقاً ان الامتناع يريج جانب الحرمة واشكل عليه بان تجرى اصالة البراءة عن الحرمة فلا وجه لترجيح جانب النهي لكن لو قيل ان اصالة البراءة لا تجري في المقام فقال المصنف في الجواب ان لم تجر في المقام اصالة البراءة عن الحرمة فتجرى اصالة الاشتغال بالوجوب فترفع الحرمة باصالة الاشتغال اي اصالة الاشتغال بالوجوب محکمة أي ثابتة لان " العبادة شيء اهم لذا اصالة الاشتغال بالوجوب ثابتة الحاصل ان اصالة الاشتغال في المقام ثابتة لو كان الواجب عبادة للشك في الفراغ الذي يرجع فيه الى قاعدة الاشتغال ولو قيل باصالة البراءة في الاجزاء

والشرائط لكن في المقام لا تجرى اصالة البراءة عن الحرمة بناء على تأثير المفسدة الغالبة الواقعية في فعلية المبفوضية المانعة من السكن المتقرب في مورد الاجتماع فالمبفوضية بوجودها الواقعي مؤثرة في مورد الاجتماع فظهر من هذا البيان انه لا مجال للبراءة لعدم احراز موضوعها وهو عدم بيان الواقع وإما في المقام احتمال غلبة المفسدة الواقعية فهو بيان فيما نحن فيه اذا لم تجر اصالة البراءة فاصالة الاشتغال هنا محكمة لو كان الواجب عبادة.

قال ضاحب الكفاية لعدم تاتي قصد القرية مع الشك في المبفوضين الخ.

هذا تعليل لجريان قاعدة الاشتغال توضيحه انه مع الشك في مبفوضية الصلاة لا يمكن قصد القرية فنحتاج الى جريان قاعدة الاشتغال حتى يصح قصد القرية بهذه العبادة لان العبادة شيء اهم واصالة الاشتغال فيها ثابتة.

قوله: ومنها الاستقراء فانه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب الخ.

واعلم ان الاستقراء لغة هو السير من قرية الى القرية الاخرى واما في الاصطلاح فهو التفحص هذا مرجح ثالث لترجيح النهي على الامر على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي قد اشكل على ما ذكر من المرجحات فبيّن هنا من المرجح التفحص قد ثبت في الشرعيات ان الشارع رجح جانب الحرمة على الوجوب كحرمة الصلاة في ايام الاستظنهار وعدم جواز الوضوء من الاناثين المشتهين.

توضيحه ان المرأة ذات العادة اذا ترى الدم بعد العادة فانها تستظهر في ايام بعد العادة بترك الصلاة الى العشرة فان انقطع عليها الدم فالمجموع حيض والا فخصوص ايام عادة حيض وما زاد عليها استحاضة والمراد من ايام الاستظهار هي ايام بعد ايام العادة الى العشر والمراد من تستظهر أي ما كان على العائض حراماً فليترك قاعدة تستظهر كلام خبري قد استعمل في مقام الانشاء أي الوجوب او الاستحباب واما عدم جواز الوضوء من الانائين المشتبهين فان الشارع حكم بعدم جواز الوضوء من الانائين الذين اشبهه طاهرهما بمتنجسهما وارقة ماءهما ووجوب الوضوء بماء الطاهر فيكشف مما ذكر تقدم جانب النهي.

قد ذكرت القاعدة الاخرى لتقدم النهي على الامر وهي ان الظن يلحق الشيء بالاعم والاغلب أي في اغلب الموارد رجح جانب الحرمة.

قوله: وفيه انه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع بالخ.

قد ذكر في المنطق ان الاستدلال من حال الجزئيات على حال كليتها يسمى الاستقراء وان الاستدلال من حال احد الجزئين المندرجهين تحت كلي على حال الجزئي الاخر يسمى تمثيلاً فالاستقراء إما تام واما ناقص والمراد من الاستقراء التام ما كان مفيداً للقطع فهو حجة واما المراد من الاستقراء الناقص فهو ما كان مفيداً للظن ولم يكن حجة لان الاستقراء الناقص حاله كحال القياس في افادة الظن وعدم الحجية والاستقراء في مقام البحث

ناقص فلم يكن دليلاً لترجيح الحرمة ولو سلم حجية الاستقراء والذي يفيد الظن فلا يثبت بهذا المقدار بل يشترط ان يكون الاستقراء في الاغلب ولا اعتبار في استقراء الموارد القليلة وايضاً لو سلم حجية هذا الاستقراء الناقص فليس مورد بحثنا من موارد استقراء بعبارة اخرى ان الاستقراء اجنبي عن مقام البحث لا ربط له في ترجيح جانب الحرمة على الوجوب ولا يخفى ان الحرمة اذا رجعت بالامارة هذا خارج عن محل البحث لان بحثنا فيما اذا رجعت الحرمة بنفسها.

واما في مسألة استظهار المرأة فالترجيح الحرمة انما كان بالدليل الاخر مثلاً يكشف بالقاعدة الاستصحاب كون المرأة حائضاً أي يستصحب حدث الحيض لوجوده في أيام العادة او يكشف بقاعدة الامكان كون المرأة حائضاً أي كل ما يمكن حيضاً يجعل حيضاً الحاصل ان الشارع حكم كون المرأة حائضاً بالدليل ولم يكن لترجيح الشارع الحرمة بنفس اجتماع الوجوب والحرمة ونسلم ترجيح النهي بالمرجح الخارجى.

قوله: هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض الخ.

وهذا بحث آخر وهو ان حرمة الصلاة في ايام الاستظهار ذاتية او تشريعية والظاهر ان حرمة الصلاة في حال الحيض لم تكن ذاتية بل تكون تشريعية والمراد من الحرمة التشريعية اتيان الحائض الصلاة بقصد الورود في الشرع وبقصد التقرب فهذه الصلاة محرمة واما اذا كان اتيان الصلاة بقصد تعليم الغير فلم تكن محرمة فثبت ان حرمة الصلاة في ايام الحيض لم تكن ذاتية بل كانت تشريعية ولم يكن بحثنا فيها.

قوله: قد إنقذح انه ليس منه ترك الوضوء من الانائين الخ.
 أى قد علم مما ذكر ان حرمة الصلاة فى ايام الاستظهار ليست
 ذاتيةً فينقذح حال الوضوء من الانائين المشتبهتين حاصله ان
 الوضوء بالماء المتنجس ليس حراماً ذاتياً كالمفصوب بل حرمة
 تشريعية واما إذا كان الوضوء من الانائين احتياطاً فلم يكن محرماً
 شرعياً لكن عدم جواز الوضوء من الانائين ولو كان احتياطاً فهو حكم
 تعبدى أو كان عدم جواز الوضوء منهما من جهة الابتلاء بنجاسة
 البدن أو اللباس.

المحاصل ان الحكم بعدم جواز الوضوء من الانائين وإراقتهما
 كما فى نص عن الصادق عليه السلام ليس الا من باب تعبد أو من
 جهة ابتلاء بنجاسة البدن.

قد ذكر الشيخ الاعظم فى الرسائل الاصل حرمة العمل بالظن
 الا الظن الذى جعله الشارع حجة وقال أيضاً ان العمل بالظن على
 قسمين احدهما ان يعمل الشخص بالظن بقصد حجته وثانيهما ان
 يعمل بالظن بقصد الرجاء اذا كان العمل بالظن بقصده فلم يكن
 محرماً فكذا الحكم هنا اى قد ذكر عدم حرمة الصلاة اذا لم يقصد
 فيها الامتثال والتقرب وكذا الوضوء من الانائين المشتبهين لم
 يكن محرماً اذا كان احتياطاً قد ذكر طريق الاحتياط فى الفقه.

قال شيخنا الاستاد توضيحاً للبحث انه ورد فى الخبر ان يحضر
 شخصان يوم القيامة قد سئلا عن ترك الوضوء من الانائين المشتبهين
 فيقول احدهما انا اجريت البرائة فعلم انه اصولى فيقول الاخر
 فى الجواب انا تركته فيتصور هذا الترك على نحوين فان كان من
 باب احتياط هذا صحيح واما ان كان بامر الشارع فلم يصح أى

ان قال انا تركته لامر الشارع فهو مستحق للتوبيخ هذا توضيح
للحرمة التشريعية.

الحاصل ان حرمة الوضوء من الانائين لم تكن ذاتية بل كانت
تشريعية لان الدليل الشرعي حاكم بكون الوضوء من الماء الطاهر
واما الانائين المشتبهين فلم يكن ماءهما طاهراً للعلم الاجمالي
بنجاسته ولم يكن هذا مورداً لاصالة الطهارة لان العلم الاجمالي
بالنجاسة معارض لهذا الاصل فعلم انه لم يكن للوضوء من الانائين
المذكورين حرمة ذاتية بل كان الوضوء محرماً اذا قصد امتثال
الامر مع عدم الامر فثبت الى هنا ان الحرمة التشريعية خارجة عن
محل البحث البحث في المقام *مرتبته كغيره من سوي*
يبعث هنا عن المسئلة التي كانت مربوطة في مقام البحث أي
اذا توضأ المكلف من احدهما وصلى وايضاً توضأ من الاخر فصلى
أي كان الوضوء بعد غسل المحل حصل اليقين بصحة الصلاة واما
النجاسة فتستصحب للقطع بحصول النجاسة حال الملاقاة المتوضئ
الاناء الثاني اما بملاقاته واما بملاقاة الاول لان التطهير بماء
قليل يحتاج الى التعدد والعصر واما الوضوء من الكرين المشتبهين
فلم يجر فيه استصحاب النجاسة بل كانت قاعدة الطهارة محكمة
لانا لم نعلم نجاسة هما مفصلاً فانه على تقدير نجاسة الكر الاول
يطهر الكر الثاني الاعضاء ولا يحصل العلم بنجاستها حين ملاقاتها
الكر لعدم احتياج تطهير الاعضاء بالماء الكر الى التعدد وانفصال
الفسالة ولا يصح استصحاب النجاسة في هذه الصورة لان تاريخ
النجاسة مجهول أي لم يعلم ان المتنجس هو الكر الاول أو الثاني
والظاهر ان الاستصحاب لا يجرى في النجاسة التي تاريخها مجهول


بل قاعدة الطهارة ثابتة لان العلم التفصيلي بنجاسة الاعضاء حين ملاقاتها للماء الثاني مفقود فلا يجوز استصحاب النجاسة قد ظهر ان مسألة الوضوء من الانائين المشتبهين ومسئلة صلاة الحائض خارجتان عما نحن فيه.

قوله الامر الثالث الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والجهات الخ.

قد ذكر في الامر الثاني البحث عن اجتماع الامر والنهي اذا كان العنوان متعدداً كان البحث في مجمع العنوانين قال المصنف لا يجوز اجتماع الامر والنهي وان كان العنوان متعدداً لان هذا مستلزم لاجتماع الضدين قال بعض يجوز اجتماع الامر والنهي بتعدد العنوان سواء كان بين العنوانين اعم واخص من وجه ام كان بينهما اعم واخص مطلقاً.

فبيحث في هذا الامر الثالث من تعدد الاضافات قال صاحب الكفاية الظاهر ان تعدد الاضافات كتعدد العنوات والجهات مثلاً اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فمتعلق الحكم أي اكرام واحد قد اجتمع فيه الامر والنهي واعلم ان المراد من الاضافة هنا هي نسبة العامل الى لفاعل أو المفعول أو المفعول فيه وتضييق دائرة الفعل بتوسط المفاعل مثلاً اكرم عام اذا قيل اكرم عالماً تضييق دائرته فاضيف اكرم الى العلماء واضيف في لا تكرم الفساق لا تكرم الى الفساق قد علم ان المراد من الاضافة هي نسبة الشيء الى الشيء لا الاضافة الاصطلاحية قال صاحب الكفاية هذه المسئلة كانت من باب الاجتماع لا من باب التعارض قال بعض ان هذه المسئلة كانت

من باب التعارض استدل هذا البعض بوجهين:
احدهما عدم العلم باحد المقتضيين اذا كان المقتضى واحداً
كان هذا باب التعارض.

وثانيهما مع العلم بوجود المقتضيين لكن كانوا امتناعياً ولم
يجوزوا الاجتماع ويرفعون احد المقتضيين ولم يعلموا اقوى
المقتضيين يحتاجون الى جريان قاعدة باب التعارض أى يقدموا
الاقوى سناً أو دلالة فيكشفون بالبرهان الانى اقوى المقتضيين
توضيحه اذا كان احد الدليلين ضعيفاً فيكشف منه ضعف المقتضى
ويسقط هذا المقتضى الضعيف  **وإشكال علمي** هذا البرهان الانى
حاصله انه يمكن ان يكون الدليل ضعيفاً والمصلحة قوية فلا يكشف
من اقوى الدليلين اقوى المقتضيين فيقال فى الجواب انه لم يرد
من البرهان الانى المعنى المصطلح بل يراد منه المعنى الاخر
وذكر هذا المعنى بعد ذكر القاعدة.

قاعدة ذكر فى المجلد الاول من هذا الكتاب ان البرهان لمي
وانتي والبرهان اللمي ما يكشف بتوسط العلة المعلول. والبرهان
الانى ما يكشف بتوسط المعلول العلة والقسم الاخر من البرهان
الانى هو ما يكشف بتوسط احد المعلولين المعلول الاخر هذا
القسم من البرهان الانى يحتاج الى التوضيح وهو اذا حصل العلم لاحد
المعلولين فيحصل من العلم له العلم بالمعلول الاخر لان العلم بهذا
المعلول مستلزم للعلم بالعلة اذا حصل العلم بالعلة فيحصل العلم
بالمعلول الاخر قهراً مثلاً هذه الحمى تشتد غبا وكل حمى تشتد
غبا محرقة فهذه الحمى محرقة فان الاشتداد الغب ليس معلولا
للاحراق ولا العكس المراد من الغب بالكسر هو من الحمى ما تأخذ

يوماً وتندع يوماً فالظاهر ان كل من الحمى والاحراق معلولان
للصفراء المتعفنة الخارجة من المروق فيحصل في القياس المذكور
بعد العلم بالحمى العلم بتعفن الاخلاط فيحصل بعد العلم بالتعفن
العلم بالاحراق أى يكون الحمى والاحراق معلولين للشيء الثالث
هو تعفن الاخلاط هذا التفصيل للقسم الثانى من البرهان الانى
على قول شيخنا الاستاد واما بعض اهل المنطق لا يسميه البرهان
الانى بل يجعل البرهان الانى مختصاً بالقسم الاول المسمى بالدليل
ويجعل هذا القسم واسطة بينه وبين المسمى.

الى هنا تمت القاعدة المذكورة فنرجع الى محل البحث قلنا
نثبت بالبرهان الانى اقوى المقتضيين فليس المراد البرهان الانى
المصطلح الذى ذكر تفصيله أى ليس المراد الاستدلال من المعلول
الى العلة بعبارة اخرى لا يكشف من اقوى الدليلين اقوى المقتضيين
لانه يمكن ان يكون الدليل اقوى والمقتضى ضعيفاً وبالعكس ان
يكون الدليل ضعيفاً والمقتضى اقوى من المقتضى الاخر.

فيكون المراد من البرهان الانى فى مقام غير المعنى المصطلح
وهو اعمال قاعدة التعارض لان هذا الشخص قائل بامتناع اجتماع
الامر والنهى فيرجح الدليل الاقوى لما لم يعلم الدليل الاقوى
فيرجع الى قاعدة باب التعارض باثبات اقوى المقتضيين الحاصل
يثبت هذا الشخص بقاعدة باب التعارض عدم جواز الاجتماع
فلا بد من اخذ اقوى المقتضيين اذا كان احد الحكمين فعلياً والاخر
فى مرتبة الاقتضاء فلا يلزم اجتماع الضدين.

البحث في دلالة النهي على الفساد وعدم دلالة عليه

قوله فصل في ان النهي عن الشيء هل يقتضى فساده ام لا الخ.

البحث في ان النهي عن العبادات مستلزم للفساد ام لا وان قيل ان النهي عن العبادات مستلزم للفساد واما النهي فى المعاملات فلم يكن مستلزماً للفساد لكن لم يكن لهذا القول الكلية والجامعية قال صاحب الكفاية وإيقدم امور الامر الاول فى بيان الفرق بين المسئلة السابقة أى مسئلة اجتماع الامر والنهى ومسئلة النهي عن العبادات قال المصنف لم يكن الفرق بينهما من ناحية الموضوع بل كان الفرق بينهما باعتبار الجهات والاعراض لما كان البحث فى مسئلة اجتماع الامر والنهى من جهة تأثير مصلحة الامر فى النهي وكان البحث فى مسئلة النهي عن العبادات ان النهي عن الشيء مستلزم للفساد ام لا فهذا موجب للفرق بين المسئلتين أى كان الفرق بين المسئلتين باعتبار الاعراض كما ذكر ان التمايز العلوم كان باعتبار الاعراض بعبارة اخرى البحث فى مسئلة الاجتماع فى ان تعدد العنوان موجب لتعدد المعنونات ام لا واما البحث فى مسئلة النهي عن عبادات فى ان النهي عن الشيء دال على الفساد ام لا.

قوله الثانى لا يخفى ان عد هذه المسئلة من مباحث الفاظ انما هو لاجل انه فى الاقوال قول الخ.

قد بين فى الامر الاول الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهى ويبحث فى الامر الثانى ان هذه المسئلة لفظية او عقلية ولا يخفى ان المسئلة العقلية لم تذكر مستقلة قال

المصنف لا يخفى ان عدم هذه المسئلة من مباحث الفاظ كان لاجل قول من قال ان النهي يدل على الفساد أي قال النهي يقتضى للفساد وكان الاقتضاء هنا عبارة عن الاثبات والدلالة فهذا دليل في ان هذه المسئلة من مباحث الالفاظ ولم يكن الاقتضاء في كلامه بمعنى الاستلزام العقلي والا فالبحث في هذه المسئلة من المباحث العقلية فاعلم ان الاقتضاء استعمل في المعنيين واستعمل في قول من يقول ان النهي يقتضى الفساد بمعنى الاثبات والدلالة فيبحث على النحوين الاول يبحث عن الملازمة بين الحرمة والفساد فلا شك في كون هذا من المسئلة العقلية.

والثاني يبحث ان النهي دل على الفساد فهذا من المباحث اللفظية ولا يخفى انه من يقول بدلالة النهي على الفساد انكر الملازمة بين الحرمة والفساد في المعاملات هذا احد الاقوال واما في العبادات فنقول على تقدير عدم الملازمة بين الحرمة والفساد فيها يمكن ان يكون النهي دالا على الفساد في العبادات هذا على فرض عدم الملازمة بين الحرمة والفساد.

قال صاحب الكفاية تعم دلالة الصيغة على الفساد بالاستلزام فاعلم انه ليس المراد من الالتزام الالتزام العقلي بل كان المراد تعميم الدلالة اللفظية وجعلها اعم من الالتزامية بان يقال ان النهي يدل بالمطابقة على الحرمة وبالالتزام على الفساد لما بين الحرمة والفساد من التلازم فعلى هذا لا مانع من جعل هذه المسئلة من مباحث الالفاظ. اما مسألة اجتماع الامر والنهي فلا تقاس في مسألة دلالة النهي على الفساد اذ من المعلوم ان مسألة اجتماع الامر والنهي لا مساس لها بالالفاظ بل تكون مسئلة عقلية.

قوله الثالث ظاهر لفظ النهي وان كان هو النهي التحريمي الا ان ملاك البحث يعم التنزيهي الخ.

واعلم ان ظاهر لفظ النهي هو التحريمي لكن ملاك البحث يعم التنزيهي والمراد من الملاك هو التنافي بين المرجوحية والصحة. بعبارة اخرى المراد من الملاك هو التنافي بين المحبوبة والمبغوضة هذا الملاك موجود في كل النهي من التحريمي والتنزيهي والغيري والتبعية الخ. والمراد من النهي التحريمي ما يطلب المولى تركه وام يكن راضياً بفعله والنهي التنزيهي ما يطلب المولى تركه وكان راضياً بفعله وايضاً النهي نفسي وغيري مثلاً النهي عن الزناء نفسي والنهي عن الذهاب الى مسبعة غيري اي لم يكن الضرر في نفس الذهاب بل كان الضرر في الذهاب الى المسبعة وايضاً النهي اصلي وتبعي والمراد من اصلي ما يطلب تركه ويدخل تحت قالب اللفظ والمراد من التبعية ما لم يكن داخلياً تحت قالب اللفظ لكن يفهم من ضمن الكلام قال صاحب الكفاية ان النهي التبعية خارج عن محل البحث لما شرفت انه في الدلالة اللفظ النهي والتبعية منه مقولة المعنى لكن يمكن دخوله في محل البحث باعتبار الملاك اي التنافي بين المرجوحية والصحة واعلم ان النهي مولوي وارشادي والمراد من النهي الارشادي هو ما لم يكن في النفس النهي مصلحة ولا مفسدة بل يكون هذا النهي تابعاً للمرشد اليه فهو خارج عن محل البحث لكن النهي الغيري والتبعية داخليان في محل البحث كما قال صاحب الكفاية فان دلالة النهي على الفساد فيما لم يكن للارشاد اليه اي غير النهي الارشاد دال على الفساد مثلاً النهي الغيري دال على الفساد وكذا النهي

التبعية سواء كان مستلزماً للعقوبة أم لا: الحاصل ان النهي دال على الفساد وان لم يكن في مخالفته استحقاق العقاب كالتبعية فان لم يكن مدلولاً لخطاب المستقل فلم يكن في مخالفته استحقاق العقوبة.

لكن المحقق القمي توهم ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان مخالفته مستلزماً لاستحقاق العقاب ثم قال لم يكن العقاب ثابتاً على المخالفة خطاب التبعية فيستفاد من عبارته ان النهي التبعية لعدم العقاب على مخالفته لا يستلزم الفساد الحاصل النهي التنزيهي يدل على الفساد وكذا النهي الغيرى والتبعية ولا يخفى ان النهي التنزيهي الذي كان محلاً للبحث هو النهي التنزيهي المصطلح لاغيره فالنهي التنزيهي ثلاثة اقسام الاول النهي التنزيهي المصطلح هو ما كان المفسدة فيه ازيد من المصطلحة الثاني النهي التنزيهي غير المصطلح هو الشيء الذي كان الاقل ثواباً الثالث ايضاً النهي التنزيهي غير المصطلح هو ما كان له بدل فاعلم ان النهي التنزيهي غير المصطلح خارج عن محل البحث لعدم دلالة على المفسدة. ان قلت: ان النهي سواء كان الاصلى او التبعية او الغيرى لا يدل على الفساد لانه دال على الحرمة من غير دخل على استحقاق العقوبة في صورة المخالفة اذا لم يكن له دخل في استحقاق العقوبة فلم يدل على الفساد لما توهمه المحقق القمي قلت المراد من الفاسد ما لا يترتب عليه الاثار المترتبة ولا دخل له في ترتب العقاب.

قوله: الرابع ما يتعلق به النهي اما ان يكون عبادة او غيرها الخ. الغرض من الامر الرابع هو بيان العبادة وتعريفها وعرفتها

بتعارف العديدة.

قال بعض ان المفهوم من العبادة لغة وعرفاً هو مرادف پرستش بالفارسية لكن المراد من العبادة هنا عرفت بتعريفين.

الاول ما يكون بذاته عبادة من دون اناطة عباديتها بالامر فالعبادة حينئذ فعلية ذاتية كالسجود والركوع مما يكون بنفسه عبادة فاذا تعلق النهى بهذا القسم من العبادة لا يخرج عن العبادية لكون عباديته ذاتية لكن اذا تعلق النهى في العبادات المذكورة لا يمكن التقرب بها.

الثاني ان المراد من العبادة هو ما لو تعلق الامر به لكان امره امراً عبادياً لا يكاد يسقط الا بتقريب والامثال.

الحاصل ان العبادة التي يتعلق بها النهى يراد بها احد المعنيين المذكورين اى احدهما ما كان بنفسه عبادة كالركوع والسجود، وثانيهما ما لو تعلق الامر به كان امره امراً عبادياً نحو صوم العيدين والصلاة في ايام الحيض فلو تعلق الامر بالصوم والصلاة المذكورين لكان عبادياً قد عرف صاحب الكفاية العبادة بالتعريفين المذكورين وعرف بعض العبادة بما امر لاجل تعبد به وعرف العبادة البعض الاخر بما يتوقف صحته على النية وايضاً عرفت بما لا يعلم انحصار المصلحة فيه في شيء لكن اشكل على هذه التعريفات كما قال المصنف ضرورة انما بواحد منها لا يكاد يمكن ان يتعلق بها النهى اى اذا عرفت العبادة بهذه التعريفات المذكورة فلم يمكن تعلق النهى بهذه العبادة وخارج هذا القسم من العبادة عن محل البحث لان محل البحث العبادة التي تعلق بها النهى.

قوله: ما اورد عليها بالانتقاض طرداً وعكساً الخ.

اي الاشكال على هذه التعريفات انها لم تكن منعكسة ولا مطردة مثلاً ينتقض تعريف المحقق القمي قدس سره طرداً بالتوصليات التي لا يعلم مصلحتها كتوجيه الميت الى القبلة وعكساً اي عدم كون تعريفه جامعاً بالوضوء الذي علم انحصار المصلحة فيه في الطهارة فتعريف العبادة بما ذكره المحقق القمي ليس جامعاً ولا مانعاً لخروج الوضوء الذي هو عبادة قطعاً عنه ودخول مثل توجيه الميت الى القبلة من التوصليات فيه مع عدم كونه عبادة وأيضاً ينتقض تعريف من عرفها بانها يتوقف صحتها على النية قال المستشكل ابن اخذ الصحة في تعريف العبادة يوجب الدور فان معرفة العبادة موقوفة على معرفة الصحة لوقوعها جزءاً لحدها وأيضاً معرفة الصحة موقوفة على معرفة العبادة قال المصنف وإن كان الاشكال بالانتقاض في التعريفات المذكورة في غير محله أي لا يرد الانتقاض في التعريفات المذكورة لان التعريفات المذكورة ليست حدوداً حقيقية حتى يشترط كونها مطردة ومنعكسة بل هي تعاريف لفظية يطلب بها شرح الاسم.

قوله: الخامس انه لا يدخل في عنوان النزاع الا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد الخ.

هذا الامر الخامس بيان تعيين محل النزاع في دلالة النهي على الفساد. توضيحه ان النهي عنه عبادة كان او معاملة لا بد ان يكون قابلاً للصحة والفساد أي ان كانت الاثار المترتبة مترتبة عليها فهي صحيحة والا فاسدة واما ما لا يترتب عليه الاثر فهو

خارج عن محل النزاع مثلاً شرب الماء لاجل رفع العطش فلا اثر شرعياً للنهي فيه وكذا خارج عن محل النزاع ما لا ينفك الاثر منه مثلاً لا ينفك الاثر عن الغصب سواء ينهي عنه ام لا فالفساد مترتب عليه أى سواء ينهي عن الغصب ام لا وسواء كان النهى دالاً على الفساد أم لا يترتب الاثر على الغصب ومثل لهذا القسم المصنف ببعض اسباب الضمان.

قوله: السادس ان الصحة والفساد وصفيان اضافيان يختلفان بحسب الاثار والانظار الخ.

قد ذكر في باب الصحيح والاعمى ان الظاهر ان الصحة بمعنى واحد وهو التمامية والمراد من الفساد هو عدم التمامية أي ما كان الاثر مترتباً عليه والمراد من الفاسد هو غير التام أي ما لم يكن الاثر مترتباً عليه.

واما المراد من الصحيح والفساد عند الفقهاء فالصحيح هو مسقط القضاء والفساد لم يكن مسقطاً للقضاء والمراد من الصحيح والفساد عند المتكلمين فالصحيح ما كان موافقاً للأمر والفساد ما لم يكن موافقاً للأمر.

قال صاحب الكفاية ان الصحيح والفساد قد استعملتا في المعنى اللغوي هو التام وغير التام فالقضاء وعدمه كانا اثراً للتمامية وعدم التمامية لما كان نظر الفقيه في اتيان الفعل اختار هذا الاثر أي ان اتى المكلف الفعل بوجه التام فلم يكن عليه القضاء والاعادة فعبر الفقهاء عن هذا بالصحيح واذا لم يأت المكلف العبادة بوجه التام فعليه القضاء او الاعادة فعبروا عن هذا

بىالفساد:

واما نظر المتكلمين فهو الثواب والعقاب فعبروا عن الصحيح بموافق الامر وعن الفساد بعدم موافق الامر أى فى صورة موافقة الامر ثواب وفى صورة عدم موافقة الامر عقاب الحاصل ان نظر المتكلمين أيضاً كان فى تمامية وعدمها لكن اثر المهم عندهم هو ترتب الثواب وعدمه فلم يكن الصحيح والفساد الا بمعنى واحد عند الكل لكن الاختلاف عند الفقهاء والمتكلمين هو بحسب الاثر فكلمهم يعبر عن الاثار المهم عندهم.

قال صاحب الكفاية ان الصحة والفساد وصفان اضافيان أى لم يكن عندنا شىء صحيح من تمام الجهات قد ذكر فى باب المطلق والمقيد عدم وجود المطلق التام أى لا اقل من شرط ارادة الشىء فهى موجودة فى كل فعل أو ترك فلا يصح وجود المطلق التام وأيضاً لم يكن عندنا صحيح تام أى يكون الشىء بالنسبة الى شخص صحيح وبالنسبة الى شخص آخر فاسداً كالصلاة القصر بالنسبة الى المسافر صحيحة وبالنسبة الحاضر فاسدة.

قوله حيث ان الامر فى الشريعة يكون على اقسام الخ.

توضيح اقسام الامر: الاول واقعى اولي نحو اقيموا الصلاة. الثانى الواقعى الثانوى نحو الاوامر التى صدرت تقيية. الثالث الاوامر الظاهرية نحو الاوامر التى تكشف بالاصول العملية وأما الامر الذى يكشف من الامارات فهى على قسمين أى ان كانت الامارات من باب الطريقة فلم يجز الاتيان بالمأمور به بعد كشف الخلاف واما اذا كانت حجية الامارات من باب السببية فهذا محل للبحث يأتى فى محله.

واعلم ان الانظار تختلف في ان الامر الثانوى وانظاهرى
 يفيدان الاجزاء أو لا يفيدان فقال بعض ان الاتيان بالامر الظاهرى
 مجزى أى مسقط للقضاء والاعادة وكذا اختلفت عند المتكلمين
 قال بعضهم ان اتيان المأمور به بالامر الواقعى مجزى أى يستحق
 المكلف بهذا الاتيان الثواب قال بعضهم ان موافقة الامر اعم من
 الظاهرى والواقعى أى اتيان المأمور به سواء كان بالامر الواقعى
 الاولى أو الثانوى أو الظاهرى موجب لاستحقاق الثواب المحاصل
 ان الفقهاء ينظرون الى اتمام الفعل والمتكلمين ينظرون الى
 الثواب والعقاب وقد يكون مقصود الفقهاء عاماً مثلاً يقول بعضهم
 ان اتيان المأمور به مطلقاً أى سواء كان بالامر الواقعى أو
 الظاهرى موجب لتحصيل المأمور به فيسقط القضاء والاعادة لكن
 قال بعض المتكلمين ان اتيان المأمور به بالامر الواقعى مجزى.
 وقد يكون مقصود المتكلمين عاماً مثلاً يقول بعضهم ان اتيان
 المأمور به مطلقاً أى سواء كان بالامر الواقعى أو الظاهرى مجزى.
 قوله: تنبيه وهو انه لا شبهة في ان الصحة والفساد وصفان
 اعتباريان الخ.

فائدة قد ذكر الشيخ الاظم (قدس سره) فى باب الاستصحاب
 ان الاستصحاب يجرى فى الاحكام كلية سواء كانت تكليفية أو
 وضعية والمراد من الاحكام الوضعية هى الصحة والفساد والسببية
 والشرطية والمانعية والمشهور ان الاحكام الوضعية خمسة
 كاحكام التكليفية قال شيخنا الاستاذ لم تكن الاحكام الوضعية
 مورداً للحصر بل كل حكم لم يكن مجرداً شرعاً فهو وضعى وكل

حكم كان مجعولاً شرعاً فهو حكم تكليفي فالصحة فيما نحن نيسه ليست مجعولة شرعاً بنفسها ولا بتبع التكليف ويبحث هنا من الصحة والفساد أي هل يكونان من الامور التكوينية أو يكونان من المجعول الشرعي أو الانتزاعي أو الاعتباري قال صاحب الكفاية إن الصحة والفساد عند المتكلم وصفان اعتبارياً ينتزعان من مطابقة الماتى به مع المأمور به .

والمراد من الماتى به هو الموجود الخارجى والمراد من المأمور به هو الكلي الذى تعلق فيه الأمر مثلاً الصلاة التى اوجدها المكلف فى الخارج فهى ماتى بها وإذا قال المولى صل هذه الصلاة مأمور بها توضيح ما ذكره بالمثال الاخر ان عتق الرقبة بعد وجوده فى الخارج هو الماتى به إذا قال المولى اعترق رقبة هذا مأمور به أى المراد من المأمور به هو الكلي اذا علم الماتى به والمأمور به فالصحة عند المتكلم تنتزع من مطابقة الماتى به للمأمور به كانتزاع الزوجية من الاربعة يمكن ان يقال ان الصحة من الامور الاعتبارية أى يعتبر الصحة من مطابقة الماتى به للمأمور به بعبارة اخرى ان الصحة تعتبر بعد مطابقة الماتى به للمأمور به لذا يقال ان الصحة عند المتكلم من الامور الاعتبارية وموطن هذا الامر الاعتباري هو العقل ثبت الى هنا ان الصحة عند المتكلم امر انتزاعي اما الصحة عند الفقهاء فتتصور على وجهين أى تجعل تارة من الامور الانتزاعية وتارة اخرى من المجعولات الشرعية توضيحه ان الصحة عند الفقهاء هى ما كان موجباً لسقوط القضاء والاعادة اذا اتى المكلف المأمور به بالامر الواقعي صارت الصحة من اللوازم المأمور به بالامر الواقعي فيصير هذا من الامور

العقلية المحضة لان العقل يحكم باسقاط القضاء والاعادة لان الاتيان ثانياً مستلزم لتحصيل الحاصل والامتثال بعد الامتثال قد ثبت ان اتيان المأمور به بالامر الواقعي مما يستقل به العقل باسقاط القضاء والاعادة.

واما اذا كان اتيان المأمور به بالامر الظاهر أو الثانوى كان المسقوط مجعولا شرعياً أى كان سقوط القضاء والاعادة بامضاء الشارع من باب المنة على العباد والتخفيف عليها وان كان المقتضى للقضاء أو الاعادة موجوداً مثلاً اتى المكلف الصلاة مع التيمم لعذر فاذا ارتفع عذره فى الوقت حكم الشارع بعدم وجوب الاعادة من باب المنة. الحاصل انه اذا اتى المكلف فى باب العبادات بالمأمور به بالامر الواقعي كان سقوط القضاء أو الاعادة مجعولا عقلياً واما اذا كان اتيان المأمور به بالامر الظاهري أو الثانوى كان سقوط القضاء أو الاعادة مجعولا شرعياً من باب المنة.

قوله اما الصحة فى المعاملات فهمى تكون مجعولة الخ.

أى الصحة فى المعاملات مجعولة شرعية وكذا الفساد لان المعاملات كلها امضائية وايضاً المجعول الشرعى ابتدائى وهو الذى اوجده الشارع ابتداءً وامضائى وهو الذى ثبت قبل امضاء الشارع بعبارة اخرى هو الذى ثبت قبل الاسلام فثبت من البيان المذكور ان المعاملات مجعولة شرعاً بنحو الامضاء.

واعلم ان المجعول هو الاحكام التكليفية الكلية مثلاً مأمور به هو الحكم الشرعى الكلى فما تقول فى الجزئيات والجواب ان الجزئيات مجعولة بالعرض وبالتبع أى اذا جعل الكلى فتجعل الجزئيات وقال بعض ان الجزئيات مجعولة بالذات لان وجود الكلى

عين وجود الافراد اما المصنف فيقول أن الجزئيات مجعولة بالعرض.

قوله ضرورة ان اتصاف المآتى به بالوجوب أو الحرمة ليس الا لانطباقه مع ما هو الواجب.

أى انما الواجب انطباق الكلى على الفرد لا الفرد والجزئي مثلا اذا اتى المكلف الصلاة فالواجب هو انطباق كلى الصلاة على هذا الفرد واما إذا قصد ان الواجب هذا الجزئي ففيه اشكال قد سبق ان الامر يتعلق بالطبائع لا الافراد قد ثبت ان صحة المعاملات الجزئية والشخصية كانت من باب الانطباق على الكلى مثلا البيع الذى وجد فى الخارج ان مطابق على المجعول الشرعى الكلى فهو صحيح والا فلا اذا قال الشارع ان المكيل والموزون فليبيع بالكيل والوزن فلم يصح الذى لم يطابق على هذا المجعول الكلى فظهر مما ذكر ان المعاملات مجعولة شرعاً لانه مع عدم الجعل يجرى اصالة الفساد.

قوله السابع لا يخفى انه لا اصل فى المسئلة يعول عليه لو شك فى دلالة النهى على الفساد الخ.

قد ذكر فى المجلد الاول ان المسئلة الاصولية ما تقع فى طريق استنباط بعبارة اخرى ما تقع فى جواب لم مثلاً اذا قيل هذا الشيء فاسد يسئل السائل لم فاسد يقال فى الجواب لما نهى عنه والنهى دال على الفساد فهذه المسئلة أى النهى دال على الفساد مسئلة اصولية.

اذا شك ان النهى دال على الفساد أم لا فلم تثبت هذه المسئلة

بالاصل لان المراد من الاصل هو الاستصحاب فيشترط فيه الحالة السابقة المتيقنة لكن لم يوجد لهذه المسئلة الحالة السابقة بعبارة اخرى نشك ان النهى مستلزم للفساد ام لا فلم يكن هنا اصل لاثبات الملازمة وعدمها لعدم الحالة انسابقة.

واما المسئلة الفرعية كالمعاملات فإصالة الفساد جارية أى اذا شك فى المعاملات فيجرى عدم ترتب الاثر فيها ولا يخفى ان إصالة الفساد تجرى فى المعاملات لو لم يكن هناك الاطلاق أو للعموم الذى يقتضى الصحة فى المعاملات وإذا كان الاطلاق أو العموم فلا شك فى تقديم الاصول اللفظية على الاصول العملية واما العبادات فان كان لها امر من دون النهى فلم تكن مورداً للبحث لكن اذا لم يكن لها امر وعلم ملاك الصحة فالعبادة فاسدة على قول من جعل الملاك فى صحة العبادة الامر أى يقدم النهى على ملاك الصحة والمحبوبية فيزول ملاك الامر الحاصل انه اذا وجد ملاك الامر والنهى فى العبادات فلم يكن الامر ولا ملاكه فالعبادة فاسدة لتقدم النهى على الامر وملاكه هذا على القول بالامتناع.

قوله الثامن ان متعلق النهى اما ان يكون نفس العبادة أو

جزئها أو شرطها الخارج الخ.

أى ينهى تارة عن ذات العبادة كالنهى عن الصلاة وتارة ينهى عن جزئها كالنهى عن قراءة العزيمة وقد ينهى عن الشرط كالنهى عن الوضوء بالماء المفصوب أو المتنجس والشرط قد يكون واجباً توصلياً كالنهى عن تطهير الثوب بالماء المفصوب

وقد يكون تعبيراً كالنهي عن الوضوء به وقد ينهى عن وصفها الملازم لها كالجهر والاختفات للقراءة أى ينهى عن الجهر فى القراءة أو اخفاتها فلم ينفك الجهر أو الاختفات عن القراءة وقد ينهى عن وصف غير الملازم فهذا الوصف قد يتحد مع العبادة مثلاً كون الغضب متحداً مع الصلاة على القول بامتناع اجتماع الامر والنهى.

وقد لا يتحد وصف غير الملازم مع العبادة وأيضاً هنا كالغضب فان الغضب لا يتحد مع العبادة على القول بجواز اجتماع الامر والنهى فيقول القائل بالاجتماع ان تعدد العنوان موجب لتعدد الممنون. الحاصل ان الجزء ما كان داخل فى الشيء والشرط لم يكن داخل فيه وايضاً الشرط اما عبادة كالوضوء واما غيرها كتطهير البدن واللباس. والوصف اما ملازم واما غير ملازم والمراد من وصف الملازم ما ينتفى الموصوف بانتفائه واما وصف غير الملازم فهو ما لا ينتفى الموصوف بانتفائه.

قد ذكر الى هنا اقسام متعلق النهى وقال اذا كان متعلق النهى نفس العبادة أو جزءها فهما داخلان فى محل النزاع وقال اذا كان متعلق النهى الشرط فهو خارج عن محل النزاع لان حرمت الشرط والنهى عنه لم يكن موجبا لفساد العبادة الا اذا كان الشرط عبادة أى يوجب فساد الشرط فساد المشروط إذا كان الشرط عبادة كالوضوء قد ذكر أيضاً انه اذا كان متعلق النهى وصف العبادة فهو اما ملازم واما غير ملازم فالنهى وصف ملازم كالنهى عن الجهر والاختفات هو مساو للنهى عن العبادة واما النهى عن وصف غير ملازم فهو إما متحد مع الموصوف كالنهى عن الغضب على

القول بامتناع اجتماع الامر والنهي والظاهر انه اذا كان الوصف غير الملازم متحداً مع الموصوف فيسرى النهي الى الموصوف واما اذا لم يكن الوصف متحداً مع الموصوف كالغصب على القول بجواز اجتماع الامر والنهي فلم يسر النهي الى الموصوف لان متعلق الامر والنهي متعدد بتعدد العنوان على القول بالجواز واعلم ان هذه الاقسام الخمسة ذكرت اولاً تفصيلاً وذكر حاصل هذه الاقسام ثانياً وكان هذا التكرار تبعاً لشيخنا الاستاذ (قدس سره) واعلم ان البحث الى هنا كان في تعلق النهي على نفس الوصف والنهي عنه ويبحث الان عن النهي في العبادة بسبب الوصف.

مركز تحقيق كويت علوم اسلامی

قوله واما النهي عن العبادة لاجل احد هذه الامور فعاله حال النهي عن احدها الخ.

يبعث هنا من تعلق النهي في العبادات بتوسط الجزء أو الشرط أو الوصف وكان بحث السابق في تعلق النهي في الجزء أو الشرط أو الوصف لكن يبحث الان من تعلق النهي في العبادات بتوسط الوصف أو الشرط فكان هذا البحث من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه نحو زيد عالم ابوه أي كان عالم ووصفاً لزيد بساعتبار ابيه كذا في مقام البحث مثلاً النهي يتعلق على الصلاة بتوسط وصفها أو شرطها قال صاحب الكفاية ان حال هذا القسم حال النهي الذي يتعلق بنفس الجزء أو الشرط أو الوصف قد سبق تعلق النهي باحد هذه الامور.

ولا يخفى ان تعلق النهي على العبادة اذا كان بتوسط الجزء

أو الوصف كان النهي عن العبادة من قبيل واسطة في العروض
فاستدرك صاحب الكفاية.

بقوله: إلا أنه من قبيل واسطة في الثبوت لا لعروض الخ.

أي ليس الوصف واسطة في العروض بل كان الوصف من قبيل
واسطة في الثبوت إذا كان الوصف كذلك كان النهي عن العبادة
حقيقة مثلاً لا تصل في جلد غير المأكول فكان النهي عن الصلاة
وكان الجلد غير المأكول واسطة في الثبوت فان قلت من أين يعلم
ان هذه الكبريات واسطة في الثبوت أو العروض قلت لا يلزم
اتصاف الواسطة بالعارض إذا كانت في الثبوت مثلاً غسل الثوب
في ضوء الشمس واسطة لبياض الثوب أما نفس ضوء الشمس
فلم يكن متصفاً بالبياض لأنه لم يكن من الألوان.

الحاصل ان النهي عن العبادة بتوسط الجزء أو شرط أو
الوصف أما يكون من قبيل واسطة في الثبوت أو العروض فان كان من هذا
القبيل يجري البحث الذي ذكر في السابق أي الوصف إما كان
ملازماً أو غير ملازم إما كان متحداً مع الموصوف أو غير متحد
قد سبق توضيح هذا البحث وأما إذا كان الوصف واسطة في
الثبوت فيكون النهي من نفس العبادة مثلاً لا تصل في جلد غير
المأكول كان النهي عن الصلاة حقيقة وجلد غير المأكول واسطة
في الثبوت ولم يشترط ان يكون العارض والمحمول للواسطة
أيضاً مثلاً لم يثبت الحرمة لجلد غير المأكول في حال غير الصلاة
فظهر الفرق بين واسطة في العروض والثبوت وكان ثبوت العارض
والمحمول في واسطة في العروض لنفس الواسطة وإما واسطة
في الثبوت فلم يلزم فيها ثبوت العارض والمحمول للواسطة.

قوله: مما ذكرنا في اقسام النهي في العبادة يظهر حال
الاقسام في المعاملة الخ.

اذا علمت تعلق النهي في العبادة وفي جزئها ووصفها فيظهر
لك حال الاقسام في المعاملة مثلاً ان النهي قد يتعلق في نفس
المعاملة يتعلق في شرطها او وصفها وايضاً ان الواسطة فيسببها إما
واسطة في الثبوت وإما واسطة في العروض قد كثرت الاقوال في
دلالة النهي على الفساد وعدم دلالة عليه ربما تزيد على العشرة
على ما قيل الاول ان النهي دال على الفساد مطلقاً اي في العبادة
والمعاملات. الثاني انه لا يدل على الفساد مطلقاً. الثالث قائل
بالتفصيل اي يدل على الفساد في العبادة لا في المعاملة فليرجع
في تفصيل هذه الاقوال الى القوانينين.

قوله: ولا بد في تحقيقه على نحو يظهر التماس في الاقوال في
مقامين الاول في العبادات الخ.

قد بين سابقاً ان النهي من العبادة وإما كان من جزئها او
وصفها وكذا المعاملات قال مصنف لاحاجة الى التفصيل جميع
الاقوال بل يذكر المورد الذي يدل النهي فيه على الفساد بالاخلاف
قد ذكر فيما نحن فيه العقد الايجابي والسلبى والمراد من الايجابي
ان النهي المتعلق بنفس العبادات او بجزئها بما هو عبادة يقتضى
الفساد والمراد من الجزء سلبى ان النهي اذا تعلق بوصف العبادة
او شرطها فلا يدل على الفساد ولا يخفى ان المصنف لم يذكر
العقد السلبى.

واعلم ان الصحيح واجد نلائر وكذا الفساد و أيضاً الاثار
على اقسام اي اثر العبادة عند المتكلمين عبارة عن موافقة الامر

والشريعة وهو عند الفقهاء عبارة عن سقوط القضاء والاعادة
اذا تعلق النهي على شيء علم عدم تعلق الامر فيه لعدم جواز
اجتماع الامر والنهي في شيء واحد والظاهر ان اتيان العبادة
مع عدم الامر لم يصدق عليه موافقة الامر اى لم يوجد اثر لهذه
العبادة ولا شك ان عدم الاثر عبارة عن الفساد هذا عند المتكلمين
وكذلك عند الفقهاء اى لم يوجد الاثر مع عدم الامر.

توضيحه ان الاثر عند الفقيه مركب عن شيئين احدهما قصد
التقرب وثانيهما ان تكون العبادة صالحة للتقرب واما اذا كانت
العبادة المنهى عنها فلا تصلح للتقرب ولم تكن الاثار الفقهية
فيها الحاصل ان العبادة اذا كانت المنهى عنها فلم توجد الاثار
لها لان المراد من النهي في العبادات هو النهي المولوى وهو
المقتضى للفساد. واما المعاملات فالنهي فيها ارشادى فى اكثر
الموارد وكان النهي المولوى فى بعض المعاملات كالمنهى عن
الميسر والبيع الربوى والنهي الارشادى لا يدل على الفساد.

قوله: لا يقال هذا لو كان النهي عنها والا على الحرمة
الذاتية الخ.

هنا اشكال فى دلالة النهي على الفساد حاصله ان الدلالة
النهي على الفساد تصح لو كان النهي عن العبادة دالا على الحرمة
الذاتية لكن لا تتصف العبادات والمعاملات بها بل تتصفا بالحرمة
التشريعية مثلاً صوم العيدين وصلاة الحائض لا تتصفان بالحرمة
الذاتية بل الحرمة فيهما تشريعية اى اذا قصد بالصوم العيدين
وصلاة الحائض التقرب والامتنال فيهما ثبت الحرمة التشريعية
فيهما واما اذا اتى ما ذكر بدون قصد القرية فلا حرمة فيه ولا وجه

لدلالة النهي على الفساد فليطلب المورد الذى وجد فيه كون
 الشيء المنهى عنه والمحرّم بالحرمة الذاتية حتى يثبت اجتماع
 الضدين واما العبارات فلم تثبت فيها الحرمة الذاتية لان العبادة
 المذكورة بعد قصد التقرب تثبت فيها الحرمة التشريعية اذا ثبت
 الحرمة التشريعية في العبادات فلا تتصف بالحرمة الذاتية لامتناع
 اجتماع المثليين بعبارة اخرى لا محل للحرمة الذاتية في المشىء
 بعد اتصافه بالحرمة التشريعية للزوم اجتماع المثليين والمراد من
 الحرمة التشريعية ادخال ما لم يكن من الدين في الدين. بعبارة اخرى
 ادخال ما لم يعلم انه من الدين في الدين مثلاً اذا شك المكلف في
 كون الشيء من الدين ام لا فان اتيان هذا المشكوك بقصد امتثال
 امر المولى تشريع محرّم واما اتيان هذا المشكوك بقصد الرجاء
 فيجوز.

الحاصل ان نحو صلاة الحائض وصوم العيد مع قصد التقرب
 تشريع محرّم فلا يبقى المحل للحرمة الذاتية للزوم اجتماع المثليين

قوله: فانه يقال لا ضير في اتصاف ما يقع عبادة الخ.

قد اجيب عن الاشكال المذكور بالاجوبة الثلاثة. اولها انا
 لا نسلم عدم الحرمة الذاتية في نحو صلاة الحائض وصوم العيد
 توضيحه ان صلاة الحائض عبادة تعليقية اي عبادية ما ذكر فرضية
 مثلاً بفرض تعلق الامر صلاة الحائض عبادة وكذا صوم العيد
 بعبارة اخرى لو امر بما ذكر لكان عبادة وإما مع عدم تعلق الامر
 فعلا فيصدق على ما ذكر الحرمة الذاتية.

يذكر هنا الجملة المتعرضة لتوضيح جواب الاشكال المذكور

واعلم ان الامر مولوى وارشادى وكذا النهى والمراد من الامر المولوى ما يدل على الوجوب والامر الارشادى لا يدل على الوجوب بل هو تابع للمرشد اليه والمراد من النهى المولوى ما يدل على الحرمة والنهى الارشادى تابع للمرشد اليه وايضاً الواجب ينقسم الى الشرطى وغيره مثلاً يجب فى الصلاة الستر العورة فالواجب فى الحقيقة واحد اى الصلاة واما ستر العورة فالواجب الشرطى اى بشرط اتيان الصلاة ومثال آخر الواجب الشرطى ما يقال فى تطهير البئر ويطهر البئر بنزح جميعه للبعير والثور والخمر فنزح جميع ماء البئر فى الصور المذكورة واجب شرطى اى بشرط الشرب او تطهير الشئ قد ظهر من هذا الجملة المعترضة ان صلاة الحائض واجب شرطى اى بهذه الصلاة واجب شرطى وكذا صوم العيدين فثبت الى هنا ان حرمة صلاة الحائض ذاتية لعدم صلاحية التقرب بهذه الصلاة ولو ثبت الحرمة الشرعية للزوم اجتماع المثليين الجواب الثانى عن الاشكال انه لا اشكال فى ثبوت الحرمة التشريعية والذاتية معا بعبادة واحدة.

قد اشكل المستشكل ان حرمة صلاة الحائض تشريعية فتقط لانه لو ثبتت الحرمة الذاتية ايضاً للزوم اجتماع المثليين فاجاب المجيب بعدم لزوم اجتماع المثليين وان قلنا باجتماع الحرمة التشريعية والذاتية توضيح هذا الجواب ان الحرمة التشريعية تعلقت على الفعل القلبي والجوانحى واما الحرمة الذاتية فقد تعلقت على الفعل الخارجى فتعدد موضوعهما اى موضوع الحرمة الذاتية هو الفعل الخارجى كالصلاة والصوم مثلاً واما موضوع الحرمة التشريعية فهو الفعل القلبي مثلاً يقصد المكلف امتثال امر

المولى مع عدم الامر اعلم ان الفعل القلبي كالفعل الخارجى فى ثبوت الاحكام الخمسة لكن قال الشيخ الاعظم فى الرسائل ان الاحكام الخمسة لا تثبت للفعل القلبي بل الاحكام الخمسة تثبت للفعل الخارجى قال بعد ذلك بلفظ فافهم اشارة الى ان الحرمة التشريعية ثابتة لتأكيد الحرمة الذاتية فنرجع الى محل النزاع أى ان الموضوع فى الحرمة التشريعية هو الفعل القلبي والمجوانعى كالموضوع التجري والانقياد فان موضوعهما هو الفعل القلبي قد سبق تعريف التجري والانقياد وقد تكرر هنا تبعا للاستاد وان الاعادة خير من الحوالة.

واعلم ان الاطاعة والمخالفة يتصوران على اربعة اقسام أى الاطاعة والعصيان والتجري والانقياد والمراد من الاطاعة هو اتيان الواجب الواقعى أو ترك الحرام الواقعى والمراد من العصيان هو ترك الواجب الواقعى أو اتيان الحرام الواقعى والمراد من الانقياد هو ترك ما اعتقدت حرمة وان لم يكن حراماً فى الواقع أو اتيان ما اعتقدت وجوبه وان لم يكن واجباً فى الواقع والمراد من التجري ترك امثال ما اعتقدت وجوبه وان لم يكن واجباً فى الواقع أو اتيان ما اعتقدت حرمة وان لم يكن حراماً فى الواقع قد ظهر مما ذكر ان التجري والانقياد كانا من الافعال القلبية وكذا الامر فى قصد الامتثال فانه من الافعال القلبية أى اذا قصد امتثال الامر مع عدمه ثبت حينئذ الحرمة التشريعية قد ذكر ان الحرمة الذاتية كانت فى الافعال الخارجية مثلا الصلاة الموجودة فى الخارج محرمة للحائض.

والجواب الثالث عن الاشكال المذكور ان الحرمة التشريعية

كافية فى الدلالة على الفساد لا حاجة الى الحرمة الذاتية أى عدم الامر كاف فى فساد الشيء ذكر هذا الجواب الثالث صاحب الكفاية بقوله هذا مع انه لو لم يكن النهى فيها والا على الحرمة لكانت الا على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية.

يذكر هنا الجواب الرابع عن الاشكال وهو انه يمكن اتصاف شيء واحد بالحرمة التشريعية والذاتية ولا يلزم من هذا اجتماع المثليين لان اجتماع المثليين يلزم اذا كان كل الحرمتين على حده وبنفسه واما اذا كان احدى الحرمتين مندكة فى الاخرى أى كانت سبباً لتقوية الاخرى فلا يلزم اجتماع المثليين قد سبق نظير هذا للمسئلة فى مسئلة الطلب والارادة مثلاً اذا جمعت الارادة أى اراد المولى شيئاً واحداً مكرراً جعل كلها ارادة واحدة.

الحاصل ان النهى اذا تعلق على المبادات فيدل على الفساد لان العمومات لا تشمل هذا المورد مثلاً لا يشمل الامر المورد الذى نهى عنه واما اذا كان النهى بالعرض فلم يدل على الفساد قد سبق فى مبحث الملازمات العقلية أى يقتضى الامر بالشيء النهى عن الضد العام اما من باب المقدمية واما من باب الملازمة العقلية مثلاً الامر بالازالة هو بالاصالة والنهى عن الصلاة بالعرض فيه ذكر فى محله ان النهى بالعرض لم يكن مخصصاً للعمومات ومقيداً للملازمات.

بعبارة اخرى ان الامر بالازالة مقتضى النهى عن الصلاة وكان هذا النهى من باب الملازمة وبالعرض فلم يكن مخصصاً للامر بالصلاة أى لم يكن مخصصاً لعموم الامر لان المأمور به هنا اقوى من المنهى عنه فيشمل الامر هذا المورد وتصبح الصلاة.

قوله المقام الثاني في المعاملات ونخبة القول ان النهي الدال على حرمتها لا يقتضى الفساد الخ.

أى المقام الثانى البحث فى المعاملات ولا يخفى ان النهى تارة يكون من ذاتها وتارة اخرى من جزئها واعلم ان النهى اذا تعلق بنفس المعاملة فهو متعلق بما هو فعل بالمباشرة واما اذا تعلق النهى بمضمون المعاملة فهو متعلق بما هو فعل بالتسبيب أو بالتسبيب توضيح ما ذكر ان المراد من النهى عن فعل المباشر هو النهى عن الفاظ العقود بعبارة اخرى النهى عن الايجاب والقبول.

واما النهى عن الفعل بالتسبيب كالنهى عن التملك والانتقال فان التملك والانتقال لم يكونا فعلا بالمباشر بل كانا فعلا بالتسبيب لان المكلف فعل سبب التملك والانتقال بالمباشرة أى فعل الفاظ العقود بالمباشرة والمراد من النهى عن التسبيب كالنهى عن البيع الربوى فانه يمنع عن المعاملة التى تكون بمضمون الخاص أى منعت فى البيع الربوى عن الزيادة اذا كانت بعنوان البيع وبسببه لكن اخذ هذه الزيادة بطريق آخر لا اشكال فيه كالتمليك والهبة واما اذا كان اعطاء هذه الزيادة بسبب البيع فهو فاسد وان رضى المعطى.

الحاصل ان المعاملة الربوية فاسدة بتوسط النهى عن التسبيب واذا جعل سبب الزيادة البيع واما الزيادة عن طريق آخر فلم ينهى عنها المثال الاخر للنهى عن التسبيب فى العرفيات كامر الشخص فى دخول شخص فى مكان معين ولكن يتول لم ارض الدخول فيه

عن فلان طريق فهذا نهى عن التسبب أى لا يجعل هذا الطريق
المختص سبباً.

وإعلم ان النهى عن المعاملات على اربعة اقسام أى النهى عن
السبب والمسبب والتسبب فلا يدل النهى عن هذه الثلاثة على
الحرمه والفساد. القسم الرابع هو النهى عن الثمن أو المثلث
فالنهى فى هذا القسم يدل على الفساد مثلاً النهى عن بيع الخمر
أو النهى عن جعله ثمناً يدل على كون هذا محرماً شرعاً فالحرمه
مستلزمة للفساد.

قوله نعم لا يبعد دعوى ظهور النهى عن المعاملات فى الارشاد
الى فسادها الخ.

مركز تحقيقات كويتى

أى النهى فى المعاملات ظاهر فى الارشاد الى الفساد قد ذكر ان
النهى الارشادى تابع للمرشد اليه وكذا الامر الارشادى ولا يخفى
ان المراد من المعاملات التى يكون النهى فيها ارشادياً وهى
العقود والايقاعات لا المعاملات بالمعنى الاعم للمقابل للمبادات
أى المعاملات بمعنى الاعم يشمل التوصليات ولم يكن ظهور
النهى فيها فى الارشاد.

قوله نعم ربما يتوهم استبعادها له شرعاً من جهة دلالة
الاخبار الخ.

قد ذكر آنفاً ان النهى عن المعاملات على اربعة اقسام ويدل
على الفساد قسم واحد وهو القسم الرابع أى النهى عن الثمن أو
المثلث ولا يخفى ان النهى عن المعاملات يدل على الفساد شرعاً
لا لفة وعرفاً قد بين صاحب الكفاية هذا بقوله قد عرفت ان

الحرمة غير مستتبعة للفساد لا لغة ولا عرفاً لكن يدل شرعاً على الفساد والدليل على هذا هو الاخبار منها ما رواه في الكافي عن زرارة عن الباقر (عليه السلام) سئل عنه (ع) عن المملوك الذي تزوج بغير إذن سيده فقال (ع) في الجواب يصح هذا باذن سيده أى كان هذا التزويج بيد سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما فقال سائل ان حكيم ابن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يصح باجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام فانه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجاز فهو جائز له .

الحاصل ان هذه الرواية تدل بظاهرها ان النكاح لو كان من معصية الله كان فاسداً والظاهر ان نكاح العبد لم يكن معصية لله بعبارة اخرى ان النكاح ليس مما لم يمضه الله فظهر مما ذكر ان نكاح العبد كان مشروعاً .

واعلم ان محل النزاع هو الحرمة التشريعية لا لذاتية فان العبد لم يفعل فعلاً محرماً شرعاً ولم يكن هذا التزويج مخالفاً لامضاء الشارع واما التزويج المحرم فهو الذى لم يمضه الشارع بعبارة اخرى لم يكن تشريعية من الشارع كتزويج المحارم وكتزويج المرأة التى كانت فى عدة الغير .

ويمكن ان يجاب عن هذا الاستدلال أى قد استدل في الرواية المذكورة بدلالة النهي على الفساد الحاصل ان مخالفة النهي اذا كانت معصية الله فالفعل الذى كان مخالفاً للنهي فاسد .

لكن تزويج العبد بغير اذن سيده لم يكن معصية الله فيمكن ان يجاب عن هذا الاستدلال بان مخالفة العولى العرفى مخالفة الله فعلم

من هذا عدم دلالة النهي على الفساد وعدم صحة الاستدلال بالرواية المذكورة والجواب الآخر عن هذا الاستدلال هو احتمال مخالفة النهي المولى أي المراد من المعصية هي مخالفة النهي المولى بل هذا لمعنى ظاهر ومع التنزل عن هذا الظهور فيحتمل ان يكون المراد من العصيان مخالفة نهى الله وايضاً يحتمل ان يكون المراد من العصيان مخالفة نهى المولى فوجد هنا احتمالان اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال بالرواية المذكورة أشار الى هذا الجواب صاحب الكفاية بقوله ولا بأس باطلاق المعصية على العمل الذي تم يمضه الشارع ولم ياذن به كما اطلق عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه انه معصية الخ.

قوله تذييب حكى عن أبي حنيفة دلالة النهي على الصحة الخ.

أي يبحث عن دلالة النهي على الصحة أي قال أبو حنيفة ان النهي لا يدل على الفساد بل يدل على الصحة والدليل له انه يشترط ان يكون متعلق الامر والنهي مقدوراً اذا تعلق النهي على شيء فعلم انه مقدور وصحيح لان الشيء اذا لم يكن مقدوراً فلم يتعلق النهي عليه.

قال بعض ان هذا صحيح بالنسبة الى المعاملات اذا كان النهي فيها عن المسبب أو عن التسبب فتدل النهي فيهما على الصحة. قد ذكر هنا ما ذكر في المبحث الصحيح والاعمى لتوضيح محل النزاع حاصل هذا المبحث ان المعاملات هي اسام موضوعات للمعاني الصحيحة أو للاعم منها ومن الفاسدة وذكر هناك انه لا يجري هذا النزاع في المعاملات بمعنى المسببات أي اذا كانت

الفاظ المعاملات موضوعة للمسببات فلم يجز النزاع الصحيحى والاعمى وان كانت موضوعة للاسباب كانشاء العقد والايقاع فالنزاع المتقدم يصح فى المعاملات أيضاً توضيحه ان كانت موضوعة للمسببات نعى بها نفس الملكلية والزوجية والفراق والحرية وعلى هذا فلا يصح النزاع الصحيحى والاعمى فى المعاملات بل تتصف هذه المسببات بالوجود تارة وبالعدم اخرى بعبارة اخرى انما يصح النزاع المتقدم اذا وجد للشئ فردان واما معاملات اذا كانت موضوعة للمسببات فليس لها الا فرد واحد اى يدور امرها بين الوجود والعدم لانها توجد عند صحة العقد ولا توجد عند فسادها. واما اذا كانت المعاملات موضوعة للاسباب فيصح النزاع المتقدم فيها اى يصح ان نفرض فى الفاظ المعاملات من كونها موضوعة لخصوص الصحيحة اعنى تام الاجزاء والشرائط المؤثرة فى المسبب او من كونها موضوعة للاعم من الصحة والفسادة والمراد من الفاسدة ما لا يؤثر فى المسبب اما لفقدان جزء او شرط اذا عرف البحث فى الصحيحى والاعمى فنرجع الى ما نحن فيه اى النهى يدل على الصحة على ما حكى عن ابى حنيفة ولا يخفى ان هذا يصح اذا كان النهى عن المسبب لان النهى يتعلق على شئ مقدور اى النهى يتعلق على شئ موجود فيعبر عن المسبب بعد الوجود بالصحة هذا دليل من قال ان النهى يدل على الصحة اى اذا كان النهى عن المسبب فهذا مشروط بكونه مقدوراً وموجوداً فعبر عن هذا بالصحة.

واما اذا نهى عن السبب فهو متصور على قسمين فاما يكون صحيحاً اى يكون واجداً لجميع الاجزاء والشرائط واما يكون

فاسداً أى لم يكن واجداً لجميع الاجزاء والشرائط فلا يصح فى هذه الصورة دلالة النهى على الصحة لان السبب إما ان يكون صحيحاً وإما ان يكون فاسداً.

قوله وإما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع الخ.

النهى عن العبادة يتصور على قسمين أى عبادة ذاتية وعبادة باعتبار الامر فما كان منها عبادة ذاتية كاسجود والركوع والخضوع فيكون مقدوراً مع النهى عنه بعبارة اخرى يكون النهى عن هذه العبادات بعد وجودها وصحتها وإما ما كان منها عبادة لا اعتبار قصد الامر أى ما كان منها عبادة بتوسط امر المولى فلا يدل النهى فيه على الصحة ولا يكون النهى عنه مقدوراً لان العبادة حاصلة بالامر وان تعلق النهى فيها فيلزم اجتماع الامر والنهى هذا محال على القول بالامتناع وإما على القول بالاجتماع مع وحدة العنوان فهذا محال ايضاً.

قوله قد عرفت ان النهى فى هذا القسم انما يكون نهياً عن العبادة الخ.

هذا دفع الاشكال عن العبادة التى كانت باعتبار الامر أى لا يصح تعلق النهى بهذا القسم من العبادة للزوم اجتماع الامر والنهى فيلزم اجتماع الضدين هذا حاصل الاشكال الذى تقدم ذكره.

والجواب عن هذا الاشكال ان العبادة اذا كانت باعتبار الامر وتعلق النهى بها فلم يلزم اجتماع الامر والنهى لان العبادة حينئذ

تعليقية أى لو أمر بهذا الشيء اكان عبارة فيدل النهى فى هذا المورد أيضاً على الصحة لان هذه العبارة موجودة بوجود التقديرى والتعليقى.

فى تعريف المفهوم

قوله المقصد الثالث فى المفاهيم مقدمة البحث.

قد ذكر ان هذا الكتاب مشتمل على ثمانية مقاصد ويبحث من الخمسة فى مباحث الالفاظ ويبحث من الثلاثة الاخرى فى المجلد الثانى أى يبحث فيه من القطع والظن والاصول العملية والبحث فى هذا المقصد الثالث من المفاهيم واعلم ان المفهوم لغوى واصطلاحي والمراد منه فى محل البحث هو المفهوم فى اصطلاح الاصوليين أى ما هو مقابل المنطوق لكن المراد من المفهوم فى اللغة هو ما فهم من اللفظ ويعبر عنه بالفهوم والمقصود والمدلول ولم يكن هذا المعنى اللغوى محلاً للبحث هنا.

قد ذكر تعريف المفهوم الاصطلاحى بالعبارات المختلفة ولم يكن لهذه التعارف الطرد والعكس ولا نحتاج الى النقص والابرام لان هذا التعريف من التعارف اللفظية بعبارة اخرى كان هذا التعريف من قبيل شرح الاسم لا التعريف الحقيقى وهو إما بعد او رسم وقد ذكر للمفهوم التعارف الثلاثة والصحيح منها ما يقال ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور والمنطوق حكم مذكور هذا التعريف صحيح واما من عرف ان المفهوم حكم لغير المذكور والمنطوق حكم للمذكور فلم يصح تذكره اولا مثلاً لتوضيح صحة التعريف

وعدمها مثلاً إن جائك زيد فأكرمه والمفهوم من هذه الجملة إن لم يجيء زيد فلا يجب إكرامه والدليل على هذا أنه إذا انتفى الشرط انتف الجواب ففي المثال المذكور ينتفى وجوب الإكرام بانتفاء المجيء والظاهر أن عدم وجوب الإكرام حكم غير مذكور فصيح على هذا قول من يقول إن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور.

لكن لا يصح تعريف من يقول إن المفهوم حكم لغير مذكور والمنطوق حكم للمذكور وجه عدم الصحة أن عدم وجوب الإكرام لم يكن حكماً لغير مذكور أي لم يكن هذا التعريف جامعاً ومائناً لأن المفهوم في نحو إن جاء زيد فأكرمه هو أن لم يجيء زيد فلا يجب إكرامه فإن عدم وجوب الإكرام في المثال المذكور حكم للمذكور والمراد من المذكور هو زيد أي عدم وجوب إكرام حكم للمذكور الذي هو زيد في المثال المذكور فظهر من هذا البيان أن تعريف المنطوق لم يكن مائناً لأن هذا القائل عرف المنطوق بأنه حكم المذكور فالمفهوم أي عدم وجوب الإكرام في المثال المذكور أيضاً حكم للمذكور أي زيد وإيضاً لم يكن تعريف المفهوم جامعاً لأن عدم وجوب الإكرام في المثال خارج عن هذا التعريف.

ويذكر هنا التعريف الآخر للمفهوم وهو أن المفهوم هو حكم دل عليه اللفظ لا في النطق والمنطوق هو حكم دل عليه اللفظ في محل النطق مثلاً إن جاء زيد فأكرمه فوجوب إكرام في محل نطق أما عدم وجوب إكرام عند عدم المجيء فلم يكن في محل نطق قال شيخنا الاستاذ هذا التعريف حسن مثلاً لا تقل لهما أف - أي عدم أف داخل في محل النطق وأما عدم الضرب والشتم فلم يكونا داخلين في محل النطق لكن اشكل على هذا التعريف أيضاً أي لم يكن في

هذا التعريف الاطراد والانعكاس لان حرمة الضرب والشتم في المثال تعرف من الباب الاووية هذا داخل في محل النطق اي هذه بالدلالة الالتزامية التي هي داخله في محل النطق.

الحاصل انه ذكرت للمفهوم التعارف الثلاثة الاول ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور والمنطوق هو حكم مذكور الثاني ان المفهوم حكم لغير مذكور والمنطوق حكم للمذكور الثالث ان المنطوق هو حكم دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق وكلها لا تغلو عن المناقشة قد ذكر وجه المناقشة في التعريف الثاني والثالث واما وجه المناقشة في التعريف الاول فانه لا يصح في مفهوم الموافقة في نحو لا تقل لهما اف لان الحكم في هذا المثال مذكور والمراد من الحكم هو الحرمة فلا يصح قول من يقول ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور في المثال المذكور.

هنا بحث آخر هو ان المفهوم من صفات المدلول او الدلالة فيقال ان المفهوم والمنطوق كلاهما من صفات المدلول مثلا زيد جزئي اي مفهومه جزئي فيكون وصف زيد بالجزئية من قبيل وصف الشيء بوصف متعلقة وكذا في المقام اذا قلنا ان الدلالة مفهومية كان هذا من قبيل التوصيف بحال المتعلق.

قوله: قد انقدح من ذلك ان النزاع في ثبوت المفهوم وعلمه

الخ:

اي المفهوم ما هو لازم للمنطوق بعبارة اخرى ان المنطوق مستتبع للمفهوم اي المنطوق طالب المتابع الذي هو عبارة عن المفهوم.

الحاصل ان المنطوق يمدّ الى الخصوصوية اى يدل المنطوق على الخصوصوية التي تمد الى المفهوم سواء كانت هذه الخصوصوية بالوضع او بمقدمات الحكمة مثلاً اذا قلنا ان الجملة الشرطية دالة على الخصوصوية والمراد منها هنا كون الشرط علة منحصرة فيثبت هذا بمقدمات الحكمة اى كان المولى في مقام البيان فلو كانت هنا علة اخرى غير هذه العلة الموجود بينها مثلاً قوله في الغنم السائمة زكاة فالعلة المنحصرة السوم فتثبت هذه العلة بمقدمات الحكمة اى كان المولى في مقام البيان او كان غير هذه العلة لوجوب الزكاة لبيته.

واعلم ان الدلالة الالتزامية على قسمين احدهما دلالة اللفظ على خارج ما وضع له فلم يكن هذا القسم من المفهوم بل كان من الدلالة المنطوقية وثانيهما ان المنطوق يدل على الخصوصوية وهذه الخصوصوية تمدّ الى المفهوم والمراد من المفهوم هذا القسم من الدلالة الالتزامية اى الخصوصوية تدل على المفهوم.

فائدة المفهوم عبارة عن حكم انشائي او اخبارى الاول مثل عدم وجوب الاكرام المستفاد من نحو ان جاء زيد فاكرمه هذا المفهوم للخصوصوية التي تفهم من كلمة ان او هيئة الجملة قد ذكر تفصيل هذه الخصوصوية هذا مثال للحكم الانشائي.

والثاني مثل عدم ضرب المتكلم المستفاد من قوله ان ضربت ضربت وهو حكم اخبارى اللازم لخصوصوية تدل على المفهوم.

قوله: فصل الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء

الخ.

البحث في مفهوم الشرط ولا يخفى ان قوله ان الجملة الشرطية

هل تدل على المفهوم هذا تسمية باحد الجزئين والا فالمفهوم مرتبط بالشرط والجزاء واعلم ان النزاع هنا صغرى اى هل تدل الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء بعبارة اخرى هل يكون المفهوم للجملة الشرطية ام لا انكر السيد المرتضى هذه الدلالة لكن اثبتها مع القرينة هذا خارج عن محل النزاع وايضا يبحث عن كون هذه الدلالة بالوضع او القرينة هل يكون الدال على المفهوم كلمة الشرط او الهيئة فيحتاج المثبت للمفهوم الى الدليل واما الشخص الناذى فلم يكن محتاجا الى الدليل بل نفيه كاف واما اثبات فاما يكون بالوضع واما يكون بالقرينة العامة والمراد بالقرينة العامة هي مقدمات الحكمة قال شيخنا الاستاد اذا كان ثبوت المفهوم بالقرينة فالمعتبر وجودها بالدوام.

وبعبارة شيخنا الاستاد به يك كلى و ياردو كلى بههار نعى شود بايد قرينة مقدمات حكمت دائمي باشد فلا بد للقائل بالدلالة من اقامة البرهان واثبات الاشياء الاربعة. الاول اثبات كون الاداة للملازمة الثانى كون اللزوم ينحو الترتيب اى العلية. الثالث علية المقدم للتالى. الرابع ان تكون هذه العلة ينحو العلة المتامة اما اثبات هذه الاشياء الاربعة فلم يمكن للمدعى المفهوم بالقائل بعدم الدلالة على المفهوم يمنع اولاً دلالة الجملة الشرطية على اللزوم بل تدل على مجرد الثبوت عند الثبوت من باب الاتساق او كان اللزوم في بعض الموارد لاجل القرينة. وثانياً يمنع هذا القائل الترتيب بعد فرض تسليم اللزوم وجه المنع انه يمكن ان يكون المقدم والتالى معلولين للعلة الثالثة كوجود النهار والضوء فانهما معلولان لطلوع الشمس والظلمة انه لم يكن الترتيب بين

المعلولين بل كان بينهما اللزوم وثالثاً يمنع كون المقدم علة تامة للجزاء بعد تسليم الترتيب ورابعاً يمنع كون المقدم علة منحصرة للتالي توضيحه بالمثال الخارجى قد ذكر فى باب الشهادة ان العلة فى قبول الشهادة ضم الرجل الثانى الى الاول فلم يكن هذا علة منحصرة بل يمكن ضم امرأتين الى الشاهد الاول او ضم اليمين اليه فظهر ان ضم الرجل الثانى الى الاول لم يكن علة منحصرة فى قبول الشهادة تم الى هنا المثال الخارجى كذا الحكم فيما نحن فيه اى لم يكن الشرط علة منحصرة للجزاء قد ثبت الى هنا انه لو سلمنا اللزوم والترتيب والعلية فى الجملة الشرطية لكن لا نسلم كون الشرط علة منحصرة للجزاء الحاصل ان الجملة الشرطية تدل على المفهوم بعد ثبوت هذه الامور الاربعة المذكورة اذا انتفى احدها انتفى المفهوم فى الجملة الشرطية.

قد استدلل القائل بالترتيب والعلية بانه يتبادر من الجملة الشرطية الترتيب على نحو العلة المنحصرة والتبادر علامة الحقيقية قال صاحب الكفاية وهو التبادر على العلة المنحصرة بعيدة على مدعيها لان الجملة الشرطية تستعمل على نحو الترتيب فى مطلق اللزوم فليس الوجه لتبادر العلة المنحصرة والجواب الاخر انه لا فرق بين ارادة مطلق اللزوم من جملة الشرعية وبين ارادة العلة المنحصرة منها اى لا تحتاج ارادة مطلق اللزوم من الجملة الشرطية الى القرينة ورعاية العلاقة بل تتبادر العلة غير المنحصرة كالعلة المنحصرة من الجملة الشرطية ثبت الى هنا ان الجملة الشرطية لا تدل على المفهوم لان ثبوت المفهوم متوقف على الامور الاربعة المذكورة وايضاً استدلل صاحب الكفاية على عدم

المفهوم بالمحاورات مثلاً إذا قال شخص زيد حسن قيل له إن كلامك يدل على عدم حسن المخاطب فيقول المتكلم في الجواب ليس المفهوم لكلامي وكذا يصح في الجملة الشرطية إن يقول المتكلم ليس المفهوم لكلامي فعلم من صحة هذا الجواب عدم المفهوم للجملة الشرطية.

قوله وأما دعوى الدلالة بادعاء انصراف إطلاق العلاقة للزومية الى ما هو أكمل إفرادها الخ.

أى استدلال المستدل لاثبات العلة المنحصرة بادعاء انصراف إطلاق العلاقة للزومية الى ما هو أكمل إفرادها والظاهر أن فرد الأكمل في المقام هو علية الشرط للجزاء بنحو العلة المنحصرة فاجاب صاحب الكفاية ان هذا الاستدلال فاسد جداً لعدم كون الاكملية موجبة للانصراف بل يكون الانصراف بكثرة الاستعمال ولم تكن الاكملية والاكديية موجبة للانصراف.

قوله هذا مضافاً الى منع كون اللزوم بينهما اكمل مما اذا لم تكن العلة بمنحصرة الخ.

هذا اشكال على اكملية العلة المنحصرة أى ولو سلمنا كون الاكملية موجبة للانصراف فلم يصح الاكملية في المقام بعبارة اخرى لمنع كون اللزوم على نحو العلة المنحصرة اكمل مما لم تكن العلة المنحصرة لان الانحصار لا يوجب ان يكون ذلك ربطاً الخاص وتأثير العلة المنحصرة في معلولها اقوى وأكد من غيرها بل كل الربط وتأثير العلة في معلولها مساو من حيث الاقوائية.

الحاصل إنه لا فرق في اللزوم أى سواء كان هذا اللزوم بين

المعلول والعللة المنحصرة او بين المعلول والعللة غير
المنحصرة وأيضا اشكل على كون الشرط عللة للجزء أى
يمكن ان يكون الجزء عللة للشرط مثل ان كان هذا محموم
فهو متعفن الاخلاط ويقول المستدل ان قرينة مقدمات
الحكمة تدل على ثبوت المفهوم فيقال فى الجواب لا تنفع مقدمات
الحكمة فى المقام لان نفعها متوقف على اثبات الامور الاربعة
المتقدمة واما اثبات مقدمات الحكمة فى المورد الخاص فلا ينفع
مثلا لفظ اسد يستعمل فى الرجل الشجاع بالقرينة فلا يثبت كون
الرجل الشجاع مدلول الاسد واعلم ان الملازمة على اقسام أى أما
يكون المقدم عللة للتالى واما يكون بالعكس واما ان يكون المقدم
والتالى كلاهما معلولين لعللة واحدة وما ينفع فى المقام هو الاول.

قوله ان قلت نعم ولكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة الخ.

أى كان البحث فى المفهوم فى الجملة الشرطية قال صاحب
الكفاية من ادعى ثبوت المفهوم فيحتاج الى اشياء الا اربعة الاول
اللزوم الثانى الترتب والعلية الثالث على الشرط للجزء
الرابع كون الشرط عللة منحصرة للجزء لكن صاحب الكفاية يمنع
من كون الشرط عللة منحصرة للجزء كما ذكر وجهه بعد فرض
تسليم اللزوم والعلية المطلقة.

قد استدل الخصم لاثبات العلية المنحصرة بالتبادر والانصراف
واجيب عن هذا الاستدلال أى قال ان الدعوى التبادر بعيد جداً
وان الاكملية لم تكن موجبة للانصراف هذا حاصل ما ذكر سابقاً
واستدل ثالثاً لمفهوم الشرط وكونه عللة منحصرة للجزء بمقدمات
الحكمة ولا فرق فى جريان مقدمات الحكمة فى نفس الشرط

وجريانها في فعل الشرط أى يمكن ان يستدل للمفهوم بان مقتضى الاطلاق بقريته الحكمة فيقاس كلمة ان أو هيئة الجملة الشرطية بصيغة افعال فان اطلاقها يقتضى ان يكون الواجب عينياً لان المحتاج الى مزيد البيان على اصل الصيغة هو الواجب الكفائى فاذا لم ينصب المولى قرينة على ارادته فيعلم ان مراده الواجب اليعنى وكذا يقتضى اطلاق صيغة افعال ان يكون الواجب نفسياً لان المحتاج الى مزيد البيان هو الواجب الغيرى هذا بيان للمقيس عليه فنشرع فى توضيح المقيس ونقول ان اداة الشرط دالة على اللزوم والترتب فاما ان يكون على نحو العلة المنحصرة واما ان يكون على نحو العلة غير المنحصرة اذا شك فيهما يتمسك بمقدمات الحكمة أى يقتضى اطلاق الشرط والهيئة ان المراد العلة المنحصرة لان المولى فى مقام البيان او كان المراد غيرها بينه بعبارة اخرى ان المحتاج الى مزيد البيان هو العلة الغير المنحصرة فثبت كون الترتب علة منحصرة بمقدمات الحكمة.

قوله قلت اولاً هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة الخ.

هذا جواب عن الاستدلال بمقدمات الحكمة أى قال المستدل ان اللزوم والترتب كان بمقدمات الحكمة فاجاب المصنف انا سلمنا مقدمات الحكمة فى المقيس عليه أى صيغة افعال لكن لا تكاد تثم فى المقيس لان مقدمات الحكمة تجرى فى الامور الكلية اما اللزوم والترتب فى الجملة الشرطية فهما مفاد الحرف لان كلمة ان لشرطية تدل على هذا المعنى أو الهيئة تدل عليه والظاهر ان مفاد الهيئة معنى حرفى قد سبق ان المعنى الحرفى جزئى ولا

استقلال له ومقدمات الحكمة إنما تجرى فيما هو كلي ومستقل بنفسه.

وقد استشكل شيخنا الاستاد على هذا الجواب بأن هذا الجواب لا يصح على مسلك صاحب الكفاية لأنه قائل بالمساوات بين المعنى الحرفي والاسمى أى ان الموضوع له فى الحروف هو بعينه الموضوع له فى الاسماء وإنما الفرق من جهة اخرى وهى ان الحرف وضع لاجل ان يستعمل فى المعنى الجزئى بعبارة اخرى ان الفرق بين المعنى الاسمى والحرفى إنما يكون من ناحية الاستعمال قد ذكر الى هنا جواب الاستدلال مع اشكال شيخنا الاستاد عليه.

والجواب ثانياً اننا لا نسلم عدم احتياج العلة المنحصرة الى القرينة الخاصة ضرورة ان كل واحد من انحاء اللزوم والترتيب محتاج فى تعيينه الى القرينة مثل الاخر أى سواء كان اللزوم والترتيب ينحو العلة المنحصرة ام لا محتاج الى مزيد البيان والقرينة بلا تفاوت اصلاً.

قوله ثم انه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط الخ.

قد استدل لاثبات المفهوم بمقدمات الحكمة واشكل عليه، بانه لا تجرى مقدمات الحكمة فى الجزئيات اما هذا الاستدلال فهو راجع الى الاطلاق الاحوالى والفرق بين هذا الاطلاق والاطلاق السابق انه راجع الى ادوات الشرط مثل ان واذا والاستدلال للمفهوم بانه مقتضى الاطلاق بمقدمات الحكمة.

واما المراد من هذا الاطلاق فى قوله ثم انه ربما يتمسك

الدلالة على المفهوم باطلاق الشرط فهو الاطلاق الاحوالى وهذا الاطلاق راجع الى الشرط النحوى مثل المجيبىء فى ان جائك زيد فاكرمه أى يعلم من اطلاق ان جائك عن هذا الشرط علة منحصرة لوجوب الاكرام والا لقييد مثلا يقال ان جائك زيد وسلم فاكرمه اذا ذكر لفظه ان جائك فقط علم من هذا الاطلاق ان لفظه ان جائك علة منحصرة فعلم من البيان المذكور انه اذا كان للشرط قيد وجب اتيانه بلفظ «و» نحو ان جائك زيد وسلم واما اذا لم يذكر القيد علم ان الشرط المذكور علة منحصرة هذا استدلال بالاطلاق لاثبات كون الشرط علة منحصرة واجاب صاحب الكفاية عن هذا فى قوله وفيه انه لا تنكر الدلالة على المفهوم مع اطلاقه كذلك الخ.

هذا رد للاطلاق المذكور حاصله ان تم الاطلاق من هذه الجهة أى كون المتكلم فى مقام بيان انحصار الشرط وترتب الجزاء عليه فلا ينكر دلالة الشرط على المفهوم لكن اثبات هذا الاطلاق مشكل لامكان عدم كون المتكلم من هذه الجهة فى مقام البيان أى يمكن ان لا يكون المتكلم فى مقام بيان علة المنحصرة وقولكم انه اذا لم يكن الشرط علة منحصرة فلا بد توصيفه بالعدل قبلا أو بعدا واما مع عدم توصيف الشرط المذكور بالعدل فعلم ان الشرط علة منحصرة فنقول ان مثل هذا المورد نادر تحققه أى كون المتكلم فى مقام البيان من هذه الجهة نادر بل نقول بعدم تحقق هذا المورد. توضيحه يمكن ان يكون المتكلم بالنسبة الى شيء فى مقام البيان ويمكن ان لا يكون بالنسبة الى الشيء الاخر فى مقام البيان

مثلاً قيل فى صيد الكلب كلوا مما قتله الكلب المعلم فهذا مطلق من جهة قطع الاوداج لان المولى فى مقام البيان من هذه الجهة أى يحل ما قتله الكلب المعلم سواء حصل فرى الاوداج الاربعة ام لا ولكن لم يكن المولى فى مقام البيان من جهة طهارة المعجل الذى يشره فم الكلب حتى يحكم بعدم احتياج هذا المعجل الى التطهير. كذا الحكم فيما بين فيه فكان المتكلم فى مقام البيان من جهة كون الجزاء مترتباً على الشرط ولم يكن فى مقام البيان من جهة كون الشرط علة منحصرة للجزاء ام لا فلم يتم الاستدلال بالاطلاق فى كون الشرط علة منحصرة.

قوله فتلخص بما ذكرنا انه لم ينهض الدليل على وضع مثل «ان» على تلك الخصوصية الخ.

أى ظهر مما سبق عدم اثبات المفهوم فى القضايا الشرطية اما وضع ادوات الشرط للعلة المنحصرة المستلزمة للمفهوم فهو مفقود هنا واما القرينة العامة بانحائها الثلاثة من الانصراف ومقدمات الحكمة والاطلاق الجارى فى حالات الشرط فلا يخفى ان القرينة العامة مفقودة فى المقام أيضاً ولكن قيام القرينة العامة فى بعض الموارد أو قيام القرينة الخاصة كذلك فلا يجدى للقائل بالمفهوم لان الاصولى يبحث عن ثبوت المفهوم بنحو القضية الكلية لا عن ثبوته فى بعض الموارد.

قوله اما توهم انه قضية اطلاق الشرط بتقريب ان مقتضاه تعيينه الخ.

قد استدلل القائل بالمفهوم اولا بالوضع ادوات الشرط للعلة

المنحصرة واجيب عنه بان هذا مشكل لان ادوات الشرط قد استعملت في مطلق اللزوم والترتب فان كان وضعها للعلة المنحصرة لزم ان يكون استعمالها في غيرها مجازاً ولم يقل احد بان يكون استعمال ادوات الشرط في غير العلة المنحصرة مجازاً.

الدليل الثاني للمستدل الانصراف قد اجيب عنه بان الانصراف لا يصير موجباً لكون الشرط علة منحصرة. الدليل الثالث مقدمات الحكمة قد اجيب عنه ان مقدمات الحكمة تجرى في الشيء الكلي لا فيما هو مفاد الحرف. الدليل الرابع الاطلاق الاحوالى قد اجيب عنه بان هذا الاطلاق نادر التحقق. الخامس الاطلاق العدلى وهذا أيضاً من القرائن العامة واستبدل على اثبات المفهوم للجمله الشرطية تقريب هذا الاستدلال ان ذات الشرط كالمجيب في مثل ان جائك زيد فاكرمه يكون شرطاً فالجزاء مستند الى ذاته ومترتب عليه ولا يخفى ان ادوات الشرط تقيد الجزاء بالشرط والمراد من الاطلاق في المثال المذكور هو عدم بيان العدل للمجيب يقتضى كونه علة منحصرة للجزاء بحيث يدل على الانتفاء عند الانتفاء ويسمى الاطلاق هنا عدلياً أى العدل الذى يقتضيه العطف ب «او» واما الاطلاق السابق يسمى احوالياً أى يعلم من عدم تقييد الشرط بالشيء الاخر انه علة منحصرة بعبارة اخرى انه لما لم يقارن هذا الشرط بالشرط الاخر علم ان هذا الشرط مؤثر وحده.

وقد ذكر نظير هذه المسئلة في باب الاوامر في مبحث الواجب التعيينى والتخييرى توضيحه الواجب التعيينى هو الواجب بلا واجب آخر وبلا عدل ويقابله الواجب التخييرى أى ما يكون له عدل كغصال كفارة العمدي في صوم شهر رمضان المغيرة بين اطعام

ستين مسكيناً وصوم شهرين متتابعين وعثق رقبة مثلاً يقال صم أو اطعم أو اعتق فاذا علم واجب انه من اى القسمين فذاك والا فمقتضى اطلاق صيغة الامر وجوب ذلك الفعل فالقاعدة تقتضى عدم سقوطه بفعل آخر لان التخيير محتاج الى مزيد البيان بمباراة الاخرى الواجب التخييرى ما عطف عليه شيء ب «او».

وكذا فيما نحن فيه مثلاً اذا قال المتكلم ان جائك زيد فاكرمه علم من اطلاق هذا الشرط انه علة منحصرة اذ لو كان هنا شرط آخر لعطف ب «او» فيثبت باطلاق الشرط وعدم ذكر العدل له ان هذا الشرط علة منحصرة.

والجواب عن هذا الاستدلال يحتاج الى معرفة ادوات الشرط اى لاي المعنى وضعت ادوات الشرط هل وضعت لبيان مدلولها بعبارة شيخنا الاستاذ بايد معلوم شود كه كار ادوات شرط چيست ولا يخفى انها وضعت لبيان تأثير فعل الشرط فى الجزاء ولم توضع لبيان تعدد الشرط وعدم تعدده لكن يصح قولكم فى الواجب التعيينى والتخييرى لان الغرض الموجود فيهما يمكن استفادته من هذا الشيء أو من عدله فان الغرض فى مرحلة الثبوت اما يكون شيئاً واحداً واما يكون شيئين فاذا كان الغرض فى مرحلة الثبوت شيئاً واحداً فهو الواجب التعيينى كوجوب الصلاة والصوم واما اذا كان الغرض فى مرحلة الثبوت شيئين فهو الواجب التخييرى كخصمال كفارة الافطار المنخيرة بين اطعام ستين مسكيناً وصوم شهرين متتابعين.

فعلم ان الواجب فى مرحلة الثبوت على قسمين واما الشرط فى مرحلة الثبوت فهو قسم واحد توضيحه ان ادوات الشرط تفيد

تأثير الشرط في الجزاء وهذا التأثير ذاتي للشرط لا يتقبل التغيير حتى يخير بين هذا التأثير وبين غيره ولا يخفى ان ادوات الشرط متعددة لكن الشرطية والتأثير واحد اى هذا التأثير موجود دائماً ولم يكن قابلاً للمتعدد حتى يمكن المتعيين والتخيير فلا يثبت بهذا الاطلاق العدلي كون الشرط علة منحصرة وان صح قولكم في الوجوب التعيينى لان الواجب على قسمين اى التعيينى والتخييرى وأما مدلول الشرط لم يكن على قسمين بل مدلوله التأثير فى الجزاء ولم يكن الفرق فى هذا التأثير فى صورة تعدد الشرط ومدمه فلا يصح التمسك بالاطلاق لاثبات كون الشرط علة منحصرة لان التمسك بالاطلاق يصح اذا كان فى مرحلة الثبوت شيئان كالواجب التعيينى والتخييرى قد علم ان التأثير فى الجزاء شيء واحد لم يكن مورداً للتمسك بالاطلاق واما اذا كان المتكلم فى مقام بيان تعدد الشرط صح التمسك بالاطلاق لكن هذا خارج عن محل النزاع لان محل النزاع التأثير والشرطية لا تعدد الشرط.

قوله: ثم انه ربما استدلال المنكرون للمفهوم بوجوه احدها ما عزى الى السيد الخ.

قد ذكر الى هنا استدلال القائلين بالمفهوم الان يذكر استدلال المنكرين للمفهوم قد استدلوا على وجوه الوجه الاول ما عزى الى السيد رحمة الله اى احتج بان الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ويجرى مجراه ولا يخرج عن كونه شرطاً فلا يصح قولكم ان انتفا الشرط دال على انتفاء الجزاء لان الشرط موجود بما ينوب منابه الا ترى ان قوله تعالى

واستشهدوا شهيداً من رجالكم يمنع من قبول شاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم ان ضم اليمين الى واحد يقوم مقامه ايضاً الحاصل ان الشرط لا ينتفى لان نيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصي.

وقال شيخنا الاستاذ ان هذا الدليل لا يتم في بعض الموارد لان بعض الاشياء ما يثبت باربعة رجال وهو الزنا بالمعازم الموجب للقتل فيفقد هنا ضم امرأتين او اليمين وكذا لا يتم هذا الدليل فيما يثبت برجلين وهو الردة والقذف وشرب الخمر فلا يصح هنا ضم امرأتين الى رجل واحد.

قوله والجواب انه (قدس سره) ان كان بصدده اثبات امكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت الخ.

هذا جواب عن استدلال السيد «قده» حاصله ان هذا الاستدلال صحيح في مقام الثبوت والواقع وإذا كان الخصم بصدده اثبات واستدلال امكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت والواقع فهذا لم ينكر عند القائلين بالمفهوم لكن اذا اتى الدليل على عدم وقوع نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الاثبات بعبارة اخرى اذا جاء الدليل على وقوع المفهوم ودلالة على الانتفاء عند الانتفاء فلم يكن المورد لامكان نيابة بعض الشروط عن بعض لان محل النزاع هو المورد الذي لم يعلم فيه للشرط المذكور بدل وكان الحكم مختصاً به فلزم من عدمه عدم المشروط اي ترى انه اذا انتفى الشرط انتفى الجزاء.

واما احتمال نيابة بعض الشروط عن بعض فلا يضر في ثبوت

المفهوم ما لم يكن هذا الاحتمال مساوياً او راجعاً لثبوت المفهوم
اي لا يدلل للخصم من اتيان الدليل القوي لعدم المفهوم للمشرط وعدم
انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط لكن الخصم عاجز من اتيان مثل
هذا الدليل قد اجيب الى هنا عن الوجه الاول من استدلال المنكرين
للمفهوم.

قوله: ثانيها انه لو ادل كان باحدى الدلالات الثلاثة الخ.

هذا الوجه الثاني من استدلال منكرين قالوا انته لو دل الشرط
على المفهوم لكان باحدى الدلالات والموازم كلها منتفية وكذا
الملزوم بعبارة اخرى ان التالي باطل في المقام اي لا يدل الشرط
على المفهوم مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً انتفى هذه الدلالات
انتفى المفهوم.

والجواب عنه انا نمنع بطلان التالي لان احدى الدلالات الثلاثة
موجودة في المقام وهي الدلالة الالتزام فوجود احدى الدلالات كاف
في اثبات المفهوم.

**قوله: ثالثها قوله تبارك وتعالى ولا تكرر هو افتياتكم على البغاء
ان اردن تحصناً الخ.**

هذا الوجه الثالث للمنكرين حاصله انه لو كان انتفاء الشرط
مقتضياً لانتفاء الجزاء لكان قوله تعالى دالاً على عدم تحريم الاكراه
ان لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقاً.

واجيب عنه بوجوه احدها ان الدليل الخارجي قائم هنا على
عدم المفهوم وهو الاجماع القاطع دال على عدم المفهوم في قوله
تعالى وثانيها ان الشرط مسوق في قوله تعالى لبيان تحقق الموضوع

لا المفهوم مثلاً إن تعلمت فأحفظ أى الشرط هو تعلم الدرس محصل لموضوع الحفظ ولم يكن الموضوع له قبل التعلم وكذا قوله تعالى فإن إرادة التحصن محصل لموضوع حرمة الاكراه واما إذا لم يردن التحصن وحرمة الاكراه منتف بانتهاء الموضوع لان المسالفة تصدق بانتفاء الحكم تارة وبعدم الموضوع اخرى والمراد من الموضوع ههنا الاكراه وهو منتف عند عدم إرادة التحصن لان هنـ إذا لم يردن التحصن فقد اردن البقاء ومع إرادتهم البقاء يمتنع اكراه هن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه العاصل ان محل المفهوم فيما اذا كان الموضوع متحققاً قبلاً واما فى قوله تعالى ونحوه فلم يكن الموضوع متحققاً قبلاً بل كان الشرط مسوقاً لبيان تحقق الموضوع.

وثالثها ان القائل بالمفهوم انما يدعى ظهور الجملة الشرطية فى المفهوم فى المورد الذى هى ظاهرة بالمفهوم بالوضع او بمقدمات الحكمة كما عرفت.

فى ضابطة اخذ المفهوم

قوله: بقى هنا امور الاول ان المفهوم هنا هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه الخ.

يبعث فى هذا التنبيه ان محل النزاع هو سنخ الحكم فى باب المفهوم لا شخص الحكم لانه ينتفى بانتفاء موضوعه عقلاً كانتفاء العرض بانتفاء موضوعه توضيحه ان المعيار فى كون القضية هو انتفاء طبيعة الحكم ولا يخفى ان سنخ الحكم وطبيعته لم يكن على

قسمين اى يوجد عند وجود الشرط وينتفى عند انتفاء الشرط قد ذكر في المنطق ان الكلى الطبيعى موجود بوجود افراده اذا انتفى احد افراده وجد الكلى في ضمن فرد آخر.

فيسئل عن الخصم هل كان موضوع الحكم زيدا فى نحو ان جائك زيد فاكرمه اما نحو جاء او فعل آخر يأتى لتكوين الموضوع ان كان الامر كذلك فلا يكاد ينكر ان الحكم ينتفى بانتفاء الموضوع كما ينتفى الحكم بانتفاء الموضوع في مسألة النذر والوقف مثلا اذا شرط الوقف لزيد فالحكم منتف بموت زيد لان المقصود من الوقف شخص الحكم كما نقل عن الشهيد في تمهيد القواعد.

الى هنا فرض انتفاء شخص الحكم عند انتفاء موضوعه.

والجواب عنه ان المراد من المفهوم هو سنخ الحكم وطبيعته لاشخص الحكم لانه ينتفى بانتفاء موضوعه عقلا ولا يكون انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه من باب المفهوم مثلا ان جائك زيد فاكرمه فزيد موضوع وجاء من قيوده اذا انتفى زيد انتفى قيده اى جاء وكذا ينتفى شخص الحكم وهو وجوب اكرام زيد بعد انتفاء الموضوع او قيده هذا خارج عن بحث المفهوم.

بعبارة اخرى ان انتفاء شخص الحكم ليس بانتفاء الشرط او الوصف بل كان انتفائه لاجل انه اذا صار شيء وقفا على احد او اوصى به او نذر له مثلا وقف شيء عليه لكونه عالما او عادلا او غيرهما من الالقاب لم يكن موقوفا لغيره ولم يقبل ان يصير وقفا لغيره.

فظهر ان انتفاء الوقف او النذر ليس لاجل انتفاء الشرط او

الوصف أو اللقب بل كان انتفاء ما ذكر من غير مورد المتعلق عقلياً ولو قيل بعدم المفهوم.

قوله: اشكال ورفع لعلك تقول كيف يكون المناط فى المفهوم هو سنخ الحكم الخ.

والمراد من الاشكال ان المقصود من الجملة الشرطية هو شخص الحكم دائماً لانها وضعت لانشاء حكم الخاص فينتفى هذا الحكم بانتفاء الشرط وتدل الجملة على الانتفاء عند الانتفاء.

والجواب والدفع عن هذا الاشكال ان المعلق على الشرط هو نوع الحكم بعبارة اخرى ان بحثنا فى الحكم الكلى وهو صالح للمبقاء والانتفاء بعد انتفاء الشرط واما انتفاء الحكم الشخصى فهو من اليديهيات الاولى لان هذا الحكم عرض للموضوع الخاص ولا شك فى انتفاء العرض عند انتفاء موضوعه توضيح دفع ان الوجوب الذى علق على الشرط تارة كان كلياً نحو ان جائك زيد فاكرامه واجب اى كان الوجوب من المعانى الاسمية والظاهر ان المعنى الاسمى كلى ويثبت فى هذه الصورة ان المراد من الحكم. وتارة يستفاد الوجوب من الهيئة نحو ان جائك زيد فاكرمه اى الوجوب يستفاد من هيئة صيغة افعال ولا يخفى ان محل النزاع هذه الصورة وقال بعض انه ما يستفاد من الهيئة معنى حرفي وجزئي فثبت ان الحكم الجزئي ينتفى بانتفاء شرطه.

وقال بعض آخر سلمنا كون معنى الهيئة حرفياً ولكن لا فرق بين معنى الاسم والحرف اى ان الموضوع له فى الحرف هو بعينه الموضوع له فى الاسم فيظهر من هذا القول كون المعنى الحرفي كلياً كالمعنى الاسمى قد ذكر فى المجلد الاول ان الوضع على اربعة اقسام عند

العقل وقد ذكر البحث في هذه الاقسام في امكان الذاتى وامكان الوقوعى لكن اشكل فى وقوع القسم الثالث والمراد منه ان يكون المتصور كلياً والموضوع له افراد ذلك الكلى ويسمى هذا المقسم الوضع عام والموضوع له خاص وقد قيل ان المثال لوقوع هذا القسم هو وضع الحروف وما يلحق به .

قد اشكل على هذا القول باننا لا نسلم كون الوضع فى الحرف عاماً والموضوع له خاصاً بل نقول ان الموضوع له فى الحروف هو بعينه الموضوع له فى الاسماء وان الفرق بينهما من ناحية الاستعمال فثبت كون معنى الحرف كلياً ولم يصح كون وضع الحروف وما يلحق به مثلاً للمقسم الثالث من اقسام الوضع وقد ذكر فى باب المشتق عدم وقوع كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً وايضاً ذكر فى بحث الواجب المطلق والمشروط قال بعض ان القيد للمادة دون الهيئة لانها معنى حرفى والظاهر ان المعنى الحرفى جزئى لم يكن قابلاً للتقييد وقال بعض آخر انه لا فرق بين المعنى الاسمى والحرفى فكان معنى الحرف كلياً كالاسم .

اذا تمت هذه الجملة المعترضة رُجع البحث الى ما نحن فيه .
فيقال ان الموضوع له فى الحروف هو بعينه الموضوع له فى الاسماء ولا فرق بينهما من حيث الكلية والجزئية ولا من حيث الاستقلالية وعدمها وانما يجيء الفرق من ناحية الاستعمال فيرد هنا كلام الشيخ اى قال اذا كان معنى الحرف فى مقام الاستعمال جزئياً صار جزئياً فى مقام التصور فهذا مورد التعجب عنه لان الاستعمال لا يصير موجباً للجزئية ولم يصح قوله ان معنى الحرف جزئى وحالة للغير اى يبين حال الغير لان هذا المتصور فى مقام

الاستعمال من شرط الوضع مثلاً وضع الحرف لاجل ان يستعمل فى معناه اذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلة لغيره اى لوحظ المعنى غير مستقل.

والاسم وضع لاجل ان يستعمل فى معناه اذا لوحظ مستقلاً فى نفسه فلم يكن ما شرط فى مقام الاستعمال موجباً للمجزئية ولما كان الامر كذلك فلا فرق بين ان يكون الجزاء لفظ فاكرامه واجب او لفظ فاكرمه مثلاً ان جائك زيد فاكرامه واجب او فاكرمه اى يكون الجزاء فى الصورتين حكماً كلياً لعدم الفرق بين المعنى الاسمى والحرفى.

قوله: بالجملة كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل اخبار به الخ.

هذا ايضاً بيان لعدم الفرق بين المعنى الاسمى والحرفى توضيح العبارة عن شيخنا الاستاد ان الخصوصية التى جاءت من ناحية الاستعمال مؤخره من الوضع وهو مقدم عليها فلا يمكن اخذ الشيء المؤخر فى الشيء المقدم بعبارة اخرى ان كون معنى الحرف جزئياً صادق بعد الوضع فى مقام الاستعمال فكيف يصح تأثير ما هو مؤخر فيما تقدم اى كون معنى الحرف جزئياً مؤخر عن الوضع فلا يؤثر فى وضع المعنى الذى هو كلى هذا توضيح العبارة من بيان الاستاد.

واما مقصود صاحب الكفاية من الجملة المذكورة فقال ان الانشاء كالاخبار فى مقام الاستعمال مثلاً لا فرق بين قوله فاكرامه واجب اى كلاهما معلق على الشرط فلا يكون المخبر به فى نحو قوله فالاکرام واجب خاصاً بالخصوصية الناشئة من ناحية الاستعمال فكذلك الانشاء

فى نحو قوله فاكرمه أى لا يكون المنشأ خاصاً فى مقام الاستعمال فتقول ان المنشأ بالصيغة جزئى دون المخبر به هذا فرق بلا فارق.

قوله واورد على ما تفصى به عن الاشكال بما ربما يرجع الى ما ذكرناه الخ.

قد اشكل الشيخ على ما تفصى به عن الاشكال أى هذا ايراد عن الشيخ فى دفع الاشكال السابق عند قوله اشكال ودفع.

قد اشكل ان المناط فى المفهوم لم يكن سنخ الحكم بل المناط فيه هو شخص الحكم لان الشرط انما وقع بالنسبة الى الحكم الحاصل فى الخارج ولا شك فى كون هذا الحكم الخارجى شخصى قد دفع هذا الاشكال بقوله لكنك غفلت عن ان متعلق الشرط انما هو نفس الوجوب الذى هو مفاد الصيغة أى نفس الوجوب كلى والخصوصية ناشئة من قبل الاستعمال لكن اورد الشيخ فى دفع هذا الاشكال والتفصى عنه حاصل ايراد الشيخ ان التفصى لا يبتنى على كلية الوجوب أى المتفصى ثبت الكلية للجزاء لكن اذا كان الوجوب بلفظ الطلب لم يكن الوجوب عاماً لان كون الموضوع له فى الانشاء عاماً لم يقم عليه الدليل بل الدليل قائم على كون الموضوع له فى الانشاء خاصاً حيث ان الخصوصيات بانفسها مستفزة من اللفاظ من دون القرينة هذا ايراد الشيخ على المتفصى.

قال صاحب الكفاية ربما يرجع الى ما ذكرناه بما حاصله ان التفصى لا يبتنى على كلية الوجوب الخ.

أى قال صاحب الكفاية ان ايراد الشيخ يرجع الى ما ذكرناه والمراد منه ان صاحب الكفاية يقول ان المعلق على الشرط هو

سنسخ الحكم بعبارة اخرى ان الشرط علة منحصرة للحكم الكلى لا للحكم الشخصى قال صاحب الكفاية ان جوابكم ايها الشيخ يرجع الى ما ذكرنا حاصل جواب الشيخ بعبارة اخرى ان حاصل امراده يجعل الجزاء تارة المعنى الاسمى نحو ان جائك زيد فاكرامه واجب فلا كلام هنا فى كلية الجزاء ويجعل تارة معنى المهية فهو شخصى والظاهر ان انتفاء الحكم الكلى انما هو بانتفاء العلة المنحصرة واما اذا كان الجزاء حكماً شخصياً فلا يحتاج انتفائه الى انتفاء العلة المنحصرة قال صاحب الكفاية هذا يرجع الى ما ذكرنا أى يرجع هذا الى ما ذكرناه فى جواب الاشكال من ان المعلق على الشرط انما هو الحكم الكلى لا الحكم الشخصى لانه ينتفى بانتفاء موضوعه.

قوله وذلك لما عرفت من ان الخصوصيات فى الانشاءات الخ.

هذا اشارة الى فساد جواب الشيخ عن الاشكال لانه جعل معنى الحرف جزئياً وكذا معنى الانشاء قال صاحب الكفاية لا فرق بين المعنى الاسمى والحرفى أى الموضوع له كلى فى كليهما وان الخصوصيات فى الانشاءات والاخبارات انما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت بين المعنى الحرفى والاسمى فصح الجواب ودفع الاشكال حاصله ان المعلق على الشرط انما هو نسخ الحكم سواء كان الجزاء خيراً أو انشاءً واما شخص الحكم فلم يعلق على الشرط.

قوله الامر الثانى انه اذا تعدد الشرط مثلاً اذا خفى الاذان

فقصر واذا خفى الجدران فقصر الخ.

يجىء بعد هذا الامر، الامر الثالث الفرق بينهما انه يبحث فى

الامر الثالث من تداخل الشرطين وعدمه اما فى الامر الثانى يبحث

عن المفهوم في صورت تعدد للشرط أى اذا قلنا بالمفهوم للجملة الشرطية فكيف يصح هذا المفهوم في صورة تعدد الشرط مثلاً اذا خفى الاذان فقصر واذا خفى الجدران فقصر اذا قلنا بالمفهوم في الجملة الشرطية فهو مشكل فيما تعدد الشرط لان هذا مستلزم للتناقى بين مفهوم احدهما ومنطوق الاخر مثلاً اذا خفى الاذان فقصر واذا خفيت الجدران فقصر فيقع فيه التناقى والتعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط ولا يخفى التعارض انما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الاخر فلا بد من التصرف فيهما باحد الوجهين (الوجه الاول) ان تقييد كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببية واعلم ان ذلك الظهور ناشى عن الاطلاق والمراد منه عدم التقييد بالواو فيصير الشرط بعد التقييد فى الحقيقة هو المركب من الشرطين وكل منهما يكون جزء السبب والجملتان حينئذ كجملة واحدة لكن ركب فعل الشرط من الشرطين فجعلنا بمنزلة ان يقال اذا خفى الاذان والجدران معا فقصر. (الوجه الثانى) لدفع التعارض المذكور ان تقيدهما من ناحية الانحصار أى الجملتان ظاهرتان فى كون كل منهما آلة منحصرة للجزاء لكن تقييد هذا الظهور فيصير حينئذ الشرط احدهما على البدلية أو يجعل الشرط الجامع بينهما ولو كان عرفياً مثلاً يقال الشرط ما هو آلة لوجود الجزاء اشار صاحب الكفاية الى دفع تعارض.

بقوله لا بد من رفع اليد عن الظهور اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين الخ.

مثلا اذا خفى الاذان فقصر أى يجب القصر عند خفاء الاذان
هذا منطوق ومفهومه اذا لم يخف الاذان فلم يجب عليك القصر
فخص هذا المفهوم بمنطوق الجملة الثانية أى الا اذا خفيت
الجدران فقصر ايضاً وكذا العكس.

قوله اما بتقييد اطلاق الشرط فى كل منهما الخ.

هذا اشارة الى ما ذكرنا فى الوجه الاول أى يقيّد اطلاق كل
منهما بالآخر فيصير المعنى بعد التقييد ان الشرط هو خفاء
الاذان والجدران معاً فاذا خفيا وجب القصر.

قوله لعل العرف يساءد على الوجه الثانى كما ان العقل ربما

يعين هذا الوجه الخ.

مركزية كويتية

أى يحكم العرف برفع اليد عن المفهوم فى صورة تعدد الشرط
ولكن العقل يعين هذا الوجه أى الوجه الرابع وهو ان يجعل الشرط
قدر مشترك بينهما فيجعل قوله اذا خفى الاذان واذا خفيت
الجدران معرّفاً لهذا القدر المشترك والمراد منه عبارة من بعد
المعين إنما نحتاج الى هذا الجامع لان الامور المتعددة بما هى
مختلفة لا يمكن ان يكون كل منهما مؤثراً فى الواحد قد ذكر فى
باب التنازع انه لا يجوز توجه للعاملين المختلفين الى معمول واحد
لان هذا كتوجه العلتين الى معلول واحد فيحتاج هذا المقام الى
تصوير الجامع لدفع الاشكال المذكور.

واما فى ما نحن فيه اذا كان الجزاء واحداً والشرط متعدداً
لزم توجه العلتين الى معلول واحد فيحكم العقل ان الشرط فيما
نحن فيه هو القدر الجامع اما خفاء الاذان والجدران فهما معرّفان

للشروط وهو عبارة من بعد المعين.

والدليل على عدم توجه العلتين الى معلول واحد هو ارتباط الخاص بين العلة والمعلول ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطة بالاثنيين بما هما اثنان فلا يمكن فيما نحن فيه ارتباط جزاء واحد بالشروطين وأيضاً لا يصدر الواحد الا من واحد أى المعلول الواحد لا يصدر الا من علة واحدة فلا بد فى المقام من المصير الى ان الشرط فى الحقيقة واحد وهو القدر المشترك كما ذكر.

قال شيخنا الاستاد انه لا بد من السنخية بين العلة والمعلول والا لاثر كل شيء فى شيء اذا تعدد العلة فلا بد من جامع لان الواحد بما هو واحد لا يمكن ارتباطه بالاثنيين لكن هذا خارج عن محل بحثنا لان بحثنا فى تعدد الشرط أى اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء لزم صدور الواحد من كثير هذا يصح كما ذكر فى محله اما البحث عن السنخية وارتباط الخاص بين العلة والمعلول فمورده محل آخر.

قد ذكر شيخنا الاستاد هنا من باب المناسبة قال الشيخ الاعظم لا يمكن توجه العلتين الى معلول واحد وقال فى العروة الوثقى يجوز توجه العلتين الى معلول واحد مثلاً الصلاة والتبريد علتان للوضوء وقال بعد ذلك ان كان كل منهما علة مستقلة للوضوء فلا يصح الوضوء واما ان كان الوضوء لامتثال الامر والتبريد مقصوداً بالتبع فيصح الوضوء.

قوله الامر الثالث اذا تعدد الشرط واتخذ الجزاء فلا أشكال

على الوجه الثالث النج.

يبحث في هذا الامر من التداخل وعدمه في صورة تعدد الشرط
 أي اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فاما يكون الشرطان حقيقتين
 مختلفتين كالجنابة ومس الميت واما يكونان حقيقة واحدة
 كالجنابتين أي وجدت الحقيقة الواحدة مرتين قال صاحب الكفاية
 فلا اشكال على الوجه الثالث من الوجوه المقدمة يعني ان الاشكال
 على التداخل وعدمه لا يتمشى على الوجه الثالث من الوجوه
 المقدمة لان هذا الوجه كان مبنياً على تقييد اطلاق الشرط في كل
 من الشرطين بحيث يكون المجموع شرطاً واحداً وانما يعبرى بحث
 التداخل وعدمه في الوجوه الاخرى.

واعلم ان التداخل اما يكون في الاسباب واما يكون في
 المسببات أي اذا تعدت الاسباب فيتساءل ان تعددها هل يقتضى
 تعدد المسببات أو لا يقتضى فتتداخل الاسباب مثلا يجعل الجنابة
 ومس الميت سبباً واحداً اما التداخل في المسببات اذا كانت تشترك
 في الاسم والحقيقة كالاغسال فهل يكتفى عنها بوجود واحد منها
 فهذا تداخل المسببات أو لا يكتفى بوجود واحد وهذا عدم التداخل
 في المسببات.

ولا يخفى ان الشرط في تداخل المسببات هو امكان تعدد
 الجزاء والا فهو خارج عن محل البحث مثلا اذا قتل زيد شخصاً أو
 ارتد فيقتل فلا يمكن التعدد الجزاء هنا أي لم يكن القتل قابلاً
 لتعدد فهو خارج عن محل البحث والظاهر انه اذا تعدد الشرط
 واتحد الجزاء ثبت هنا الظهورات الاربعة فان بقيت هذه الظهورات
 لزم المحال أي اجتماع المثليين فانه محال كاجتماع الضدين.

تفصيل الظهورات الاول ظهور الجملة الشرطية فى العلية للجزء. الثانى ظهور جملة الجزء فى طبيعة واحدة مثلاً طبيعة الاكرام وطبيعة الفسل.

الثالث ظهور كل من الشرطين فى اقتضاء الجزاء المستقل ولهم يكن الثانى مؤكداً للاول.

الرابع ان المراد طبيعة الجزء لا الافراد قدمت الظهورات الاربعة فى الجملة الشرطية فى صورة تعدد الشرط وان بقيت هذه الظهورات على حالها لزم اجتماع المثلين فلا بد من رفع اليد من احد الظهورات لدفع المحال فاما نرفع اليد عن الظهور الاول ونقول لم يكن كل من الشرطين علة للجزء بل كان كل منهما معاً علة لوجوب الواحد واما نرفع اليد عن ظهور الثانى فنقول ان الجزء اثنان حقيقة وان كان واحداً ظاهراً أى جعل الجزء مجمع العنوانين فلا يلزم اجتماع المثلين لان الجزء متعدد وكان الوجوبان فى شيئين وان كانا بصداقاً واحداً.

الحاصل انه لا يلزم اجتماع المثلين لان الجزء حقيقتان نحو اكرم هاشمياً واضف عالمأ فاكرم العالم الهاشمى بالضيافة فيصدق انه امتثلهما لكون هذا الواحد مجمع العنوانين وان جاز له امتثال كل منهما عليحدة كما اذا اكرم الهاشمى بغير الضيافة واضاف العالم الغير الهاشمى. واما نرفع اليد عن الظهور الثالث ونقول ان الشرطين مقتضيان للجزء لولا احد لان الجزء الثانى مؤكداً للاول بعبارة اخرى يشدد الثانى الاول فلا يلزم اجتماع المثلين لان الوجوب واحد. واما نرفع اليد عن الظهور الرابع فنقول ان الوجوب تعلق على الافراد لا على الحقيقة الواحدة وانما يلزم

اجتماع المثلين اذا تعلق الوجود بان على الحقيقة الواحدة واما اذا تعلق الوجود بان على الفردين فلم يلزم اجتماع المثلين واعلم انه اذا رفع اليد عن الظهور الاول كان المقام من تداخل الاسباب أى جعل الشرطان بمنزلة شرط واحد واما فى الصورة الثانى والثالث فيصير المقام من باب تداخل فى المسببات أى جعل وجودان وجوداً واحداً.

قاعدة اذا علق الظهور بعدم الظهور الاخر فيزول هذا الظهور للمعلق بعد وجود الظهور الاخر مثلاً اذا كان الظهور بمقدمات الحكمة فيزول بعد البيان قال شيخنا الاستاد ان رفع اليد عن الظهور الرابع كان الاولى لان معلق بعدم ظهور تعلق الوجود على الافراد.

قد ذكر هنا لتوضيح البحث كلام فخر المحققين قال هل تكون الاسباب علة حقيقة أو تكون من المعارف اذا كانت الاسباب الشرعية علة حقيقة فالظاهر عدم التداخل واما كانت من المعارف فالحق التداخل لان المعارف تجعل منزلة معرف واحد ولا يخفى ان فخر المحققين قائل بكون الاسباب الشرعية من المعارف لكن اشكل عليه لعدم الكلية هذا القول أى الاسباب الشرعية قد تكون الاسباب الحقيقية وقد تكون معارف مثلاً اذا غضب الامير فاحذر والمظاهر ان الغضب علة لوجوب الحذر لكن ان قال اذا لبس الامير الاصفر فاحذر فهذا معرف لان لبس الاصفر لم يكن سبباً بل هو كاشف للغضب الحاصل ان الاسباب قد تكون من المعارف وقد تكون من العلل.

قوله: ان قلت كيف يمكن ذلك اى الامتثال بما تصاوق عليه

العنوانان الخ.

هذا اشارة الى الاشكال حاصله ان تعدد معرفات موجب لتعدد الحكم مثلاً اذا بليت فتوضاً واذا نمت فتوضاً فيصير الموضوع متعدداً وهذا موجب لتعدد الحكم فلم يكن هنا التداخل ولا يدفع اشكال اجتماع المثليين في المصداق الخارجي.

قوله: **قالت انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين الخ.**

هذا جواب ان قلت وحاصله ان انطباق عنوانين على شيء واحد يكون مصداقاً لهما لا يوجب اتصافه بوجوبين فلا بد من كون هذا المصداق محكوماً بوجوب واحد متأكد.

قوله: **ولا يخفى انه لا وجه لان يصار الى واحد منها الخ.**
هذا اشكال على التداخل فان الاحتمالات التي ذكرت لدفع اجتماع المثليين لا تجدى لان هذه الاحتمالات كانت في مقام الثبوت واما مقام الاثبات فيحتاج الى الدليل.

قوله: **مع ما في الاخيرين الى اثبات ان متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد الخ.**

والفرض من هذا تخصيص الوجهين الاخرين باشكال مضافاً الى الاشكال المشترك حاصل الاشكال المختص بالاخيرين احدهما التصرف في ظاهر الجزاء يجعله حقايق متعددة بتعدد الشرط لكن متصادقة هذه الحقايق المتعددة على واحد.

وثانيهما الالتزام يكون الاثر الحادث في الشرط الاول نفس الوجود وفي الشرط الثاني تأكده والظاهر انه لا بد في التصرف الاول منهما من اثبات كون الموضوع في قوله اذا بليت فتوضاً واذا

نمت فتوضاً متعدداً حقيقة حتى يكون الموضوع الخارجى مصداقاً لطبيعتين ولم يكن على ذلك .
وايضاً يحتاج الى الدليل كون الحادث بغير الشرط الاول متأكد ما حصل بالاول .

قوله: ان قلت وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية الخ.

هذا اعتراض على قوله لا يخفى انه لا وجه لان يصار الى واحد منها الخ حاصل الاعتراض ان الدليل لارتكاب احد التصرفات المذكورة مع كونها خلاف الظاهر هو لزوم الخروج عما هو ظاهر الشرطية من اجتماع المثليين والظاهر ان الاستحالة العقلية قرينة على جواز ارتكاب خلاف الظاهر.

قوله: قلت نعم اذا لم يكن المراد بالجملة فيما اذا تعدد الشرط الخ.

هذا جواب ان قلت حاصله ان التصرف وان كان مسلماً لكن يمكن صرف الجملة الشرطية بوجه آخر وان يكون متعلق الحكم في الجزاء في احدى الجملة الشرطية فرداً غير الفرد المتعلق في الاخرى فالوضوع الواجب في قوله اذا نمت فتوضاً غير الفرد الواجب منه في قوله اذا بليت فتوضاً فالواجب في كل الشرطية فرد لانفس الطبيعة فلا يلزم اجتماع المثليين .

قوله: ان قلت نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الاطلاق الخ.

أي لا يخفى ان الاطلاق الذي متعلق الجزاء مقتضى لتعلق الحكم

بطبيعة الجزاء كالوضوء مثلاً.

قوله: قلت نعم لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً او كاشفاً الخ.

الجواب عن الاشكال ان الاطلاق لا يقتضى تعلق الحكم بالطبيعة لانه يتوقف على مقدمات منها عدم البيان وعدم ما يصلح للبيان والظاهر ان الظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند وجود الشرط المستلزم لتعدد افراد الجزاء عند تعدد الشرط هذا بيان ومانع عن انعقاد الاطلاق الموجب لارادة الطبيعة في الجزاء بل يراد الافراد المتعددة فيغاير كل فرد يحدث عقيب الشرط لفرد يحدث عقيب شرط آخر فلا يتعدد الجزاء حتى يلزم اجتماع الحكمين.

قوله: وبالجملة لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الاطلاق الخ.

اي لا دوران بين ظهور الجملة في المحدث اعنى حدوث الجزاء المقتضى لتعدد بتعدد الشرط وبين ظهور اطلاق مساهة الجزاء كالوضوء في نفس الطبيعة المقتضى لوحدة الجزاء الموجبة لاجتماع الحكمين على واحد.

قوله: ضرورة الخ.

تعلييل لعدم الدوران حاصله ان ظهور الجملة الشرطية في اقتضاها تعدد الجزاء بتعدد الشرط صالح لان يكون بياناً لما اريد من الجزاء هو فرد لا الطبيعة فلا وجه لارادة الطبيعة من الجزاء حتى يلزم منحور اجتماع الحكمين على واحد قد ذكر ان الوجه للتداخل

هي الاحتمالات الثلاثة قد ذكرها بقوله اما بالالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم او الالتزام بحدوث الاثر عند كل شرط. وكان متعلق الجزاء متعدداً وان كان واحداً صورة لكن اجتمع هذه الافراد على مصداق واحد او يكون المقلم من باب تداخلها الاسباب ولا يخفى ان مجرد كون الاسباب الشرعية معرفات لم يكن موجباً للتداخل.

قوله: فلا وجه لما عن الفخر وغيره من ابتناء هذه المسئلة على انها معرفات او مؤثرات الخ.

قد ذكر سابقاً قول فخر المحققين (قدس سره) حاصله انه الاسباب الشرعية معرفات حتى تقتضى التداخل او مؤثرات حتى تقتضى عدمه وايضاً ذكر ان مذهب فخر المحققين هو كون الاسباب الشرعية معرفات ولم يكن هذه الاسباب العلل الحقيقية قال المصنف لا وجه لما عن فخر المحققين اي لا تبغني مسئلة التداخل على كون الاسباب الشرعية معرفات لانها قد تكون معرفات وقد تكون مؤثرات وعللاً حقيقية فلا وجه على كون الاسباب الشرعية معرفات فهي كمثل الموارد بل هي على نوعين معرفات ومؤثرات مثلاً الاستطاعة موجبة للحج فهذا السبب مؤثر وعلة لوجوب الحج وخفاء الاذان معرف لما هو المؤثر في وجوب القصر وهو البعد المعين. الحاصل ان الشرط الشرعي كغيره قد يكون مؤثراً كقوله اذا شككت فابن غلبي الاكثر وقد يكون اشارة على ما هو مؤثر في الحكم الشرعي كخفاء الجدران الذي هو اشارة على حد الترخيص وكسناد الشرط غير الشرعي قد يكون مؤثراً كطلوع الشمس بالنسبة الى

وجود النهار وقد يكون ايمارة كضوء العالم الذي هو ايمارة ملئوع الشمس.

قوله: نعم لو كان المراد بالمعرفية في الاسباب الشرعية انها ليست بدواعي الاحكام الخ.

هذا اشكال على الاشكال الثاني الذي ذكر بقوله مع ان الاسباب الشرعية حالها حال غيرها الخ. حاصل الاشكال ان المعرف في الاسباب الشرعية ان كان المراد به ما لا يكون ملاكاً للحكم اي كالمصالح والمفاسد التي هي من الخواص الثابتة في الاشياء فالمعرف حينئذ يكون نفس موضوع الحكم او مما دخل في قبوam الموضوع كاجزائه وشرائطه فان كان المراد من المعرف هذا المعنى فلا مانع من دعوى الايجاب الكلي اي كون الاسباب الشرعية كلها معرفات اي لم تكن مصالحاً ومفاسداً للاحكام.

قوله: فهو وان كان له وجه الا انه مما لا يكاد يتوهم انه يجدي فيما هم واراد.

اي فكون المراد بالمعرفية عدم كون الاسباب الشرعية دواعي الاحكام هذا صحيح لكنه لا ينفع فيما اراده من ابتناء التداخل على المعرفية اي لا يصح التداخل وان سلمنا المعرفية بالمعنى المذكور ووجه ذلك ان المراد بالمعرفية هو الموضوع الحكم الشرعي والظاهر ان كل موضوع يقتضى حكماً وكل شرط يقتضى الجزاء فلا يجدي ما ذكر فيما هو مهم اي لا يجدي ما ذكر في صحة التداخل.

قوله: انه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشرط بحسب الاجناس

الخ.

قد فصل بعض كابن ادريس (قدس سره) بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس وعدمه اى ان كان شرطان جنسين كالنوم والبول فالاختيار هنا عدم التداخل واما اذا كان شرطان جنساً واحداً فالاختيار هنا التداخل وينزل سببان بمنزلة سبب واحد قال صاحب الكفاية لا وجه لهذا التفصيل الا لتوهم اى توهم المفصل عدم صحة التعليق بعموم اللفظ في الصورة الثانية وهى وحدة جنس الشرط وان كان افراده متعدداً الحاصل انه مع وحدة الجنس لم يوجد الا سبب واحد.

مركزية كويتية

قوله: وهو فاسد الخ.

وجه الفساد ان تعدد الشرط يقتضى تعدد الجزاء وان كان الشرط جنساً واحداً الحاصل انه اذا قلنا بالتداخل فى صورة كون الجزاء جنساً واحداً فلا بد القول بالتداخل فى صورة تعدد الجنس أيضاً اى ان كانت الجملة الشرطية ظاهرة فى مجرد الثبوت عند الثبوت الشرط فلا بد فى شروط المختلفة جنساً من الالتزام بالتداخل أيضاً الظاهر ان وحدة جنس الشروط لم تكن مانعة عن ظهور اطلاق الشرط فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

قد ذكر ان بحث التداخل وعدمه انما يجرى فيما اذا كان موضوع الحكم فى الجزاء قابلاً لتعدد واما اذا لم يكن الجزاء قابلاً للتعدد كقتل الشخص للمقصاص والارتداد فهو خارج عن محل النزاع قد ذكر هنا نتيجة البحث تبعاً لشيخنا الاستاذ اى كان البحث فى التداخل

وعدمه قال المشهور. اذا تعدد الشرط تعدد الجزاء فلا بد من التداخل في الاسباب أو المسببات ولا فرق في صورة تعدد الشرط بين كون الشرط الاجناس المختلفة وبين كونها جنساً واحداً. ولكن ابن ادريس (قدس سره) فصل بين كون الشرط اجناساً متعددة وبين كونها جنساً واحداً فيتعدد الجزاء في القسم الاول دون الثاني فيقال في جوابه هل يكون مرادكم الطبيعية أو الوجود والظاهر ان المراد هو الوجود فلا فرق بين كون الشرط الاجناس المتعدده أو كونها جنساً واحداً لان وجود الشرط متعدد هو مقتضى لتعدد الجزاء فلا بد في صورة تعدد الشرط من جامع حتى لا يلزم صدور الواحد من كثير.

الحاصل ان الحق مع المشهور أي ان تعدد الاسباب يقتضى التداخل ولا يخفى ان محل النزاع انما هو فيما كان الجزاء قابلاً للتعدد ولا يجرى هذا النزاع فيما لم يكن الجزاء قابلاً للتعدد مثل ان ارتد شخص فاقتل وابن قتل فاقتل فلو وجد من شخص الازتداد والقتل معاً فلا يمكن فيما ذكر تعدد القتل لان القتل شيء واحد لا يقبل التعدد والحصر فيكون التداخل في الاسباب في هذه الصورة وكان التأثير للشرط الاول ويمكن ان يكون في مثل ما ذكر التداخل في المسببات أي كان القتل الثاني مؤكداً للاول فظهر من البيان المذكور انه اذا كان التداخل في الاسباب فالتاثير للاول واما اذا كان التداخل في المسببات فالثاني مؤكداً للاول أي الوجوب الثاني مؤكداً للاول ولم يكن الوجوب الثاني مستقلاً حتى يلزم اجتماع المثليين.

خلاصة المبحث- انه يبحث اولاً من مفهوم الشرط- وقد ذكر

سابقاً إن مفهوم الشرط يتوقف على تمامية الأمور الأربعة أحد هذا ظهور الجملة الشرطية في العلية وثانيها ظهور الجزاء في الحقيقة الواحدة الثالث إن كل الشرطين مقتضى للجزاء. رابعها إن يكون المراد طبيعة الجزاء فيثبت المفهوم بعد هذه الظهورات وذكر أيضاً بحث تداخل الأسباب والمسببات وبيّن في ضمن البحث عدم صحة التداخل إذا قلنا بعدم التداخل فلا يصح المفهوم في صورة تعدد الشرط لأن مفهوم كل الشرطين معارض لمنطوق الآخر.

البحث في مفهوم الوصف

قوله فصل الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما في حكمه الخ. كان البحث إلى هنا في مفهوم شرط الآن نبعث في مفهوم الوصف مطلقاً أي سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر فيبحث في المقام عن مفهوم الوصف أي هل ينتفي الحكم بانتفاء الوصف لم لا قال المصنف في العبارة والوصف وما بحكمه الظاهر إن المراد من الوصف هو النعت النحوي والمراد من ما بحكمه هو كل ما كان قيداً للموضوع سواء كان نعتاً أو حالاً ولا يخفى إن المراد من الوصف أعم من أن يكون مثبتاً أو شيئاً انتزاعياً كالزوجية والملكية. فيقال بعض إن انتفاء الوصف يدل على انتفاء الحكم لأن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية قال صياحب الكفاية إن انتفاء الوصف لم يكن دالاً على انتفاء الحكم أي لم يكن للوصف المفهوم والوجه على ذلك أنه لو كان للوصف مفهوم لكان معارضاً مع الدليل الآخر مثلاً قال إولا أكرم رجلاً عالماً وقال في مجل آخر أكرم رجلاً فبان

كان للوصف مفهوم كان قوله اكرم رجلاً معارضا مع مفهوم قوله اكرم رجلاً عاماً والظاهر انه لم يكن التعارض بين الكلامين فعلم من هذا عدم المفهوم للوصف قد ذكر القائلون بالمفهوم ادلة متعددة لاثبات المفهوم. الاول التبادر أى يثبت بالتبادر المفهوم للوصف. الثانى انه اذا لم يكن للوصف مفهوم لزم لغويته الثالث ان التقييد الحكم بالوصف مشعر بالعلية.

فاجاب صاحب الكفاية عن هذه الادلة فاجاب عن الاول انه لم يتبادر المفهوم فى مقام الوصف فلا يثبت الوضع والجواب عن الثانى انه اذا قلنا بعدم المفهوم فلم يلزم اللغوية لعدم انحصار فائدة الوصف فى المفهوم والجواب عن الثالث ان هذا الاشعار وان كان مسلماً إلا انه ما لم يصل الى حد ظهور لا ينفع فى الدلالة على المفهوم.

قوله ولا ينافى ذلك ما قيل من ان الاصل فى القيد ان يكون احترازياً الخ.

أى استبدل بعض لاثبات المفهوم بان الاصل فى القيود ان تكون احترازياً والجواب عنه ان هذا مسلم ولكن معنى الاحتراز هو تضيق دائرة الموضوع واخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له وليس هذا من المفهوم فى الشيء لان اثبات الحكم لموضوع لا ينهى ثبوت سنخ الحكم لما عداه.

الحاصل ان كون القيد احترازياً لا يوجب الا تقييد دائرة الموضوع مثل ما اذا كان تضيق دائرة الموضوع بلفظ فلا فرق بين قوله جئنى بانسان أو بعيوان ناطق والظاهر ان الانسان مضيق

بلفظ واحد واما حيوان ناطق فهو مضيق بالتقييد فلا فرق بينهما في عدم المفهوم.

قد استدل بمضردلالة الوصف على المفهوم بحمل المطلق على المقيد ونسب هذا الى الشيخ البهائي (قدس سره) حاصله ان حمل المطلق على المقيد دليل على ثبوت المفهوم للوصف مثلاً اذا قال المولى اعتق رقبة مؤمنة كان مقتضاه اجزاء كل رقبة وان كانت كافرة واذا قال اعتق رقبة مؤمنة كان مفهومه عدم اجزاء الرقبة الكافرة. قال صاحب الكفاية لا يلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه الا تضيق المطلق ولا حاجة فيه الى الدلالة على المفهوم اى كان قوله اعتق رقبة مؤمنة لتضييق دائرة المطلق وربما قيل لا يصح حمل المطلق على المقيد باعتبار المفهوم لان ظهوره ليس باقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق والظاهر ان المنطوق اقوى من المفهوم فثبت ان حمل المطلق على المقيد لم يكن من باب المفهوم.

قوله واما الاستدلال على عدم الدلالة بآية ربائبكم الخ.

هذه الآية حجة للنافين توضيح الاستدلال ان ربائب جمع ربيبة اى بنت الزوجه من الزوج السابق والتي صفة لربائب ان قلنا بالمفهوم لزم عدم حرمة الربائب التي لم يكن فى حجور اى ثبتت الحرمة للربائب التي كانت فى حجوركم حجور جمع حجر بالفارسية كخار - دامان - آغوش اى حرام شود از براى زوج ربيبه كه ان بنت دارد در دامان و آغوش زوج باشد و اگر ربيبة در آغوش

زوج نباشد برایش حرام نیست.

الحاصل انه لو كان للوصف مفهوم لزم عدم حرمة ربيبة التي لا تكون في حجر زوج وهو كما ترى اذ لا خلاف في حرمة الربيبة التي لا تكون في حجر الزوج أى لا فرق في الحكم بين الربيبة التي كانت في الحجر وبين غيرها.

قوله ففيه ان الاستعمال في غيره احياناً مع القرينة مما لا ينكر الخ.

أى لا يصح كون هذه الآية دليل لعدم المفهوم لان عدم المفهوم للوصف هنا كان مع القرينة ولا يخفى ان موارد القرينة على ثبوت المفهوم للوصف او نفيه عنه خارجة عن محل النزاع الذى هو دلالة الوصف بنفسه على المفهوم وعدمها عليه وأيضاً كان الوصف في الآية لبيان المورد الغالب ولا خلاف هنا في عدم المفهوم للوصف.

قوله تذييب لا يخفى انه لا شبهة في جريان النزاع فيما اذا كان الوصف اخص من موصوفه الخ.

يبعث في هذه التذييب عن الوصف الذى كان محل النزاع هو فيما كان الوصف قابلاً للثبوت والانتفاء مع بقاء الموصوف فيبحث في هذا المورد من انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف. توضيح البحث في هذا التذييب ان الوصف على اربعة اقسام: الاول ان يكون الوصف مساوياً للموصوف كالانسان الضاحك. الثانى ان يكون اعم من موصوفه كالانسان الماشى أى كان بين الوصف والموصوف اعم والاخص مطلقاً لكن الوصف اعم الثالث ان يكون الوصف

لأخص من الموصوف مطلقاً أي كان بين الوصف والموصوف في هذا القسم أيضاً الأعم والأخص مطلقاً لكن كان الوصف أخص من الموصوف كالإنسان العالم. الرابع إن يكون الوصف أخص من الموصوف من وجه كقوله الرجل التاجر وهذا أيضاً على القسمين فإنه قد يكون الافتراق من جانب الموصوف كالرجل غير التاجر وقد يكون من جانب الوصف كالتجارة من غير الرجل.

واعلم أنه يصح أخذ المفهوم فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف مثلاً إذا كان الغنم من غير السائمة ولا يصح أخذ المفهوم في مورد الافتراق من جانب الوصف مثلاً إذا كان الحيوان السائمة من دون الغنم ولكن يظهر من بعض الشافعية صحة المفهوم في هذه الصورة أيضاً حيث قال قولنا في الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة في معلوفة الأبل وذكر هذا القول في التقريرات ثم اشكل عليه حاصله أنه لم يكن الموضوع باقياً في مورد الافتراق من جانب الوصف هذا خارج عن محل النزاع لأن مورد بحثنا فيما كان الموصوف باقياً بعد انتفاء الوصف وخلاصة البحث إما أن يكون الوصف والموصوف متساويين. وإما أن يكون بين صفة والموصوف الأعم والأخص مطلقاً هذا على قسمين إما أن يكون الصفة أخص مطلقاً وإما أن تكون أعم مطلقاً وإما أن يكون بين الصفة والموصوف أعم وأخص من وجه وهذا أيضاً على قسمين إما أن يكون الصفة أعم من وجه والموصوف أخص من وجه وإما أن يكون بالعكس أي يكون الصفة أخص من وجه والموصوف أعم وجه.

واعلم إن مورد بحثنا هو موردان منها والأول أن يكون الصفة

الاخص مطلقاً فيصح تصور المفهوم فيه لان الموصوف باق بعد انتفاء الوصف واما اذا كان الصفة اعم مطلق والموصوف اخص مطلق فلم يتصور هنا المفهوم لان الاخص لا يبقى بعد انتفاء الاعم وكذا. الحكم في مورد الاعم والاخص من وجه أى ان كانت الصفة اعم من وجه والموصوف اخص من وجه فلا يصح المفهوم لان الموصوف منتف بانتهاء الوصف أى الاخص منتف بانتهاء الاعم واما اذا كان الصفة اخص من وجه والموصوف اعم من وجه صح تصور المفهوم بعبارة اخرى اذا كان مادة الافتراق من جانب الموصوف صح تصور المفهوم لان الموصوف باق بعد انتفاء الوصف. واما اذا كان مادة الافتراق من جانب الوصف فلم يصح المفهوم مثلاً فى الغنم السائمة زكوة فلا يصح المفهوم فى صورة الافتراق من جانب والوصف وان كان يظهر ثبوت المفهوم فى هذه الصورة من بعض الشافعية أى قال يدل هذا على عدم الزكوة فى معلوفة الابل فيظهر جريان نزاع مفهوم الوصف فى هذا القسم عن بعض الشافعية.

قال صاحب الكفاية ولعل وجهه استفادة العلية المنحصرة منه الخ.

أى لعل ان يكون وجه جريان النزاع فى مفهوم الوصف فى مورد الافتراق عن جانب الوصف هو استفادة علة المنحصرة من الوصف كالسوم فى المثال المذكور فينتفى وجوب الزكوة عن معلوفة الابل وغيرها من لائعام التى ليست بسائمة اذا المفروض كون السوم علة منحصرة لسنخ الوجوب.

ولا يخفى إنه إذا قلنا بالمفهوم في صورة كون الوصف علة منحصرة للموصوف ثبت المفهوم في جميع الصور حتى يكون الصفة والموصوف متساويين كالإنسان الضاحك أو يكون الوصف الأعم مطلقاً كالإنسان الماشي لأن استفادة العلية المنحصرة في الوصف لا تناط بعدم تساويه أو عدم أهميته فمع كون الوصف علة منحصرة من دون لحاظ قيامها بموضوع يدور الحكم مدار الوصف وجوداً وعدمياً في جميع الموارد. وإذا كان الأمر كذلك فلا وجه للتفصيل بين كون الوصف الأخص مطلقاً أو الأعم مطلقاً وبين ما إذا كان الوصف أخص من وجه فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف قد فصل أنه إذا كان الوصف مساوياً للموصوف أو أعم منه مطلقاً أو أعم من وجه منه فلم يصح المفهوم للوصف بعبارة أخرى لا وجه للنزاع فيهما معللاً بعدم الموضوع مثل أكرم الإنسان الضاحك أو الماشي فينتفى الإنسان بانتفاء الضاحك والماشي الحاصل أنه إذا كان الوصف علة منحصرة ثبت المفهوم في جميع ما ذكر حتى المورد الذي ينتفى الصفة والموصوف.

الكلام في مفهوم الغاية

قوله فصل هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية الخ.

قد استعملت الغاية على معان وهي انتهاء الشيء ونهايته والغاية العلة التي يقع لاجلها الشيء وقد يعبر عنها بالعلة الغائية أيضاً وقد تطلق الغاية على المسافة والظاهران المراد بالمسافة

البيد كقولهم من لا ابتداء الغاية والى لانتها الغاية أى يبين من ابتداء هذا البيد والى انتهاء هذا البعد ولا يخفى ان المراد بالمسافة هو مطلق البعد وليس المراد منه فى خصوص الزمان والمكان بل مطلق البعد وان لم يكن منهما بان كان من غير الزمانى والميكاني كما فى قولك قرأت كتاب الكفاية الى آخره اذا عرفت المعانى المذكورة للغاية فالمراد بالغاية فى محل النزاع هو النهاية والادوات موضوعة لبيان النهاية فالمقصود هنا مدخول الادوات أى مثل مدخول حتى والى نبحث اولاً من المنطوق فنقول هل يدخل الغاية فى المعنى - ان كانت الغاية داخلية فى المعنى فنبحث فى المفهوم أى هل يدل تعليق الحكم على الغاية على انتفاء الحكم عن ما بعد الغاية واما ان قلنا بعدم دخول الغاية فى المعنى - فنبحث عن المفهوم على هذا النوع أى هل يدل تعليق الحكم بالغاية على انتفاء الحكم عن الغاية وما بعدها وقد علم ان المراد من الغاية هو انتهاء الشيء كالمسافة ويفرق بعض بين ادوات الغاية مثلاً يفرق بين الى وحتى فيقول ان كانت ادواتها حتى تدخل الغاية فى المعنى وان كانت اداة الى فلا تدخل الغاية فى المعنى .

فيقال فى الجواب هذا صحيح فى كون حتى عاطفة أى يدخل فى حتى عاطفة الغاية فى المعنى واما اذا كان حتى جارة فلم يفرق بين حتى والى فى عدم دخول الغاية فى المعنى .

قال صاحب الكفاية انه اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم كما فى قوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام الخ .
أى ان علم ان متعلق اداة هو نفس الحكم كالمثال المذكور أى

حتى متعلق بالحلال يصح المفهوم هنا اعنى يدل التعليق على
 الغاية على انتفاء الحكم عن الغاية وما بعدها لان الخلافة لا يتصور
 بعد معرفة حرام واما اذا كان متعلق اداة موضوعاً ومتعلق الحكم
 فلم يكن هنا المفهوم لتعليق الحكم بالغاية.
 وبعبارة اخرى اذا لم يكن متعلق الاداة حكماً فلم يدل تعليق
 بالغاية على انتفاء الحكم عن الغاية وما بعدها مثلاً سرت من
 البصرة الى الكوفة يتصور على قسمين احدهما ما كان متعلق
 الاداة فيه الحكم اى وجوب السير فيصح المفهوم فيه واما اذا
 كانت الغاية قيماً للموضوع والمتعلق فلم يدل تعليق بالغاية على
 المفهوم بعبارة اخرى اذا كانت اداة الغاية متعلقاً بالمادة كالسير
 فى المثال المذكور فلم يكن المفهوم للتعليق بالغاية اى كانت
 الغاية فى هذه الصورة كالوصف فى عدم الدلالة على المفهوم
 واعلم انه اذا كان متعلق اداة غاية الحكم فهذا متصور على وجهين
 تارة يجسد الحكم بالمعنى الاسمى مثلاً السير واجب الى الكوفة
 فيصح تعلق اداة الغاية به ويصح المفهوم واما اذا كان الحكم
 بلفظ الهيئة كان هذا معنى حرفياً فلم يصح تعلقها بالحكم لان
 المعنى الحرفى جزئى فلا يصح تعلق الاداة فيه ولا بد من تعلق
 الاداة فى هذه الصورة بالمادة وكان تعليق بالغاية فى هذه الصورة
 كالوصف فى عدم الدلالة بالمفهوم فظهر فى هذه الصورة عدم
 جواز تعلق الاداة بالهيئة لان معناها نسبة جزئية والظاهر ان
 النسبة الجزئية لم تكن قابلاً للتقييد مثلاً سرت الى الكوفة فلا يصح
 كونها متعلقاً بالهيئة لان المراد منها هو وجوب سير المخصوص
 اى نسبة جزئية لم تكن قابلة للتقييد.

توضيح ان تعلق الاداة بالموضوع اما يكون قبل النسبة واما يكون بعدها مثلاً سر الى الكوفة فالمتعلق هو السير قبل النسبة الى الفاعل والمراد من السير هو اتيان الفعل أى يتعلق الغاية باتيان الفعل فقط فلا يكون المفهوم في هذه الصورة لان الغاية لتحديد الموضوع اما اذا كان الموضوع متعلق الاداة بعد النسبة بعبارة اخرى اذا كانت اداة الغاية متعلقاً بالمادة المنتسبة مثلاً في المثال المذكور كانت اداة متعلقاً بالسير الذى هو منسوب الى فلان اى كان سير فلان الى الكوفة بعبارة شيخنا الاستاذ سير از فلان تا اين مكان مى باشد فالمفهوم متصور فى هذا القسم اى يتصف الهيئة بالكلية والجزئية باعتبار المتعلق بعبارة اخرى كانت الهيئة متعلقاً للاداة باعتبار المتعلق اى السير فى المثال المذكور فيدفع بهذا البيان الاشكال الذى ورد فى المقام حاصله انه ذكر انفساً عدم جواز تعلق الاداة بالهيئة لانها لا تتصف بالكلية والجزئية وقد ذكر هنا جواز تعلق اداة بالهيئة بعد الانتساب اى يصح تقييد الهيئة بعد انتساب الى فلان هذا التناقض صريح بين المذكور السابق والمذكور هنا.

والجواب ان المعنى الحرفى لا يقبل الاطلاق والتقييد والكلية والجزئية بنفسه واما باعتبار المتعلق فيصح اتصاف المعنى الحرفى بالكلية والجزئية قد ذكر المحقق فى القوانين ان المعنى الحرفى لا يتصف بالحقيقة والمجاز بنفسه واما باعتبار المتعلق فيصح اتصافه بالحقيقة والمجاز مثلاً ضربت زيداً فى يوم الجمعة هل تكون الاداة متعلقاً بحدث اى المراد من الحدث هو الفعل

لم تكون متعلقاً بالنسبة اى الفعل الذى نسب الى الفلان مثلاً
فى المثال المذكور المراد من النسبة هو ضرب المتكلم فى يوم
الجمعة.

قوله لا يكاد يعقل جريانه فيما اذا كان قيماً للحكم فلا تغفل
اى اذا كان متعلق الادوات الحكم فالظاهر ان المراد من الغاية
انتهاء الحكم اى يتم الحكم عند الغاية.

فائدة: قد بين آنفا ان الغاية اذا كانت قيماً للحكم فيتصور
على قسمين. احدهما ان يكون الحكم بالمعنى الاسمى مثلاً كل شىء
حلال حتى تعرف انه حرام وكل شىء مظاهر حتى تعلم انه قدر
فلا شك فى ارتفاع الحكم عند الغاية واما اذا عبر هذا المورد
بعبارة اخرى فيحتمل عدم كون الغاية قيماً للحكم مثلاً شرب الخمر
حرام حتى تعرف انه خل فيتسوهم ان يكون متعلق اداة الشرب
وتكون الغاية لتحديد الموضوع واما فى نحو كل شىء حلال حتى
تعرف انه حرام فهو ظاهر ان الاداة متعلق للحلال لان كل شىء
لم يكن محتاجاً للمتعلق واما اذا كان الحكم بالمعنى الحرفى نحو
اتموا الصيام الى الليل فان الوجوب مستفاد من الهيئة والظاهر ان
هذا معنى حرفى لم يكن قابلاً للتقييد فكانت اداة متعلقاً للمادة فى
مثل هذه المورد والمراد من المادة والمتعلق فى هذا المثال هو
التمام.

واعلم ان الوجوب اذا كان معنى حرفياً فهو على وجهين احدهما
ان تكون الاداة متعلقاً بالمادة قبل انتساب المادة الى الهيئة
والظاهر ان التمام فى المثال المذكور منسوب والمخاطب منسوب

اليه والمراد من المنسوب هو التمام الذي كان منسوباً الى هيئة
إفعل.

الحاصل انه اذا كانت المادة اى التمام فى المثال المذكور مقيداً
لعنى ان تصير المادة مقيدة بالغاية اولاً بعبارة شيخنا الاستاد قبل
ان نسبت ماده به سوى هيئت اول ماده را كوچك سازم بعد نسبت
زاده شود به سوى هيئت ويسمى هذا المادة المنتسبة اى اذا قيدت
المادة اولاً ثم نسبت الى الهيئة تسمى المادة المنتسبة وصح تقييد
الهيئة ايضاً فى هذه الصورة تبعاً للمادة قد ذكر نظيره فى
القوانين فى قوله تعالى ليكون لهم عدواً وحزناً قد استعملت
اداة مجازاً بتبع مدخولها فارجع فى تفصيل هذا المطلب فى
القوانين.

واما اذا تعلقت اداة بالمادة بعد انتسابها الى الهيئة اى نسبت
المادة الى الهيئة اولاً ثم قيدت المادة بالغاية فلم يصح تقييد
الهيئة بالغاية لان معنى الهيئة معنى حرفى والظاهر ان المعنى
الحرفى جزئى لم يكن قابلاً للتقييد ويرجع القيد الى المادة مثلاً
يرجع القيد فى المثال المذكور الى التمام ولم يتصور فى هذه
الصورة المفهوم للتعليق بالغاية.

الحاصل انه اذا نسبت المادة الى الهيئة مثلاً يرجع القيد فى
المثال المذكور الى التمام ولم يتصور فى هذه الصورة المفهوم
للتعليق بالغاية.

الحاصل انه اذا نسبت المادة الى الهيئة مثلاً فى المثال المذكور
نسب التمام الى هيئة افعل ثم قيد بالغاية فلم تقبل الهيئة التقييد
بل كان القيد للمادة فقط ولم يتصور المفهوم فى هذه الصورة.

واما اذا قيدت المادة اولاً ثم نسبت الى الهيئة فيصح تقييد الهيئة بالتبع فلم يكن محلاً للفرار عن تقييد الهيئة هنا والمراد من المادة المنتسبة في قوانينهم هذه الصورة بعبارة شيخنا الاستاد قرار داه شده ماده دام شكار از براى تقييد هيئت فيصح المفهوم بالتوجيه المذكور لكن اذا نسبت المادة الى هيئة افعال مثلاً ثم قيدت بالغاية فلم يصح المفهوم هنا لان القيد في هذه الصورة يرجع الى المادة والموضوع ويكون القيد بالغاية لتحديد الموضوع ولم يكن المفهوم هنا أى تكون هذه الصورة كالوصف في عدم افادة المفهوم.

قد ذكر سابقاً ان الموضوع والمادة اذا وقع متعلق بعد النسبة بعبارة اخرى وقع الموضوع متعلقاً للاداة بعد النسبة الى الهيئة فلم يتصف هذه الهيئة بالكلية والجزئية واما اذا وقع المادة المنتسبة متعلقاً للاداة قبل النسبة الى الهيئة فنسبت الى هيئة افعال بعد التقييد صح المفهوم في هذه الصورة اي نسبت المادة الى الفلان فتقيد بالغاية وبعد تقييدها بها نسبت هذه المادة الى هيئة افعال والمراد من المادة المنتسبة في اصطلاحهم ما نسب الى المنسوب اليه ثم قيد بالغاية ثم نسب الى الهيئة اي وجه تسمية هذه المادة بالمادة المنتسبة هو انتسابها الى الهيئة.

قد ذكر توضيح هذا بالمثل نحو ضربت زيداً في يوم الجمعة فهل يكون التقييد للحدث ام يكون هذا القيد للنسبة والمراد من الحدث هو الفعل اي بجا ووردن والمراد من النسبة هو الفعل الذي وقع عن الفلان اي بجا ووردن از فلان والظاهر ان في يوم الجمعة يتعلق بالحدث ويقيد هذا الحدث ثم نسب الى الفلان ولا يخفى ان تكرار هذا البحث كان لاجل توضيح بعض الثكاث وايضاً كان عادة

شيخنا الاستاذ تكرر البحث.

قوله فصل لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلباً أو إيجاباً بالمستثنى منه الخ.

أى كان البحث في المفاهم قد ذكر أولاً البحث في مفهوم الشرط وثانياً البحث في مفهوم الوصف وثالثاً البحث في مفهوم الغاية فيبحث هنا عن مفهوم الحصر وان كانت أدوات الحصر كثيرة لكن جعل مورد البحث في الاوانما توضيح هذا البحث ان الاستثناء من النفي اثبات والاستثناء من الاثبات نفي ولا اشكال الى هنا وانما البحث في الحصر أى هل يدل الاستثناء على حصر حكم الايجابى أو السلبى بالمستثنى منه ام لا مثلاً جائنى القوم الا زيداً هل يدل هذا على حصر المجيبىء بالقوم ام لا وكذا قوله ما جائنى القوم الا زيد هل يدل هذا على حصر عدم المجيبىء بالقوم ام لا بعبارة اخرى هل يدل الاستثناء على حصر نقيض الحكم للمستثنى مثلاً اكرم العلماء الا زيداً ان كان الاستثناء مفيداً لحصر نقيض الحكم على زيد اى يفيد الاستثناء حصر عدم وجوب الاكرام على زيد فهذا مناقض مع الدليل الذى يفيد وجوب اكرام زيد لكن المصنف لم يذكر هذا القسم اى لم يذكر حصر نقيض الحكم على المستثنى بل ذكر القسم الاول اى حصر حكم ايجابى أو سلبى على المستثنى منه.

واعلم ان الحصر إما يستفاد من اداة الاستثناء وأما يستفاد من الهيئة فيفيد الاداة أو الهيئة حصرين احدهما حصر الحكم الايجابى أو السلبى على المستثنى منه. وثانيهما اثبات نقيض الحكم المذكور للمستثنى مثلاً جاء القوم الا زيداً فيفيد هذا حصر

المجيبىء للقوم وايضاً يفيد اثبات نقيضه اى عدم المجيبىء لزيد وكذا قوله ما جاء القوم الا زيدا يفيد هذا حصر عدم المجيبىء للقوم وايضاً يفيد حصر نقيضه اى المجيبىء لزيد والدليل على افادة الحصر هو التبادر فيتبادر هنا حصر ان بعبارة اخرى فيتبادر مفهومان والمراد منهما هو الحصر ان واما المراد من المنطوق فهو ثبوت الحكم.

ولكن روى عن ابي حنيفة عدم افادة المفهوم محتجا بمثل لا صلاة الا بطهور وجه الاستدلال ان الصلاة لا تحصل الا بطهور مع ان الصلاة لم تنحصر به فلا يصح الحصر فى المقام.

واجيب عن استدلال ابي حنيفة بالاجوبة الثلاثة: الاول ان الصلاة الجامعة للشرائط لا تحصل الا بطهور وليس المقصود فى هذا المثال حصر مطلق الصلاة بل كان المقصود حصر الصلاة المقيدة. الجواب الثانى ان المفهوم ثابت فى المورد الذى ثم تكن القرينة على عدمه فالقرينة على عدم المفهوم فى هذا المثال موجودة والجواب الثالث انه اذا كان خبر لا ممكناً مثلاً لا صلاة ممكن الا بطهور صح هنا المفهوم اى لا تسكن الصلاة الا بطهور واما اذا كان خبر لا موجوداً اى لا تحصل ولا توجد الصلاة بالاشياء الاخرى الا بطهور سواء وجدت الاشياء اخرى أم لا هذا لا يصح لان وجود الصلاة لم يكن منحصراً بالطهور وقد استدل قائلون بالمفهوم فى باب الاستثناء بكلمة توحيد اى لا اله الا الله وجه الاستدلال ان الاستثناء مفيد حصر النقيض على المستثنى اى كان الاستثناء لاثبات نقيض العدم اى الوجود لله تعالى فيختص الوجود عليه تعالى لكن النافون قائلون لاثبات النقيض للمستثنى بالقرينة وهو

خارج عن محل النزاع.

هنا إشكال وهو ان لا يحتاج الى خبر وهو اما موجود واما ممكن فلا يصح كل منهما لان الخبر اذا كان الموجود فلا يصح نفي الامكان عن الغير بل يفيد اثبات الامكان للغير مع ان الغير ممتنع امكاناً ووجوداً واما اذا كان خبر لا ممكن فلم يفد اثبات الوجود للمستثنى اي الله تعالى بل تفيد هذا الجملة ان الله تعالى ممكن.

فيقال في الجواب عن الاشكال ان الخبر هو موجود والمراد من الله تعالى هو واجب الوجود وكان مفاد كلمة توحيد انه ليس واجب الوجود غير الله تعالى اي غير الله تعالى ممتنع فظهر هنا ان البحث كان في الواجب والممتنع ولم يكن هنا الحالة المنتظرة حتى تقول ان نفي الوجود مفيد اثبات الامكان للغير اي لم يفد اثبات الوجود للمستثنى اثبات الامكان للغير لان المدعى ناظر الى اثبات الوجود للغير اما هذه الكلمة فكانت لاثبات توحيد وينفي الغير اي كان الغير ممتنعاً وكان مقصود الموحد اثبات التوحيد ونفي الغير وكان هنا جواب آخر عن الاشكال حاصله ان موجود خبر دال على وجوده تعالى اما امتناع الغير يفهم من دليل آخر واعلم ان كل وجود لم يكن كاشفاً عن امكان الغير بل كان الوجود كاشفاً عن الامكان في المورد الذي يبحث فيه عن الامكان واما في المورد الذي يبحث فيه عن واجب الوجود فلم يكن الوجود كاشفاً عن الامكان بل كان في مقابل هذا الوجود الامتناع اي اذا حصر الوجود على الله تعالى فيدل هذا على امتناع الغير الظاهر ان المراد من التوحيد هو اثبات الوجود لله تعالى فكان لا اله الا الله دالاً على اثباته له تعالى لكن تدل هذه الكلمة على امتناع الغير بالالتزام لعدم وجود الحالة المنتظرة

فى المقام بل كان دائراً بين الوجود والعدم:

قوله نعم لو كانت الدلالة فيه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة
كانت بالمنطوق الخ.

إى هذا الحصر الذى يفهم من الاستثناء لم يكن مفهوماً بل
إثبات الحكم المذكور للمستثنى منه كان منطوقاً لان هذا الحصر
يفهم من اللفظ قال صاحب الكفاية وان كان تعيين ذلك لا يكاد
يفيد أى كون الدلالة على الحكم فى جانب المستثنى بالمنطوق أو
المفهوم لا يجدى ولا يثمر فى المقام فيكفى الدلالة على الحصر
بالمنطوق.

والجواب عن هذا الاشكال ان هذا التعيين يثمر فى المقام
حاصل هذه الثمرة انه اذا كان الحصر بالمفهوم فيسقط فى مقام
التعارض مع الدليل الاخر واما اذا كان الحصر بالمنطوق فلا يسقط
فى مقام التعارض مع الدليل الاخر لكن ردت هذه الثمرة لانا لا
نسلم كون المنطوق قوياً دائماً بل يمكن ان يكون المفهوم اقوى
من المنطوق فى بعض الموارد لان اقوائية المنطوق أو المفهوم
تابع للظهور اذا حصل الظهور للمنطوق فهو اقوى أو حصل
للمفهوم فهو اقوى من المنطوق. ولا يخفى ان الحصر اذا فهم من
الهيئة أى هيئة الجملة فهو مفهوم وإذا فهم من الاداة فهو منطوق.
قوله: مما يدل على الحصر والاختصاص انما وذلك لتصريح
اهل اللغة الخ.

كان البحث فى اداة الحصر فى دلالة على المفهوم قد ذكر اولاً
البحث من الا ويبحث هنا عن انما قال المصنف يدل انما على
الحصر والاختصاص والدليل على هذا تصريح اهل اللغة وأيضاً

يتبادر الحصر والاختصاص عند اهل العرف كما اثبت الولاية على نحو الحصر بكلمة انما نحو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله قد حصر الولاية لله وللرسول وللائمة وكذا قوله انما الاعمال بالنيات أى حصرت الاعمال بالنية بتوسط انما فثبت الى هنا دلالة انما على الحصر والمفهوم ولا يخفى ان شيء قد يستعمل في غير ما وضع له بالقرينة نحو انما وجلت قلوبهم أى قلوب المؤمنين والمراد من الوجل بالفارسية أى به تكبان مى آيد قلوب مؤمنين فلا يدل انما على الحصر في هذا المورد لانه لا يصح حصر المؤمنين على من وجلت قلوبهم ونفى الايمان من غيرهم لان غيرهم مؤمن ايضاً كذلك هنا اشكال ذكر في التقريرات حاصله ان كلمة انما عربية ونحن لم نكن حرباً فلا وجه لتبادر غير العرب بعبارة اخرى لم يتبادر ما هو مقصود من هذه الكلمة عند غير العرب.

فان قلت ان الشرطية عربية يتبادر منها التعليق في الاستقبال عند غير العرب قلت هذا صحيح لان المرادف موجود لان شرطية عند غير عرب وهو لفظ اگر ومگر لذا يصح تبادر التعليق عند غير عرب واما انما فلم يكن له المرادف عند غير العرب.

الجواب عن الاشكال المذكور ان وجود المرادف عند غير العرب لم يكن لازماً في صحة التبادر بل المراد منه هو تبادر شيء عند الرجوع الى اهل اللسان مثلاً يرجع في دلالة انما على الحصر الى العرب وهنا اشكال دورى أى الاستدلال بالتبادر مستلزم للدور لان العلم بما وضع له سوقوف على التبادر لانه جعل دليلاً لافادة انما الحصر وأيضاً التبادر موقوف بالعلم بما وضع له لان بدون العلم به لم يوجد التبادر هذا دور مصرح. والجواب عن الدور ان العلم

التفصيلي بالوضع يتوقف على التبادر والتبادر موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه والحاصل ان هناك علمين احدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي والاخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الاجمالي الارتكازي والمراد منه ما كان موجوداً في المخزن ان قلت من اين يحصل هذا العلم الاجمالي قلت لا اشكال في حصوله من اي شيء كان وايضاً الجواب عن الدور المذكور ان العلم بما وضع له موقوف على التبادر واما التبادر فلم يتوقف على العلم بما وضع له لان الجاهل بما وضع له يرجع الى العالم بالوضع ان قلت من اين حصل للعالم العلم بما وضع له والجواب انه لم يشترط لهذا العلم المدرك الخاص بل من اي شيء حصل فهو كاف واعلم ان الاشكال الدورى والجواب عنه جملة معترضة نرجع الان الى ما نحن فيه قد ذكر ان الدليل على إفادة انما الحصر هو التبادر.

قوله: ودعوى ان الانصاف انه لا سبيل لنا الى ذلك الخ.

اي كان هنا دعويان: احدهما الانصاف انه لا سبيل الى تبادر الحصر من انما لان موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة اي قد تفيد الحصر وقد لا تفيد.

والجواب ان عدم إفادة الحصر للقريئة وثانيهما ان هذا التبادر يحصل عند غير العرب فيشترط وجود المرادف عنده والظاهر انه لم يكن المرادف لكلمة انما عند غير العرب والجواب عن هذا الدعوى انه لم يشترط وجود المرادف عند اهل العرف بل المراد من التبادر هو الرجوع الى اهل اللسان واجاب صاحب الكفاية عن الدعوى

بقوله غير مسموع فان السبيل الى التبادر لا ينحصر بالانسباق الى
اذ هاننا فان الانسباق الى اذهان اهل العرف ايضاً سبيل أى لم
يشترط وجود المرادف بل يكفى فى التبادر الرجوع الى اهل
اللسان.

قوله: وربما يعد مما دل على الحصر كلمة بل الاضرابيه الخ.

فائدة بل على اربعة اقسام ويفيد قسم واحد منها الحصر
ويحتاج الى مضروب عنه ومضروب اليه ويسمى ما يذكر قبل بل
مضروب عنه وما يذكر بعد بل مضروب اليه الاول كان ذكر المتكلم
المضروب عنه غفلة اى لم يكن على ذكره لم يفد الحصر يقيناً
والثاني كان ذكر مضروب عنه لتسبيق لسان اليه وان كان على ذكره
لكن سبق اللسان اليه غلطاً فلا يفيد هذا القسم الحصر ايضاً اى
لا يفيد كل من هذين القسمين الحصر قطعاً الثالث ان المتكلم ذكر
المضروب عنه قصداً لكن ذكره من باب المقدمة مثل حبيبي قمر
بل شمس فذكر القمر توطيئة اى ذكر لفظ القمر لحصول توجه
السامع.

بعبارة شيخنا الاستاذ ذكر شده لفظ قمر قبل از مقصود تا
آمادگى پيدا شود از براى سامع ولا يفيد هذا القسم الحصر ايضاً.
القسم الرابع ذكر المتكلم المضروب عنه قصداً ولم يكن ذكره
من باب المقدمة وكان ذكره من باب المقصود وذكر البديل بعده
لابطال مضروب عنه بعبارة اخرى كان ذكر مضروب اليه بعد بل
لابطال مضروب عنه فيثبت الحكم للمضروب اليه فقط هذا القسم
الرابع مفيد للحصر واما الاقسام الثلاثة المذكورة فلم تفد الحصر.

قوله ومما يفيد الحصر على ما قيل تعريف المسند اليه باللام الخ.

والمراد من المسند اليه هو المبتدأ او ما هو اسم لاحد النواسخ ولا يصح اطلاق المسند اليه على الفاعل في هذا المقام مثلاً الكرم في العرب هذا مثال للمسند اليه الذي يفيد حصر المسند اليه على المسند وان للانسان لفي خسر هذا مثال للمسند اليه الذي هو اسم للتاسخ فيفيد حصر المسند اليه على المسند.

قوله: والتحقيق انه لا يفيد الا فيما اقتضاه المقام الخ.

اي تعريف المسند اليه مفيد الحصر مع الشرائط واما نفس المسند اليه المعروف باللام من دون وجود الشرائط لم يكن مفيداً للحصر.

الشرط الاول لافادته الحصر ان يكون حمل المسند على المسند اليه الحمل الذاتي والشرط الثاني اللام للاستغراق الشرط الثالث اذا اخذ المدخول بنحو الارسال والاطلاق فيشترط في افادة المعروف باللام الحصر احد هذه الشروط المذكورة اي اما ان تقوم القرينة على كون اللام للاستغراق توضيحه انه اذا كان حمل المسند على المسند اليه المعروف على نحو الحمل الشايع فيشترط في افادة الحصر إقامة القرينة على كون اللام للاستغراق أو اخذ مدخول اللام على نحو الارسال والاطلاق حتى يصح الحصر واما ان يكون الحمل حملاً اولياً ذاتياً فيصح في هذه الصورة حصر المسند اليه المعروف على المسند.

واما اذا كان اللام تعريف الجنس والحمل حملاً متعارفاً اي

الحمل الشايح قد عرفت ان الملاك في هذا الحمل هو الاتحاد الوجودى فلا يقتضى هذا الحمل اختصاص الجنس والماهية بالمسند لكن اذا كان الحمل حملاً اولياً ذاتياً افاد هذا الحمل حصر مدخوله على محموله والظاهر ان الملاك في الحمل الاولى هو الاتحاد المفهومي نحو الانسان حيوان ناطق فيصح في هذا الحمل الحصر اى حصر المسند اليه المعروف على المسند.

قوله: فصل لا دلالة للقب ولا لعدد على انتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما الخ.

اى ليس للقب مفهوم وكذا العدد مثلاً اكرم زيدا لا يدل على عدم اكرام عمر مثلاً واشكال آخر انه اذا كان للقب مفهوم فهو مستلزم لكفر الانسان في بعض المورد مثلاً زيد موجود اذا كان للقب مفهوم في هذا المثال دل على نفي الوجود من كل احد غير زيد فهذا ينجر الى نفي الوجود عن الله تعالى ايضاً هذا كفر وارتداد واعلم ان المراد من اللقب فى المقام سواء كان اسماً ام كنية ام لقباً لا اللقب المصطلح فثبت الى هنا عدم المفهوم للقب راما العدد فهو على قسمين احدهما ما لا يكون لتحديد الموضوع نحو ان يستغفر الله سبعة وسبعين مرة لم يكن هذا لتحديد الموضوع بل كان هذا العدد للمبالغة وثنائهما ما كان لتحديد الموضوع فهو اما ان يكون بالنسبة الى الاكثر ويذكر العدد تارة لبيان الحد الاقل مثل تحديد تسبيحه الصغرى فى ذكر الركوع بالثلاث هذا بيان لحد اقل سبحان الله فى ذكر الركوع ولم يكن هذا العدد للحصر لجواز عدد الزائد عن الثلاثة فى ذكر الركوع اى يجوز خمسة سبحان الله او السبعة او التسعة وكان ختم هذا العدد الزائد بالفرق ويذكر

العدد تارة اخرى لبيان الحد الاكثر مثلاً: يقول شخص انا اشتري هذه الدار بمائة الدينار اي هذا حد اكثر ولا اشتري بازيد من هذا العدد ولم يكن هذا العدد مفيداً للمحصر بعبارة اخرى لم يدل هذا على نفي الاقل بل كان العدد في هذا المثال لتحديد حد الاكثر فقط الحاصل انه لم يكن المفهوم للمقب وكذا العدد لانه إما ان يكون لتحديد الاقل وإما ان يكون لتحديد الاكثر.

البحث في العام والخاص

قوله: المقصد الرابع في العام والخاص الخ.

اي قد عرف العام بتعارف كثيرة واشكل عليها لعدم كونها جامعاً ومانعاً قال صاحب الكفاية لا يرد النقض على هذه التعاريف لانها تعارف لفظية والتعريف اللفظي قد يكون بالاعم وقد يكون بالاخص تقع في جواب السؤال عنه بالفاء الشارحة لا واقعة في جواب سؤال عنه بالفاء الحقيقية وإما التعارف الحقيقية فتقع في جواب السؤال عنه بالفاء الحقيقية ويشترط فيها كون المعرفة بالكسر اجلى من المعرفة بالفتح ولكن لم يشترط في التعارف اللفظية كون المعرفة اجلى من المعرفة بل كان المعرفة بالفتح فيها اجلى من المعرفة ان قلت اذا كان معرفة بالفتح في التعارف اللفظية اجلى فلا حاجة الى المعرفة قلت لما كان المقام محتاجاً الى الجامع فيشاربه الى ما هو مقصود من العام ويتعلق المحكم على هذا الجامع ولا يتعلق على كل فرد فرد وقال المصنف يجعل صدق ذلك المعنى المركوز في الاذهان على فرد وعدم صدقه المقياس في

الاشكال بعبارة اخرى انهم جعلوا صدق ذلك المعنى المركوز في الاثمان وعدم صدقه على شيء مقياساً للاشكال على التعريفات بعدم الاطراد والانعكاس اى لم تكن هذا التعريفات جامعاً ومانعاً. قاعدة ان العام بالحمل الاولي لم يكن موضوعاً للحكم بل كان العام بالحمل الشايع موضوعاً للحكم اى باعتبار المصداق يقع العام موضوعاً للحكم واما اذا كان موضوعاً بالحمل الاولي فالعام عام اى كان الموضوع والمحمول مفهوماً واحداً فلا يصح كون هذا المفهوم موضوعاً للحكم واعلم ان التعريفات المذكورة للعام كانت مورداً للاشكال بعدم الاطراد والانعكاس توضيحه ان صاحب الفصول عرف العام على هذا النحو ان العام مستغرق لجميع افراد ما يصلح له فلا يكون هذا التعريف جامعاً لانه لا يشمل نحو جئنى بكل عين فلا يشمل لفظ عين فى هذا المثال العين الباكية والعين الجارية وكذا لا يشمل هذا التعريف نحو اكرم العلماء والظاهر ان العلماء عام لكن لم يكن المراد فى هذا المثال جميع ما يصلحه اللفظ لان المراد من العام هو الافراد المعينه.

وايضاً لم يكن هذا التعريف مطرداً اى لم يكن مسانعاً لدخول اسماء العهده فيه مع انها لم تكن عاماً اصطلاحاً وكذا يدخل فى هذا التعريف الشكرة التى دلت على العموم مع انها لم تكن عاماً اصطلاحاً هذه الاشكالات التى وردت على التعريف المذكور للعام قال المصنف انها تعارف لفظية فلا تحتاج الى النقض والابرار وانما المحتاج اليهما هو التعريف الحقيقى والمراد منه اما ان يكون بحد اى بالذاتيات واما ان يكون برسم اى بالعرضيات. والمراد من التعريف اللفظى هو تبديل اللفظ بلفظ آخر فلم

يشترط كونه جامعاً ومانعاً.

قوله ثم الظاهر ان ما ذكره من اقسام العام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي الخ.

اي العام على ثلاثة اقسام اذا ذكر العام كان واحداً من هذه الاقسام واعلم ان العام اولا على قسمين اي الشمولي والبدلي أيضاً الشمولي على قسمين اي المجموعي والاستغراقي والمراد من العام الاستغراقي ما ينحل الحكم فيه بعدد افراد العام مثلا اكرم الطلاب في مقابل مائة طلبة فيجعل هذا منزلة مائة اكرم وكان في مقابل كل فرد امتثال في صورة اكرام وعصيان في صورة مخالفة والمراد من العام المجموعي ما كان حكمه واحداً بالنسبة الى مجموع الافراد مثلاً اكرم العلماء وكان مائة عالم والظاهر ان هنا حكماً واحداً الى مجموع الافراد اذا وجد الاكرام في مجموع الافراد فهو امتثال اي كان في مقابل مائة عالم امتثال واحد واما اذا بقي من هذا المجموع فرد واحد فلم يوجد الامتثال واعلم ان العام المجموعي يحتاج الى القرينة بعبارة شيخنا الاستاد اكر تمام افراد يكي حساب شود مؤنة زائده بكار دارد كه تا دلالت نمايد تمام افراد واحد قرار داده شده واما اذا لم تكن القرينة على العام المجموعي فيحمل على العام الاستغراقي ففي الاصول يحمل اكثر العام على العمومي الاستغراقي واما اذا قامت القرينة على كون المجموع بمنزلة واحد فيحمل العام على المجموعي قد بين الى هنا العام الاستغراقي والمجموعي وبقي العام البدلي فنقول المراد منه ما كان الحكم فيه متعلقاً بالمجموع على سبيل البدلية مثلاً اذا كان للعلم عشرة

افراد فالكل مطلوب على البدلية اذا عرف اقسام العام رجع البحث الى بيان لفظ العام مثلاً اذا قلت العالم فمدخول ال أي عالم دال على العموم و ال اداة عموم وكذا النكرة في سياق النفي مثلاً ما رأيت احداً فالنكرة دالة على العموم والنفي اداة عموم قد ذكرت اقوال العلماء في تعريف العام اجمالاً ونذكر هنا هذه التعاريف تفصيلاً الاول تعريف صاحب القوانين العام لفظ موضوع دال على اجزائه وجزئياته وهذا التعريف حسن في الجملة اي من بعض جهات لان هذا التعريف يشمل العام الاستغراقى والمجموعى ووجه شموله لهذا العام انه قال العام دال على اجزائه فهذا شامل للعام المجموعى لان الافراد في العام المجموعى جعلت منزلة الجزء مثلاً للصلاة اجزاء وهي عبارة عن القيام والقعود والركوع والسجود والقراءة فكانت لفظة الصلاة دالة على جميع هذه الاجزاء وكذا العام المجموعى دال على جميع افراده وهذه الافراد كالجزء له تكن يرد الاشكال في تعريف صاحب القوانين اي لم يكن هذا التعريف مطرداً لان اسماء الاعداد يدخل في هذا التعريف أي الاعداد تدل على اجزائها.

فائدة الفرق بين الاجزاء والجزئيات قد ذكر هذا الفرق في الموضوع الاخر أيضاً لكن لما كانت الاعداد خير من الحوالة فنذكر هذا الفرق ان المراد من الاجزاء هي ابعاض الشيء بعبارة اخرى ان المراد من الاجزاء ما يتوقف وجود العام عليها أي اذا لم يحصل جميع الاجزاء فلم يحصل العام واما المراد من الجزئيات فهي ما لا يتوقف وجود الماهية عليها أي على الافراد مثلاً وجود الانسان لم يتوقف على زيد وعمرو وبكر وخالد هكذا. والفرق الاخر

بينهما أن الأجزاء لا تقع موضوعاً للفظ العام مثلاً لا يقال الركوع صلاة وأما الجزئيات فتقع موضوعاً للفظ العام مثلاً يقال زيد إنسان.

ولا يخفى عليك أن الحكم لا يتعلق على العام من حيث هو ولم يكن العام من حيث هو موضوعاً للحكم وإنما يقال العام موضوع للحكم تسامحاً لأن الموضوع ما كان مفروض الوجود والظاهر أن ما يسند الحكم إليه هو متعلق الحكم مثلاً الوجوب يتعلق على إتيان الصلاة أي إتيان متعلق للحكم لم يكن موضوعاً له إلى هنا تم تعريف العام على مذهب صاحب القوانين الآن نشرح في تعريف صاحب الفصول قال إن العالم ما يستغرق الأفراد التي يصلح لها ولم يكن هذا التعريف منعكساً لعدم شموله العام المجموعى لأن الحكم لم يتعلق في العام المجموعى على كل فرد وأيضاً لم يكن هذا التعريف مطرداً لدخول النكرة في هذا التعريف لأن النكرة تدل على الأفراد التي تصلح لها مع عدم إطلاق العام عليها اصطلاحاً ولورون الأشكال على هذه التعارف قال صاحب الكفاية فأنها تعارف لفظية تقع في جواب السؤال عنه بالما الشارحة ولم يشترط فيها الانعكاس والاطراد.

قوله فصل لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه لغة وشرعاً الخ

قد كان البحث إلى هنا في معنى العام الآن يبحث من الفاظ العموم أي هل كانت للعموم الفاظ تخصه أو لم يكن كذلك بل يمكن لكل أحد أن يستعمل اللفظ في ادعائه في معنى.

الحاصل أنه اختلف في الفاظ العموم قال صاحب الكفاية لا

شبيهة في ان للعموم صيغة خاصة كالخصوص أى كان لكل منهما لفظ خاص ولم يوجد اللفظ المشترك بينهما ولا لفظ يعمهما ولكن يمكن استعمال لفظ العموم في الخصوص عناية بادعاء انه العموم أو بعلاقة العموم والخصوص قال بعض انه لم يكن للعموم الفاظ وأيضاً قال بعض آخر ان ما يدعى كونه للعموم فهو مشترك بين العموم والخصوص ودليل من قال بالعموم انه لا شبهة في ان للعموم صيغة خاصة هو تبادل العموم مثل كل رجل قائم دال على العموم والظاهر ان اللفظ قد يراد منه الاطلاق والارسال لكن الفرق بين المعرف بالام والنكرة المذكورة ان المعرف باللام دال على العموم بنفس اللفظ وأما الاطلاق والارسال فيعرف من مقدمات الحكمة لا من اللفظ والدليل من قال بوضع الالفاظ للخصوص هو كون الفاظ الخصوص متيقنة اى سواء كان العام ام لا لكن الخاص متيقن والدليل الاخر على الخصوص قولهم ما من عام الا قد خص والجواب عن القائلين بالخصوص انا سلمنا كون الخصوص قدراً متيقناً لكن لم يكن موجباً للموضع وان كان سبباً للاستعمال في مقام الاجمال فيراد في هذا المقام الخاص ولم يكن الخاص قدراً متيقناً في جميع المورد. والجواب الاخر انه ان قلنا بوضع الالفاظ للخصوص فهو مستلزم لكثرة المجاز لان استعمال الالفاظ في العموم كثير اذا لم تكن موضوعة له كان استعمالها في العموم مجازاً واشكل على هذا الجواب بان التخصيص لم يكن موجباً للمجازية كما ان التقييد لم يكن موجباً للمجازية ولو سلمنا ان التخصيص موجب للمجازية فلا اشكال هنا لان كلام العلماء مشحون من المجاز وايضاً جواب القائلين بالخصوص انه للخصوص

مراتب كثيرة فاي^٣ مرتبة اريدت لزم ترجيح بلا مرجح ولا يمكن ارادة جميع المراتب في زمان واحد.

اما الدليل للقائلين بالاشترك فهو واقع في كلامهم مثلا المفرد المعلى باللام ان كان للعهد فالمراد هو الخصوص وان كان للاستغراق فالمراد هو العموم.

والجواب ان الوقوع واستعمال الشيء في المعنيين اعم منه ومن الحقيقة والمجاز.

قوله فصل ربما عد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي والنهي الخ.

هذا البحث صغرى اى يبحث من الفاظ التى تدل على العموم فعد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي لكن قد اختلف في دلالتها على العموم وقال بعض انها بالوضع وقال بعض انها بالمقل والحق انها بالمقل لان النفي للطبيعة ولا يحصل نفي الطبيعة الا بنفي جميع افرادها كما ان وجود الطبيعة لا يحصل الا بوجو دفرده والظاهر ان افادة النكرة الواقعة في حيز النفي أو النهي للعموم مشروطة بان تكون الطبيعة مطلقة حتى يكون نفيها منوطاً بانتفاء جميع الافراد مثلا لا تكرم فاسقاً فان الامتثال موقوف على عدم اكرام كل شخص من مصاديق طبيعة الفاسق واما اذا كانت الطبيعة مقيدة أو مهمله فلم تدل النكرة المنفية على العموم لان النفي في صورة التقييد يتعلق على المقدار المقيد واذا كانت الطبيعة مهمله فان نفيها كنفسها مهمل فيصلح ان يكون المنفى افراد الطبيعة المقيدة وايضاً اذا كانت الطبيعة

مهمله فتلازم الجزئية.

واعلم ان النكرة في سياق النفي والنهي مفيد للعموم والمراد من العموم ما يراد من المدخول سواء كان افراداً كثيرة ام قليلة قد ذكر ان النكرة تفيد العموم اذا اخذت مرسلة ومطلقة ولا يخفى ان الارسال والاطلاق بمقدمات الحكمة اى مع وقوع النكرة في سياق النفي منضمة اليه مقدمات الحكمة فتحتاج النكرة في سياق النفي في افاده العموم الى مقدمات الحكمة اذا لم تكن هذه القرينة العامة اى مقدمات الحكمة فلم تفد النكرة في سياق النفي العموم لانه اذا لم تكن الطبيعة مرسلة ومطلقة فهي مهمله قد ذكر ان الطبيعة المهمله لم تفد العموم لان المهمله تلازم الجزئية واعلم انه اذا كانت الطبيعة مرسلة فاريد منها ما تنطبق عليه عقلاً بمقدمات الحكمة أو اذا كانت الطبيعة مهمله فيراد منها ما هو مراد يقيناً هذا محتاج الى القرينة الخارجية والمراد من المهمله ما خلا من الاطلاق والتقييد توضيح البحث اذا كان المراد نفي ما اريد من الطبيعة فهذه احقيقة سواء كان ما اريد قليلاً ام كثيراً بعبارة شيخنا الاستاد نفي طبيعة مى شود چه كوچك باشد يا بزرگت باشد مثلاً ما جائنى رجل عالم كوچك شده همان نفي شده از باب تعدد دال ومدلول فافاد هذا العموم بمقدار ما اريد من الطبيعة سعة وضيقاً فظهر الى هنا ان النكرة اذا وقعت في سياق النفي افادت العموم عقلاً لا وضعاً وايضاً ظهر ان المراد من العموم اما ان يكون ما اريد من الطبيعة واما ان يكون ما تنطبق الطبيعة عليه.

واما لفظ كل يفيد العموم وضعاً فهو ايضاً اما ان يفيد عموم ما يراد من مدخوله واما ان يفيد استعاب جميع افراد المدخول.

قوله نعم لا يبعد ان يكون ظاهراً عند اطلاقها في استعاب جميع
افرادها:

اي كان لفظ كل عند اطلاق النكرة ظاهراً في استعاب جميع
افراد النكرة المطلقة فضمير اطلاقها وافرادها راجعان الى النكرة.

قوله وهذا هو الحال في المحلي باللام جمعاً أو مفرداً بناء على
افادته العموم الخ.

قد ذكر البحث الى هنا في النكرة الواقعة في سياق النفي ولفظ
انكل وكان العموم والاستعاب فيما ذكر تابعاً للمدخول وهذا الحكم
بمعينه جار في المحلي باللام جمعاً كان أو مفرداً بناء على افادته
العموم فان كان مطلقاً كما اذا قال احل الله البيع كان كل افراد من
افراد بيع حلالاً واذا قال احل الله البيع غير الربوي كان كل بيع
غير الربوي حلالاً أي كان ما اريد من المدخول حلالاً.

ولما كان تبعية العموم لما اريد من المدخول فلا ينافي تقييد
المدخول بالوصف نحو قوله اكرم العلماء ان كانوا عدولاً.

قوله واطلاق التخصيص على تقييده ليس الا من قبيل ضيق فهم
الركية.

اي البئر اشارة الى ما قد يتوهم من التنافي بين تبعية العموم
لما اريد من المدخول في المحلي باللام لاطلاق المدخول وتقييده
أي يتنافى بين ما ذكر وبين اطلاق التخصيص على التقييد وتوضيح
التنافي بينهما ان العموم في مثل العلماء اذا كان تابعاً لاطلاق
المدخول فاذا قيد المدخول بقيد واريد من المدخول هذا المقيد
فلا وجه تسمية هذا التقييد بالتخصيص لان التخصيص عبارة عن

تضييق دائرة العموم بعد فرض وجوده وليس العموم في الفرض المذكور موجوداً لان المدخول وضع مقيداً من اول الامر فلا يصح اطلاق التخصيص عليه هذا حاصل الاشكال والتنافي.

واما الجواب فيقال ان اطلاق التخصيص على التقييد المتصل ليس جارياً على الاصطلاح حتى يشكل عليه بل اطلاقه عليه مبنى على المسامحة نظير تضييق فم البئر في قولهم ضيق فم الركبة اذا قيل ذلك قبل فتحه أو قيل احداث الركبة فان معنى التضييق حينئذ احداثها ضيقاً فعلم ان المراد من التخصيص في الشيء المقيد هو ايجاره مخصصاً.

والظاهر ان الدلالة على العموم في المعرفة باللام والنكرة الواقعة في سياق النفي كانت بالقرينة فان اريد جميع الافراد فالقرينة مقدمات الحكمة وان كان المراد من المدخول ما يراومه فبالعكس بالقرينة الاخرى ولم يكن العموم هنا بالوضع لعدم وضع اللام ولا مدخوله للعموم ولم يثبت الوضع للمركب أي لم يوضع اللام ومدخوله معاً للعموم قد تم الى هنا البحث الصغرى وثبت ان النكرة الواقعة في سياق النفي للعموم والمراد من النكرة في المقام اسم الجنس والفرق بين النكرة واسم الجنس ان كان في الاسم تنوين التنكير فهو نكرة وان لم يكن هذا التنوين فهو اسم جنس واذا وجد التنوين في اسم الجنس فهو تنوين التمكين لا التنكير لان تنوين التنكير مناف للعموم.

وكذا ثبت كون لفظ كل ومعرف باللام للعموم.

قوله فصل لا شبهة في ان العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقى النخ.

فيبحث هنا في العام المخصص، توضيح البحث ان العمومات كثيرة وقد خصت هذه العمومات كما يقال ما من عام إلا وقد خص ويبحث بعد هذا من حجة العام المخصص فيما بقى قال صاحب الكفاية لا شبهة في ان العام المخصص حجة فيما بقى لم يعتن بخلاف المقابل والدليل له انه اذا لم يكن العام المخصص فيما بقى حجة لزم غدمه ولغوئته مع وجوده في الكتاب والسنة.

بعبارة شيخنا الاستاد اگر عام مخصص حجت نباشد يك ستون اصول خراب می شود. ولا شك ان اكثر الاحكام يثبت بالعموم مع كونه مخصصاً.

مركز تقيت كوتير علوم اسلامی

وإما الخصم فيقول ان العام المخصص لم يكن حجة في ما بقى والدليل له ان المعنى الحقيقي للعام لم يبق بعد التخصيص فيكون استعماله فيما بقى مجازاً ولا شك ان مراتب المجاز متعدد مثلاً للعام مائة فرد اذا قل احد افراده بالتخصيص كان استعماله فيما بقى مجازاً وكذا كان استعماله في التسمين والسبعين مجازاً وهكذا الى اقل الجمع أي الثلاثة اذا ثبت كون استعمال العام المخصص فيما بقى مجازاً فالاستعمال المجازي محتاج الى القرينة مع انه لم تكن القرينة في استعمال العام المخصص في هذه المراتب فلم يكن العام المخصص فيما بقى حجة الحاصل انه اذا تعددت المجازات فلا بد من القرينة المعينة الا اذا كان المعنى المجازي واحداً واما اذا كان المعنى المجازي متعدداً فاستعماله في الباقي بدون القرينة المعينة ترجيح بلا مرجح.

والجواب انه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً أى لم يكن التخصيص والتقييد موجباً للمجازية لما ذكر من ان العموم سواء كان زمانياً أو مكانياً لم يوضع لما ينطبق عليه بل هو موضوع لما يراد منه مثلاً اكرم رجلاً عالماً فالمراد هو رجل عالم بعبارة اخرى قلت الافراد فى هذا المثال باعتبار تقييد بالعالم فيراد من الرجل معناه باعتبار تعدد الدال والمدلول أى المراد من الرجل الطبيعية والمراد من العالم الفرد المخصوص هذا فى المخصص المتصل واما فى المخصص المنفصل فيراد اقوى ظهوراً على قول الشيخ ويصير دائرة العام مضيقاً باعتبار المخصص المنفصل أى كان العام المخصص اقوى ظهوراً واما على قول المصنف فلا يصير دائرة العام مضيقاً الحاصل ان استعمال العام المخصص فيما بقى لم يكن مجازاً سواء كان المخصص متصلاً ام منفصلاً.

قوله وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً للنص أو الاظهر على الظاهر الخ.

أى يمكن كون الخاص مانعاً عن حجية ظهور العام لا مانعاً لاصل ظهوره لوضوح ان الخاص المنفصل لا يمنع عن ظهور العام فى العموم بل يمنع عن حجيته توضيحه ان المذكور فى محله تقديم النص أو الاظهر على الظاهر وعدّ هذا من الجمع العرفى بين الدليلين وحيث ان الخاص اقوى ظهوراً من العام فيقدم عليه من باب الاقوائية أى اذا كان المخصص منفصلاً فالعام باق على عموميته ولما كان المخصص اقوى ظهوراً فيقدم على العام مثلاً اكرم العلماء ويقال بعد ذلك لا تكرم الفساق فيقدم هذا المخصص.

والفرق بين المخصص المتصل والمنفصل ان المخصص الذى هو المستثنى أو الوصف هو متصل وان كان جملة مستقلة فهو منفصل نحو لا تكرم الفساق.

قوله لا يقال هذا مجرد الاحتمال ولا يرتفع به الاجمال الخ.

هذا اشكال على استعمال العام فى العموم فى صورة كون المخصص منفصلاً حاصله ان استعمال العام فى معناه الموضوع له وإرادة الخاص منه بدال آخر وان كان رافعاً للاجمال وموجباً لجواز تمسك بالعام فى غير مورد التخصيص لكنه مجرد احتمال ولا دليل عليه فى مقام الاثبات ولا شك ان مجرد الاحتمال ثبوتاً لا يكفى فى رفع الاجمال مع احتمال استعمال العام فى مرتبة خاصة.

قوله فانه يقال مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب اجماله الخ.

أى فانه يقال فى دفع الاشكال ان مجرد استعمال العام فى الخاص لا يوجب اجمال العام بعد ما تقدم من انعقاد ظهور له فى العموم بعبارة اخرى كان العام المخصص فيما بقى حجة فى صورة عدم العلم بدخوله تحت المخصص وايضاً كان العام حجة فيما احتل دخوله فى المخصص قال شيخنا الاستاد ان مورد البحث هنا متحصص فيما علم عدم دخوله فى المخصص فيكون العام المخصص حجة فى ما بقى فى هذا المورد اما فى المورد الذى يحتمل دخوله فى المخصص فيأتى البحث عنه بعداً.

قوله قد اجيب عن الاحتجاج بان الباقي اقرب المجازاة.

أى اجتج النافى بالاجمال لتعدد المجازاة توضيحه ان النافين احتجوا بعدم حجية العام المخصص فيما بقى بلزوم الاجمال لان

استعمال العام المخصص فيما بقى مجاز والظاهران المجازاة متعددة بحسب مراتب الخصوصيات وتعيين واحد من بينها بلا قرينة معينة ترجيح بلا مرجح فثبت عدم حجية العام المخصص فيما بقى هذا دليل للنافين.

قال المصنف قد اجيب عن احتجاج النافين بان الباقي اقرب للمجازاة مثلاً التسعون اقرب الى المائة من الثمانين والسبعين فالمراد من العام المخصص هو اقرب المجازاة واذا كانت افراد العام مائة فرد فالاقرب الى المائة هو تسعون.

قوله وفيه انه لا اعتبار بالاقربىة بحسب المقدار الخ.

أى هذا القول حسن اما اقرب المجازاة بنفسه فلا فائدة له لكن اذا كان اقرب المجازاة مع كثرة الاستعمال فهو اولى مثلاً كراهة رائحة الفم اقرب الى المعنى المجازى بالنسبة الى اسد فيقال لمن فيه كراهة رائحة الفم هذا اسد لكن لم يكن بهذا المعنى المجازى كثرة الاستعمال فى مقام تخاطب بل كان استعمال اسد فيمن له جراءة وشجاعة كثيراً من حيث الاستعمال ويحصل زيادة الانس الى هذا المعنى المجازى بكثرة الاستعمال فثبت ان اقرب المجازاة كان الاولى مع كثرة الاستعمال وانس الذهن اليه.

ولا يخفى ان استعمال العام الذى له مائة فرد لم يكن استعماله فى تسعين اكثر من السبعين والستين.

قوله وفى التقريرات بحث شيخنا الاستاد (قدس سره) فى مقام الجواب عن الاحتجاج الخ.

أى قد ذكر فى التقريرات جواب احتجاج النافى للحجية أى احتج النافى بانه اذا كان العام المخصص فيما بقى حجة يلزم

الاجمال لان المجازات متعددة بحسب تعدد مراتب الخصوصيات فاجاب المصنف عن هذا الاحتجاج أى احتجاج النافين.

بقوله والاولى ان يجاب بعد تسليم المجازية فى الباقي كان هذا البحث بعد تسليم المجازية فى الباقي قال المصنف ان العام المخصص حجة فى الباقي فاشكل عليه بان مراتب المجازاة متعددة ان كان العام المخصص حجة فى ما بقى لزم الاجمال فاجاب المصنف عن هذا الاشكال بالجوابين:

الاول ان التخصيص والتقيد لم يكن موجبا للمجازية وكان استعمال العام المخصص فيما بقى حقيقة. والثانى ان سلمنا للمجازية فى استعمال العام فيستعمل العام المخصص فى اقرب المجازات واجاب المصنف ثالثاً بقوله والاولى ان يجاب الخ قد ذكر هذا الجواب فى تقريرات الشيخ (قدس سره) ان هذا الجواب بعد تسليم المجازية فى استعمال العام المخصص لكن لم يقبل فى هذا الجواب اقرب المجازاة بل كان هذا الجواب على طريق آخر مع تسليم المجازية توضيحه ان المجازية على قسمين الاول ما كان مبايناً مع الموضوع له فكان هذا المعنى المجازى محتاجاً الى قرينتين أى كان محتاجاً الى المدخل والمخرج ولا يصح من دونهما والمراد من المخرج ما يخرج الاستعمال من المعنى الحقيقى والمراد من المدخل ما يدخل المعنى المجازى فى المستعمل فيه. والقسم الثانى من المعنى المجازى ما يكفى فيه شيء واحد مثلاً لفظ يرمى فى قوله رأيت اسداً يرمى كاف عن المدخل والمخرج أى القرينة الواحدة كافية عن هما بالعبارة الفارسية - به يك تير دو تا نشان زده شده - واذا لم يكن المعنى المجازى

من سنخ المعنى الحقيقي فالمعنى المجازى محتاج الى القرينتين
 أى المدخل والمخرج، وأما إذا كان المعنى المجازى من سنخ المعنى
 الحقيقي فالقرينة الواحدة كافية أى المخرج وأما المدخل فهو
 موجود فى هذا المعنى المجازى فيقتضى المخرج حتى يخرج المعنى
 المجازى من تحت المعنى الحقيقي إذا تمت الضابطة المذكورة
 فى المعنى المجازى فنرجع الى ما نحن فيه أى إذا كان للعام مسائة
 فرد فكان دلالة العام على التسعين فى ضمن المائة حقيقة وأما
 دلالة المائة على التسعين بشرط خروج العشرة فهذه الدلالة مجازية
 لان المخصص خرج عشرة افراد من تحت المائة فالمعنى المجازى
 إنما هو بعد اخراج العشرة فى المثال المذكور أى المعنى المجازى
 هو التسعين بعد اخراج العشر فيحتاج المعنى المجازى الى المخرج
 ولا يحتاج الى المدخل أى لا يحتاج الى دخول التسعين لانه داخل
 من اول الامر قسى المائة لان التسعين داخل فى ضمن المائة بعبارة
 فارسية چون صد باشد، نود در نزد ما است. فالمقام لم يحتج الى
 المدخل لان ما بقى داخل فى العام ان جاء المدخل بعد دخول الشيء
 فهو تحصيل الحاصل.

بعبارة اخرى المعنى المجازى محتاج الى المانع والمقتضى
 ففىما نحن فيه المقتضى للمعنى المجازى موجود لان التسعين مثلا
 داخل فى ضمن المائة لكن محتاج هذا المعنى المجازى الى المانع
 الذى يمنع من دخول العشرة فيه أى محتاج الى المخصص فلم يكن
 المعنى المجازى موقوفاً الى الدلالة على مراتب اخرى مثلا الدلالة
 على التسعين لم تكن مربوطة بالدلالة على المائة أى سواء ضمت
 العشرة أم لا فالدلالة على التسعين حاصلة.

الى هنا فصلّ الجواب عن احتجاج الخصم.

واما الخصم فيقول في رد هذا الجواب ان الدلالة على التسعين في المثال المذكور موقوفة بالدلالة على المائة لان لفظ العام وضع للمائة واما التسعون فهو داخل في ضمنه فلم يدل لفظ العام على التسعين فقط.

فيقال في جواب الخصم ان دلالة على المائة كافية في الدلالة على التسعين مثلاً الصلاة مركبة عن الاجزاء فيتعلق الامر على المركب فيقتضى هذا الامر اجزائها بالتبع لا بالاصالة وقد ذكر نظير هذا البحث في باب مقدمة الواجب حاصله انه ثبت للمقدمة الوجوب الضمني ان تعلق فيسببها الوجوب الغيرى فيلزم اجتماع المثليين وكذا في مقام البحث فان الدلالة الضمنية على التسعين كافية ان جاءت الدلالة الاخرى فيلزم تحصيل الحاصل.

فائدة اذا قلنا اكرم العلماء الا الفساق فلا فرق بين ان يكون متعلق الحكم مركباً وبين ان يكون متعلق المتعلق والظاهر ان الاكرام متعلق الحكم واما العلماء فهو متعلق لمتعلق الحكم فلم يتعلق الوجوب الاستقلالي في العلماء بل ثبت له الوجوب التبعية وان الوجوب الاستقلالي تعلق في الاكرام ومتعلقه.

قوله: فصل اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً بان كان دائراً بين الاقل والاكثر الخ.

والبحث في سريّة اجمال الخاص الى العام اي هل يسرى اجمال الخاص الى العام وهل يسقط العام توسط اجمال الخاص عن الحجية ويقسم هذا الى اربعة اقسام اي اذا كان المخصص متصللاً

فاما ان يكون اجماله لاجل الدوران بين المتباينين واما ان يكون لاجل الدوران بين الاقل والاكثر وكذا اذا كان المخصص منفصلاً فاما ان يكون اجمال المخصص لاجل الدوران بين المتباينين واما ان يكون لاجل الدوران بين الاقل والاكثر.

توضيح هذه الاقسام المذكورة انه اذا كان اجمال المخصص المتصل لاجل الدوران بين المتباينين سقط العام عن الحجية لان اجمال الخاص يسرى للعام نحو اكرم العلماء الا زيدا اذا كان لفظ زيد مشتركاً بين الشخصين اي زيد ابن بكر زيد ابن خالد ثبت له الاجمال ويسرى اجمال المخصص الى العام فيسقط عن الحجية لان لفظ زيد دائر بين الشخصين وانا لم نعلم بخروج احدهما معيناً حتى يحكم بدخول الاخر تحت العام فيسقط العام في هذه الصورة عن الظهور والحجية معاً.

واما اذا كان اجمال المخصص المتصل لاجل الدوران بين الاقل والاكثر نحو اكرم العلماء الا الفساق ان مفهوم الفساق مجمل في هذا المثال بين مرتكب الكبائر خاصة وبين مرتكب ما هو اعم من الكبائر والصفات فيسقط في صورة المخصص المتصل العام عن الظهور لعدم انعقاد الظهور للعام اصلاً لاحتفاف الكلام بالقرينة اي المخصص المتصل فيحتمل هذا المخصص المجمل لكل واحد من الاقل والاكثر او لكل واحد من المتباينين ويسرى هذا الاجمال الى العام فيسقط عن الحجية قد ذكر الى هنا حكم المخصص المتصل المجمل اي يسرى اجماله الى العام واما في صورة دوران الامر بين المتباينين فيسقط العام عن الظهور والحجية معاً ولكن في صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر فيسقط عن الظهور لا عن الحجية

اي انّ العام في الاقل حجة لانه متيقن وان العام يسقط عن الظهور بالنسبة الى الكباير في المثال المذكور ولا يسقط عن الحجية لان قدر المتيقن من الفاسق هو مرتكب الكباير اما مرتكب الصغائر فهو داخل تحت العام.

فبقي قسمان من اقسام الاربعة المذكورة وهما اذا كان المخصص منفصلاً فاما ان يكون اجماله لاجل الدوران بين المتبائنين واما ان يكون لاجل الدوران بين الاقل والاكثر قد ذكر الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل من انّ المراد من المخصص المتصل ما لم يوجد له المعنى منفرداً بل لابد من اتصاله بما قبله كالاستثناء والوصف فانتهما متوقفان على ما قبلهما واما المخصص المنفصل فهو ما كان المعنى له منفرداً مثلاً اكرم العلماء ولا تكرم الفساق قد ذكر قسمان من المخصص المتصل مع المثال الان تذكر قسمين من المنفصل مع المثال لكن ذكر في الكفاية اولاً قسمان من المنفصل اما هنا فقد ذكر اولاً قسمان من المتصل.

فنقول اذا كان المخصص المنفصل مجملاً لدوران الامر بين الاقل والاكثر نحو اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فلا يسرى اجماله الى العام لا حقيقة ولا حكماً والمراد من الحقيقة أي لا يرفع ظهور العام بالمخصص المنفصل في هذه الصورة فقوله حقيقة اشارة الى هذا والمراد من قوله ولا حكماً اي لا يرفع حجية العام بالمخصص المنفصل في الصورة المذكورة الحاصل انه اذا كان المخصص المنفصل مجملاً بان كان دائراً بين الاقل والاكثر فلا يسرى اجماله الى ظهور العام ولا الى حجته هذا مراد من قوله لا حقيقة ولا حكماً وجه عدم سراية اجمال المخصص التي العام لانه حجة في

الفرد الذى يحتمل فرديته للخاص ولان الخاص انما يزاحم العام فيما كان الخاص نصاً او الاظهر فيقدم الخاص من باب تقدم النص على غيره او من تقديم الاظهر على الظاهر واما فى ما نحن فيه فلا يزاحم الخاص العام لان المخصص المنفصل مجمل ولكن اذا كان المخصص المنفصل مجملاً بان كان دائراً بين المتباينين فيسرى اجماله الى العام حكماً اى يسرى اجمال الخاص الى حجية العام لا الى ظهوره اى لا يضر المخصص المنفصل ظهور العام بل كان مضراً بحجيته من باب اقوائية المخصص الحاصل انه اذا كان المخصص المنفصل مجملاً لاجل دوران الامر بين الاقل والاكثر فلم يسر اجمال المخصص الى العام لا حقيقة ولا حكماً قد مر تفصيله آنفاً.

واما اذا كان المخصص المنفصل مجملاً من باب دوران الامر بين المتباينين فيسرى اجمال المخصص الى العام حكماً لا حقيقة اى العام باق على ظهوره لكن حجية الخاص يقدم على حجيته هذا الحكم فى المخصص المنفصل واما اذا كان المخصص متصلًا ومجملاً بان كان دائراً بين المتباينين فقد ذكر ان اجمال المخصص يسرى الى العام حقيقةً وحكماً.

قوله: فان قدح بذلك الفرق بين المتصل والمنفصل وكذا فى المجمع بين الاقل والاكثر الخ.

اى قد علم الحكم فى صور الاربع فى صورة كون المخصص مجملاً وقد ذكر جواز التمسك بالعام فى صورة كون المخصص منفصلاً ومجملاً مردداً بين الاقل والاكثر فالعام حجة فى الافراد المحتملاً

لانطباق الخاص عليها وقد ذكر عدم جواز تمسك بالعام في صورة كون المخصص متصلاً ومجملاً مردد بين المتباينين وكذا في صورة كون المخصص المتصل ومجملاً مردداً بين الاقل والاكثر وقد علم ايضاً عدم جواز تمسك بالعام في صورة كون المخصص المنفصل مجملاً مردداً بين المتباينين.

حاصل الفرق بين المتصل والمنفصل ان اجمال المخصص يسرى الى العام ويمنع عن انعقاد ظهوره في صورة كون المخصص متصلاً واما اذا كان المخصص منفصلاً ومجملاً مردداً بين المتباينين فيمنع اجمال الخاص عن حجية العام لا عن ظهوره.

قوله: وكذا في المجمال بين المتباينين والاقل والاكثر فلا تغفل.

اي كذا علم بما ذكرنا للفرق بين المتباينين والاقل والاكثر وحاصله انه لا يصح التمسك بالعام في المجمال المردد بين المتباينين مطلقاً اي وان كان المخصص منفصلاً لما مر من سراية الاجمال الى العام حقيقة في المتصل وحكماً في المنفصل بخلاف المجمال المردد بين الاقل والاكثر لما ظهر من صحة التمسك بالعام فيه اذا كان منفصلاً لانعقاد الظهور له في العموم وعدم المانع عن الحجية في الافراد المشكوك.

في الشبهة المصداقية

قوله: واما اذا كان مجملاً بحسب المصداق بان اشتبه الفرد الخ.

وكان البحث في كون المخصص مجملاً وفي سراية اجماله الى العام وقد قسم هذا البحث الى اربعة اقسام. الاول كون المخصص

منفصلاً ومردداً بين الاقل والاكثر. الثاني كون المخصص متصلًا ومردداً بين الاقل والاكثر ايضاً. الثالث كون المخصص مردداً بين المتباينين وهذا على قسمين احدهما كون المخصص متصلًا وثانيهما كون المخصص منفصل ففي الصورة اولى اى دوران الامر بين الاقل والاكثر وكون المخصص منفصلاً فلا يسرى اجمال المخصص الى العام وكان العام حجة واما في الصورة الثانية اى دوران الامر بين الاقل والاكثر وكون المخصص متصلًا فيسرى اجمال المخصص الى العام اى يسقط حجية العام بالنسبة الى الفرد المشكوك لكن العام بالنسبة الى الفرد المتيقن حجة واما فى دوران الامر بين المتباينين وكون المخصص منفصلاً فيسرى اجمال المخصص الى العام حكماً اى الاجمال يسرى الى حجية العام فيسقط عن الحجية لا عن الظهور.

قد كرر هذه الاقسام تبعاً لشيخنا الاستاد - قدس سره - وكان دأبه تكرار الدرس السابق فى اول الدرس اللاحق وكان البحث السابق فى الاجمال المفهرسى ويبعث الان من الاجمال المصداقى اى اذا كان المخصص مجملًا فى المصداق فيسرى اجمال المخصص الى العام ويسقط العام عن الحجية ويبعث هنا من باب المناسبة البحث الاخر من تقرير شيخنا الاستاد توضيحه ان الكبرى لا يصح "الصغرى" بعبارة شيخنا الاستاد كبرى صغرى را درست نمى كند مثلاً كل عالم يجب اكرامه هذا كبرى واما الصغرى اى كون هذا الشخص عالماً فلا بد من احرازه خارجاً وكذا كل فاعل مرفوع فلا بد من احراز كون الشيء فاعلاً ثم يحكم بقوله كل فاعل مرفوع وكذا المثال المشهور فى الشكل الاول اى كل متغير حادث هذا صحيح

واما الصفري اى العالم متغير فلا بد من اخرازه خارجاً سواء كان هذا الاحراز عالماً ام ظناً فعلم مما ذكر ان الصفري لا يصح بالكبرى اى بسبب كبرى صفري درست نمى شود مثلاً اكرم العلماء يبين الحكم اى يقول ان " اكرام العالم واجب ولا يعلم منه ان فلان عالم فلا بد احراز الصفري من الخارج لا من اكرم العلماء اذا ظهر مما ذكر ان " الصفري لا يصح بالكبرى فلم يتمسك بالعام فى اثبات كون فلان شخص عالم لان المولى يبين الحكم اى يقول اكرم العلماء لكن اثبات الموضوع يحتاج الى السبب الخارجى مثلاً يقول الامام عليه السلام او الفقيه الخمر نجس اى يبين الحكم واما كون هذا خمراً ام لا لم يكن هذا وظيفه للمولى ان سئل عنه من نفس الخمر فيقول انا لم اكن صانع الخمر.

الحاصل انه لا يصح التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية لان العام لا يصير سبباً لاثبات المصداق مثلاً اكرم العلماء لا يصح به اثبات العالم بل لا بد من احراز كون الشخص عالماً ثم الحكم باكرامه فبما ان الاشتباه فى الشبهة المصداقية هى الامور الخارجية لان الشبهة المصداقية ما شك فيها فى دخول فرد من الافراد فى المخصص مع كون المخصص لا اجمال فيه وانما الاجمال بالمصداق فلا يدري ان هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام او لم يتصف فهو مشمول لحكم العام كالكسب فى اليد على ما انما يد عادية او يد امانية فيشك فى شمول العام وهو قوله (صلى الله عليه وآله) على اليد ما اخذت حتى تؤدى لانها يد عادية او خروجها منه لانها يد امانية لما دل على عدم ضمان يد الامانية المخصص لذلك العموم فلا يتمسك بالعام فى الشبهة المصداقية

أى لا يشمل قوله (ص) على اليد ما اخذت اليد المشكوكة فى كونها يداً امانية أو يداً عنادية لانه لا يرجع فى الموضوعات الخارجية الى المولى، وإما فى شبهة الحكمية فيرجع فيها الى المولى وقال المصنف اذ كان المخصص متصلاً فلم يتمسك بالعام فى الشبهة المصدقية وأما اذا كان المخصص منفصلاً فهذا محل النزاع وقال بعض يجوز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية لان المصداق المشتبه داخل تحت العام وجوابه انا سلمنا ظهور العام فى الجميع لكن حجية العام لا تشمل المصداق المشكوك لان المخصص موجد العنوان للعام مثلاً اكرم العلماء الا الفاسق فيوجد الا لفساق عنواناً أى ان المراد من العلماء من لم يكن فاسقاً وثبت عنوان غير الفاسق لهم فلا يثبت فى المصداق المشتبه هذا العنوان وقال بعض ان المخصص لا يوجد العنوان للعام فكان العام باقياً على عمومه الى هنا كان البحث على طبق تقرير شيخنا الاستاد الان نرجع الى ما بين فى عبارة الكفاية.

فنقول انه لا يصح التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية ولم يكن الفرد المشتبه داخل تحت العام ولا تحت الخاص كما قال صاحب الكفاية ان المصداق المشتبه لم يكن داخل تحت العجتين فالمراد منهما العام والخاص وان كان الظهور للعام فى المصداق المشتبه اذا كان المخصص منفصلاً ولكن لم يكن العام حجة فى هذا الفرد المشتبه لان الحجية ثابتة للعام فى العنوان الذى هو غير عنوان الخاص والفرد المشتبه لم يعلم كونه غير عنوان الخاص بعبارة اخرى ان المصداق المشتبه لم يكن فيه عنوان عالم غير الفاسق.

وقد بين الى هنا انه اذا كان المخصص لفظياً فى الشبهة المصدقية فلم يجز التمسك بالعام وقد علم ان المراد من الشبهة المصدقية ما كان سبب الشبهة فيه الامور الخارجية مثلا اذا كان الحيوان فى المكان المظلم فلم يعلم انه الكلب او الخنزير فالسبب الشبهة فيه هو الظلمة واذا كان المخصص لفظياً ومتصلاً فلم يجز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية لان العام يسقط عن الظهور والمراد من المخصص اللفظى كاستثناء والوصف والمراد من المخصص اللبى كالاجماع والعقل والمراد من الدليل اللفظى كالمعومات والاطلاقات.

الكلام فى المخصص اللبى

قوله واما اذا كان لبياً فان كان مما يصح ان يتكل عليه المتكلم اذا كان بصدده البيان فى مقام التخاطب الخ.

المقصود من المخصص اللبى ما يقابل اللفظى كالاجماع والدليل العقلى الذين هما دليلان ليسا من نوع الالفاظ بحيث لا يكون فى الكلام الا العام لكن علم من الخارج ان المتكلم لا يريد بعض افراد العام ولا يخفى ان المراد من الدليل العقلى هو القدر المتيقن واما فى الدليل اللفظى فيمكن ان يراد العموم والاطلاق وقد اختلف فى الشبهة المصدقية اذا كان المخصص لبياً فنذهب صاحب الكفاية (قدس سره) الى التفصيل بين ما اذا كان المخصص اللبى مما يصح ان يتكل عليه المتكلم فى بيان مراده بان كان عقلياً ضرورياً فانه يكون كالم متصل فلا ينعقد للعام الظهور فى العموم

فلا مجال هنا للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية أى فرق بين ما ذكر وبين ما إذا لم يكن كذلك كما إذا لم يكن التخصيص ضرورياً على وجه ان يتكل عليه المتكلم فانه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في هذه الصورة لبقاء العلم على ظهوره وهو حجة بلا مزاحم واستشهد على ذلك بالسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء أى استشهد للتمسك بالعام في هذه الصورة بسيرة العقلاء مثلاً إذا قال المولى اكرم جيرانى وحصل القطع للعبد بان المولى لا يريد اكرام من كان عدواً له من الجيران فان العبد ليس له ان لا يكرم من يشك في عداوته وللمولى ان يواخذه على عدم اكرامه ولا يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة لان بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجية اصابة الظهور فيكون ظهور العام في هذا المقام حجة بمقتضى بناء العقلاء.

العاصل انه إذا لم يكن المخصص اللبى بدهياً جاز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. واما إذا كان المخصص اللبى بدهياً فلم يتمسك بالعام في الفرد المشكوك لان المخصص اللبى الضرورى كالمخصص اللفظى فيسقط ظهور العام به في الفرد المشكوك. وان بين حكم المخصص اللبى البدهى لكن يذكر مكرراً بعبارة اخرى وايضاً يذكر بعض القواعد التى لم توضح لنا. واعلم انه إذا كان المخصص اللبى نظرياً أى ما يحتاج الى النظر والفكر نحو لعن الله بنى امية قاطبة يدل هذا على لعن بنى امية عموماً لكن المخصص اللبى موجود وهو ان المؤمن لا يجوز لعنه فيجوز التمسك بالعام في الفرد المشكوك فى ايمانه لان المخصص اللبى نظري ووجه التمسك بالعام. انه إذا كان المخصص لبياً نظرياً

يتعلق الحكم على الافراد لكن العنوان حيثية تعليلية لا التقييدية أى
 عنوان الايمان فى المثال المذكور علة لعدم جواز اللعن هذا يسمى
 حيثية تعليلية ولا يخفى انه لم يثبت فى الفرد المشكوك هذا
 العنوان فلا يثبت الحكم له اى لا يثبت عدم جواز اللعن بل يتمسك
 بالعام فى هذا الفرد المشكوك والمراد من العام فى المثال المذكور
 هو لعن الله بنى امية قاطبة فيجوز لعن الفرد المشكوك بالتمسك فى
 هذا العام كان الكلام الى هنا فى المخصص اللبى وأما اذا كان
 المخصص لفظياً فيتعلق الحكم فى العنوان لا الافراد ويتملق
 الحكم على الافراد ثانياً وبالمجاز لان الملقى اليه هو العنوان
 بعبارة اخرى العنوان واسطة بالعروض للافراد مثلاً اكرم
 العلماء الا لفساق يتعلق الحكم أى عدم وجوب الاكرام فى
 عنوان الفسق توضيح ما ذكر بعبارة اخرى وانه قد علم حكم
 المخصص اللفظى واللبى أى لا يسجوز التمسك بالعام اذا كان
 المخصص لفظياً وكذا اذا كان لبياً بدهياً فانه كالمخصص اللفظى
 واما اذا كان المخصص اللبى نظرياً أى ما يحتاج الى النظر والفكر
 جاز التمسك فى الفرد المشكوك لكن شيخنا الاستاد بين توضيح
 ما نحن فيه بعبارة اخرى وهذا التوضيح مفيد لما نحن فيه ولبعض
 القواعد الاخرى قال انه اذا كان المخصص لبياً نظرياً جاز التمسك
 فى الفرد المشكوك بدليلين الاول ان العنوان فى المخصص اللبى
 حيثية تعليلية لا التقديرية والفرق بينهما ان حيثية التعليلية علة
 للحكم والتقديرية صارت موجبة لتعدد الموضوع ففيمانا نحن فيه كان العنوان
 علة للحكم ولا شك ان وجود المعلول متوقف على وجود العلة مثلاً

عنوان الايمان علة لعدم جواز اللعن فاذا قطع بوجود العلة ثبت المعلول لكن اذا لا يقطع بوجود الايمان مثلاً شك في مؤمنية فرد جاز التمسك بالعام في الفرد المشكوك اى جواز اللعن ولا يثبت الحكم اى عدم جواز اللعن لهذا الفرد المشكوك بل يجوز التمسك بالعام فى صورة كون المخصص اللبى نظرياً هذا الدليل الاول لجواز تمسك بالعام اذا كان المخصص لبيئاً نظرياً والدليل الثانى لجواز تمسك بالعام فى الصورة المذكورة وتوضيحه ان الاصول لفظية وعملية والاصول اللفظية مثبتاتها حجة والعملية لم تكن مثبتاتها حجة والاستصحاب من الاصول العملية لم تكن مثبتاته حجة مثلاً استصحاب انبات المحية لزيد لم تكن مثبتاته حجة المراد منها اى كان المستصحب اللازم الذى له حكم شرعى فى الممثال المذكور كان لانبات المحية لازم كالبسوغ الذى له حكم شرعى فيسمى هذا الاستصحاب اصلاً مثبتاً اى اذا كان للمستصحب الازم العقلى او العادى فلم تكن مثبتات الموازم العقلى او العادى حجة لان الشرط فى المستصحب ان يكون حكماً شرعياً او موضوعاً للحكم الشرعى اى استصحاب فى الفرض المذكور كان حجة من باب التعبدى الشرعى فيكون طريقاً الى الاحكام الشرعية ولا يكون مثبتاً لشيء العقلى او العادى وان كان موضع ذكر مثبتات الاصول العملية فى المجلد الثانى فى مبحث الاستصحاب ذكرت هنا من باب الكلام يجر الكلام الحاصل انه اذا استصحب الشيء الذى كان له لازم وكان لهذا اللازم حكم شرعى يسمى هذا اصلاً مثبتاً.

واما مثبتات الاصول اللفظية فهى حجة فلا يخفى ان حجية مثبتات الاصول اللفظية جعلت الدليل الثانى لحجية العام المخصص

اذا كان المخصص لبياً نظرياً حاصله ان مثبتات الاصول اللفظية حجة
 مثلاً لعن الله بني امية قاطبة اصول اللفظية ولازم هذه الاصول
 عدم الايمان لهم فيثبت عدم حرمة اللعن لهم اى اذا ثبت عدم
 الايمان فمثبتات هذا الاصل كلها حجة من اللعن والشتيم وعدم
 الاحترام والمراد من مثبتات الاصول اللفظية مثلاً يقال هذا لازم
 كلام فلان ويفهم من هذا اللازم الحكم المعين فيثبت بهذا العام
 جواز اللعن فى الفرد المشكوك لعدم العلم فى مؤنسية هذا الدليل
 الثانى لحجية العام فى الفرد المشكوك اذا كان المخصص لبياً نظرياً.
 فائدة قد علم انه اذا كان المخصص لفظياً يتعلق الحكم على
 العنوان مثلاً اكرم العلماء الا الفساق يتعلق الحكم على العنوان
 الفاسقية ويجعل العنوان واسطة بالعروض للافراد ولا يشترط
 وجود هذا العنوان فى الخارج واما اذا كان المخصص لبياً فيتعلق
 الحكم على الافراد فلا بد من وجودها فى الخارج لان حكم يتعلق
 على الافراد الخارجية والمقل مدرك لاشياء الخارجية واذا كان
 الدليل عقلياً كان الحكم تابعاً للعملة فلا بد من العلم بالعملة فى
 العقلية لكن كان الملاك والعملة فى الشرعيات عند الشارع
 فلا يشترط العلم به.

**قوله ايقاظ لا يغفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه
 بالمنفصل أو كان الاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان
 الخاص الخ.**

قد ذكر سابقاً ان الصفري لا يصح بالكبرى بل لا بد من احراز
 الصفري خارجاً الان يقول ان التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية

ففي بعض الموارد جائز ان كان المخصص منفصلاً قد ذكر في السابق ان التمسك بالعام لا يجوز.

الان يقال ان الفرد المشكوك بالاستصحاب يدخل تحت العام فيكون العام حجة بالنسبة الى هذا الفرد في الشبهة المصدقية مثلاً على اليد ما اخذت فخرج اليد المجاني من تحت هذا العام لكن شك في الفرد الاخر أي هل كانت هذه اليد مجانية ام لا فيستصحب عدم المجانية ويدخل هذا الفرد المشكوك لاجل الاستصحاب تحت العام توضيح ما ذكر بمثال الاخر مثلاً اذا لم يكن الماء قدر كرينجس بملاقاة النجس هذا واضح واما اذا شك في الكرية وعدمها ولاقى شيء متنجس لهذا الماء المشكوك الكرية هل يدخل هذا المورد تحت العام أي يدخل تحت قوله اذا لم يكن الماء قدر كرينجس بملاقاة النجس أم لا فيقال يستصحب هنا عدم الكرية وكان هذا الاصل أي استصحاب منقحاً للموضوع بان يجعل الفرد المشكوك موضوعاً للحكم بتوسط الاستصحاب فثبت التمسك بالعام في الفرد المشكوك في الشبهة المصدقية المثل الاخر لما ذكر نحو المؤمنون عند شروطهم وجاء المخصص بلفظ الاستثناء أي الا من عصى الله بعبارة اخرى الا الشرط الفاسد فيدخل فرد المشكوك تحت العام فيتمسك ببركة الاصل بالعام وهو المؤمنون عند شروطهم ولا يخفى ان هذا اذا كان المخصص منفصلاً أو كالمفصل واعلم ان المخصص على قسمين أي المنفصل والمتصل. والمتصل أيضاً على قسمين أي الفرد والجملة وإذا كان المخصص المتصل جملة شبه بالمنفصل لان الجملة في الحكم المنفصل يسرى اجمالها الى العام وعبر صاحب الكفاية عن المخصص المتصل الذي هو مثل

المنفصل بقوله كالأستثناء أى مما يكون التخصيص فيه بلسان
الإخراج عن العام كالأغاية والشرط مثلاً أكرم العلماء إلا أن يقبلوا
على الدنيا هذا مثال الأستثناء ومثال الشرط نحو أكرم العلماء
إن لم يقبلوا على الدنيا ومثال الأغاية نحو أكرم العلماء إلى أن يقبلوا
على الدنيا قد شبهت هذا لأمثلة المذكورة بالتخصيص المنفصل
في عدم سرية إجمال الخاص إلى العام لأن الفرد المشكوك لا يعنون
بعنوان الخاص.

توضيح ما ذكر أن الخاص هل يعطى العنوان للعام أم لا قال
صاحب الكفاية إن المخصص المنفصل لا يعطى العنوان للعام وكذا
إذا كان شبيهاً بالمنفصل كالأستثناء لا يعطى العنوان للعام مثلاً
أكرم العلماء إلا الفساق فلا يعطى الأستثناء عنوان الفسق للعام
لكن يعلم من تقريرات الشيخ قدس سره أنه يعطى العام ضد العنوان
المخرج مثلاً عنوان مخرج هو الفسق ويعطى العام ضده أى العدل
وقيل يعطى العام كل العنوان غير ما خرج بالتخصيص أى كان فعل
المخصص إخراج الشيء عن تحت العام وإما الفرد المشتبه فهو
باق تحت العام بالأصل الموضوعى وإن لم يجز التمسك بالعام من
دون هذا الأصل لكن ببركته صار الفرد المشكوك موضوعاً للحكم
فيسمى هذا أصلاً موضوعياً أى ينقح الموضوع بالأصل ويصير
الفرد المشتبه موضوعاً للحكم ويتمسك بالعام في هذا الفرد المشتبه.
فإن قلت هل يوجد المورد الذى كان العام معنواً في كل عنوان
ولا يدخل فيه الفرد المشكوك تحت العام بتوسط الأصول مع أن
الخاص لا يعطى عنواناً للعام وكان الشبهة المصدقية.
قلت يوجد مثل هذا في مورد واحد مثلاً إذا وجد لشخص تبادل

حالين أى فى زمان عبادل وفى زمان آخر فاسق فلا يثبت بالاصل عدله ولا فسقه فان الاصل لا يجرى فى شيء من الحالين ولا يحكم هنا بحكم العام لانه لا يعلم فى هذا المورد المتقدم منهما ولا يخفى ان تعاقب الحالين فى غاية الندرة ففى غالب الموارد يمكن احراز المشتبه بالاصل الموضوعى.

قوله مثلا اذا شك ان امرأة تكون قرشية الخ.

هذا مثال فقهي لادخال الفرد المشكوك تحت العام بالاصل توضيحه انه اذا كانت المرأة قرشية ترى حمرة الى الستين وكل امرأة كانت غير قرشية ترى الحمرة الى الخمسين واما اذا شك ان امرأة تكون قرشية أو غيرها فيثبت حكم العام لهذا الفرد المشكوك باصل والمراد من العام أى كل امرأة ترى الحمرة الى الخمسين الا ان تكون الامراة من المقريش فيخرج الفرد المشكوك من القرشية بالاصل ويدخل تحت العام ولا يخفى انه لا تجرى فى هذا المورد اصالة العدم النعتى والمراد من اصالة العدم النعتى أى عدم كون المرأة قرشية والمراد من الاصالة النعتى أى كون المرأة قرشية فلا تجرى فى الفرد المشكوك اصالة القرشية ولا اصالة عدم القرشية لعدم الحالة السابقة فيهما فظهر من هذا البيان ان اصالة العدم القرشية لا تجرى فى الفرد المشكوك لعدم الحالة السابقة لهذا المستصحب الا اذا قلنا باستصحاب العدم الازلى فيكون هذا الاستصحاب من الاصول المثبتة قد ذكر ان المثبتات الاصول العمالية لم تكن حجة لكن مثبتات الاصول اللفظية حجة مثلا اذا ثبت عدم المؤمنية لشخص فلا يجوز الاقتداء فى الصلاة ولا يجوز ان يجرى

عنده صيغة الطلاق فثبت انه لا تجرى اصالة العدم النعتي في الفرد المشكوك المذكور ولكن تجرى اصالة العدم المحمولي في الفرد المشكوك مثلا اذا شك ان امرأة تكون قرشية او غيرها فتجربى هنا اصالة عدم انتسابها الى القریش وهي مرادة من اصالة العدم المحمولي وكان لهذا المستصحب الحالة السابقة وثبت كون هذه المرأة موضوعاً للحكم العام.

قوله وهم وازاحة ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعام فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص الخ.

أى قد ذكر انه لا يجوز التمسك بالعام في موارد: والاول ان يكون المخصص متصلاً. والثاني ان يكون المخصص لبيان ضروريات الثالث اذا كانت الشبهة مصداقية. الرابع اذا كانت الشبهة في الفرد المشكوك من الخارج لا من ناحية المخصص: لكن المتوهم يقول انه التمسك بالعام جائز في المورد الرابع بحيلة مثلا نذرت الفرد المشكوك فيجب إكرام بعد تعلق النذره فيجب إكرام الفرد المشكوك بهذه الحيلة ذكر مثال لصحة الفرد المشكوك بالوضوء مثلا اذا شك صحة الوضوء أو الغسل بمايع مضافاً صح هذا الوضوء أو الغسل بعد النذر بعموم اوفوا بالنذر ويؤيد ذلك باحرام قبل الميقات أى لا يصح إحرام الحج قبل الميقات الا بالنذر والعهد واليمين فصح الاحرام قبل الميقات وكذا الصيام فانه لا يجوز الصوم للمسافر لكن اذا نذر الشخص الصوم في السفر فيصح.

الحاصل انه يجوز التمسك بالعام في الفرد المشكوك في الشبهة المصداقية اذا كان الشك من الخارج لا من ناحية المخصص قد تم

الى هنا توضيح الوهم الان يذكر ازاحة هذا الوهم.

قوله والتحقيق ان يقال انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات الخ.

حاصل الازاحة قال المتوهم ان النذر عناوين الثانوية مثلا صلاة الليل مستحبة ان تعلق فيها النذر وجبت فلا ينفع هذا الدليل للمتوهم لان العنوان الثانوى لا يعرض لهذا الفرد المشكوك توضيحه ان العنوان الثانوى ثابتة للشيء بشرط ثبوت حكم خاص لهذا الشيء بعنوانه الاولى كالصوم فى السفر فان الوجوب قد ثبت له بالعنوان الثانوى كالنذر خارج عن ذاته ولكن هذا الوجوب انما يثبت له بعنوانه الثانوى اذا كان بعنوانه الاولى راجعا أى ثبت له الرجحان بما هو صوم وكذا صلاة الليل أو التصديق على الفقراء انما يثبت الوجوب لهذه المذكورات بعد كونها راجعة بعناوينها الاولى أى تجب هذا الافعال بطر. والعناوين الثانوية بشرط وجود الرجحان فيها بالعناوين الاولى واما ما نحن فيه فلا يصح بالعناوين الثانوية لان الفرد المشكوك لم يثبت رجحانه بالعنوان الاولى.

توضيح ما ذكر من تقرير شيخنا الاستاد ان العناوين الثانوية دلى قسمين احدهما ما اخذ فى متعلقه احد الاحكام الخمسة فلا يمكن فى مثل هذا المورد اثبات الحكم الثانوى من دون احراز الحكم الاولى مثلا اطاعة الوالدين من العنوان الثانوى اذا كانت العبادة مستحبة وامر الوالد بها فتجب بالعنوان الثانوى أى امر الوالد وقد كان فى هذا المتعلق احد الاحكام الخمسة أى الاستحباب وكذا قاعدة لا ضرر ولا ضرار فهى من العناوين الثانوية قد اخذ

في متعلقها احد الاحكام الخمسة. واما في ما نحن فيه أي الفرد المشكوك لم يثبت فيه احد الاحكام الخمسة بعبارة اخرى لم يثبت فيه الرجحان فلم يتعلق فيه الحكم الثانوي اي النذر لان الرجحان اخذ في متعلق النذر لكن في متعلق العهد لم يؤخذ الرجحان والشرط في متعلق العهد عدم كونه مرجوحاً.

قوله نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد احراز التمكن منه والقدرة عليه الخ.

حاصل الكلام ان العنوان الثانوي على قسمين: احدهما ما لم يؤخذ العنوان الاولي في موضوعه مثلاً كون الحرمة للحيوان الموطوءة حكماً ثانوياً لم يؤخذ في موضوعه العنوان الاولي بعبارة اخرى لم يؤخذ في موضوعه احد الاحكام الخمسة فصيح في هذا المورد العنوان الثانوي من دون الاخذ في موضوعه العنوان الاولي ثانيهما ما يؤخذ في موضوعه العنوان الاولي فيأتي العنوان الثانوي بعده و يشترط في هذا القسم اخذ العنوان الاولي في موضوع العنوان الثانوي ففي ما نحن اخذ في متعلق النذر العنوان الاولي أي اخذ في متعلقه احد الاحكام الخمسة أي الرجحان هو عبارة عن الاستحباب فلم يكن الرجحان في الفرد المشكوك حتى يثبت بالعنوان الثانوي الحكم للفرد المشكوك قد ظهر من البيان المذكور ان الحكم لا يثبت للفرد المشكوك بالعنوان الثانوي ولا يصح استدلال للمتبوهم.

فائدة اذا كان العنوان الاولي علة سقط العنوان الثانوي. واما

اذا كان العنوان الاولي مقتضياً فلم يسقط العنوان الثانوي وانما

كان العنوان الاولي مستحباً والعنوان الثانوى واجباً قدم العنوان الثانوى على الاولي.

واما اذا كان العنوان الاولي الوجوب والعنوان الثانوى الحرمة مثلا العنوان الاولي للوضوء هو الوجوب لكن اذا طرء عليه عنوان الضرر صار ضرورياً وجرى عليه عنوان الحرمة فلا محالة يقسم التزاحم بين مقتضى الوجوب ومقتضى الحرمة ويقدم اقوى المقتضين لو كان احدهما اقوى من الاخر ولو كانا متساويين تساقط لقبح الترجيح بلا مرجح فيحكم بالآخر كالاباحة فيما اذا كان احدهما مقتضياً للوجوب والاخر مقتضياً للحرمة و اشار الى ما ذكر صاحب الكفاية بقوله **اذا كانت محكومة بعناوينها الاولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية وقع المزاحمة بين المقتضيين الخ.** قال شيخنا الاستاد اذا كان العنوان الاولي الوجوب والثانوى الحرمة أو بالعكس فيقع الدهوى بينهما ويؤثر الاقوى منهما.

قوله **اما صحة الصوم في السفر بنذره فيه بناء على عدم صحته فيه بدونه الخ.**

كان البحث في جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك أى يصح المقصود بالنذر ويدخل الفرد المشكوك تحت النذر بعبارة اخرى اذا صح المطلوب بالحيلة الشرعية فلا اشكال فيه وان اخذ في متعلق النذر الرجحان قد اجيب ان المطلوب لا يصح بالنذر بعبارة شيخنا الاستاد بنذر كار درست نمي شود.. وقال المجيب قد اخذ في متعلق النذر الرجحان واذا اخذ في موضوع العنوان الثانوى الحكم الاولى لا بد من احراز الحكم الاولى ولا يخفى ان

الحكم الاولي لم يعزز في المصداق المشكوك فلا يمرض له الحكم الثانوي أي وجوب النذر في المثال المذكور.

قد ذكر المؤيد لوجوب الفرد المشكوك بالنذر وهو ان الصوم في السفر حرام لكن اذا نذر الصوم في السفر وجب اتيانه والظاهر انه اذا صح الحرام اليقيني بالنذر فيصح الفرد المشكوك بالنذر بطريق الاولي فيحتاج صحة الصوم في السفر الى مناص لان مرتبة الثبوت مقدمة على الاثبات لان صحة مرتبة الاثبات متوقف على صحة مرتبة الثبوت والفرق بين مرتبة الثبوت والاثبات والمراد من مرتبة الثبوت في المقام هو اعتبار الرجحان في متعلق النذر والمراد من مرتبة الاثبات هو صحة الصوم في السفر توسط النذر فاستدل لصحة مرتبة الثبوت بوجوه الثلاثة الاول قد ثبت للصوم في السفر وجود المقتضى هو عبارة عن الرجحان وكذا المانع لكن وجوده عند الله لانعلم منه واما هذا المانع فيرفع بالنذر فيصح الصوم في السفر بوجود المقتضى وعدم المانع لانه مرتفع بالنذر فالصوم مستحب ذاتاً والرجحان ثابت له في السفر لعدم التهي عنه لكن لم يؤمر به لوجود المانع فيه عند الله ويرفع هذا المانع بالنذر فثبت مقام الثبوت لان الصوم راجح ذاتاً ووصل الى مقام الفعلية بعد رفع المانع. والوجه الثاني ان الصوم في السفر واحرام قبل الميقات لم يكونا راجحين ذاتاً وانما يصيران راجحين بتعلق النذر بهما بعبارة شيخنا الاستاد يوجد العنوان الملازم بالنذر اما القول بمجيء الرجحان بالنذر فلا يصح لان الرجحان مؤخر عن المتعلق أي الصوم فلا يؤخذ الشيء المؤخر في المقدم أي لا يؤخذ الرجحان في الصوم لانه مؤخر عنه لكن اذا قلنا ان

عنوان الراجح على الصوم واحرام قبل الميقات ملازم لتعلق النذر
 بهما والمراد من العنوان الملازم كل ما قال المولى به انما لم اعرف
 فيحصل من هذا العنوان الامر التوصلى ويصح الرجحان بالامر .
 واشكل على هذا الوجه بانه اذا حصل الامر من ناحية النذر فهو
 توصلى لا يثبت به الرجحان والعبادية والفرق بين التوصلى
 والتعبدى ان التعبدى لا يصح بدون قصد الامر فيكون بداعى الامر
 واما التوصلى فيصح باى داع أتتته لكن اذا قصد تحصيل الثواب
 فيؤتى بداعى الامر واما الواجب التعبدى فيلزم فيه قصد الامر
 ولا يصح بدونه فظهر ان الرجحان لا يصح بالامر التوصلى والجواب
 عن الاشكال اولاً انه يصح قصد الامر التوصلى لتحصيل الثواب
 ويثبت الرجحان بقصد الامر والجواب عن الاشكال ثانياً ان عبادية
 الصوم فى السفر وكذا احرام قبل الميقات انما تكون لاجل كشف عنوان
 العبادية فيهما لاجل العنوان الملازم ولا يسقط الا ان يأتى بداعى
 الامر بعبارة اخرى لم يكن عنوان الملازم ملوناً الا مع قصد القرية
 بعبارة شيخنا الاستاد عنوان ملازم با رنگت نمى شود مگر با قصد
 قربت .

الوجه الثالث لتصحيح الرجحانية ان النذر تابع لقصد الناذر
 ان قصد مع قصد قرية فلا يصح بدونه وان قصد اتيان المنذور
 من وذن قصد القرية فيصح من دونه مثلاً اذا نذر شخص الصوم
 فى السفر مع قصد القرية فيجب اتيانه فيه مع قصد القرية وكذا
 الاحرام فانه فى محله أى الميقات يجب مع قصد القرية وكذا اذا
 نذر قبل الميقات وجب اتيانه مع قصد القرية فيحصل من البيان
 المذكور الرجحان لمتعلق النذر أى يحصل رجحان للصوم فى السفر

بللنذر وكذا الاحرام قبل الميقات كما يقال اعتبر الرجحان لمتعلق
النذر عند العمل.

قوله إنه يقال عبارتيهما انما تكون لاجل كشف دليل صحتها
عن عروض عنوان اترأجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما.

هذا اشارة الى تقرير شيخنا الاستاد حاصله انه بعد النذر يجيب
عنوان الملازم والمراد منه ما قال المولى وانا لم اعرف مثلاً يجب
اتيان الصوم للرجحان الذي يحصل بالعنوان الملازم أى هذا
العنوان ملازم لتعلق النذر فى الصوم. الحاصل انه يجب اتيان ما
قاله المولى قد اشكل ان هذا الامر أى الامر بالصوم توصلنى فلا يصح
الرجحان به وسبق وجه الاشكال مع جوابه آنفاً.

قوله بقى هنا شيء وهو انه لا يجوز التمسك باصالة عدم
التخصيص الخ.

اذا دار الامر بين التخصيص والتخصيص احتمال تقديم التخصيص
مثلاً قال المولى اكرم العلماء ولا تعلم ان زيدا عالم ام لا
فهل يخرج زيد من وجوب الاكرام تخصيصاً او تخصصاً
والاحتمال ان يكون خروج تخصصاً فيقال ان زيدا جاهل
ويجرى عليه احكام الجاهل قال المصنف لا تجرى اصالة العموم
في هذا المورد وهى عبارة عن اصالة عدم التخصيص لكن يبحث
هل تكونان واحداً مصداقاً واعلم ان اصالة العموم من الاصول
اللفظية مثبتاتها حجة لان الظواهر حجة من باب الظن اى خرجته
من تحت اصالة عدم حجية الظن لان الشارع جعل هذا الظن حجة
بعبارة اخرى ان الظواهر حجة من باب الظن الشخصي لكن حجية

هذا اللفظ ثابت من باب بناء العقلاء فيراد قدر المتيقن لا للفرد المشكوك ولا يخفى ان السيرة من باب البناء العقلاء فيراد بها القدر المتيقن فظهر ان اصالة العموم لا تجرى في الفرد المشكوك ولا يخفى ان اصالة عدم التخصيص عبارة اخرى لاصالة العموم.

واما وجه عدم جريان اصالة عدم التخصيص فهو ان الدليل لاعتبار اصالة عدم التخصيص بناء العقلاء فيراد من العام القدر المتيقن لان بناء العقلاء دليل لبّي فلا بد من الاقتصار على قدر المتيقن الحاصل ان اصالة العموم واصالة الحقيقة اصول لفظية وان كان مثبتاتها حجة لكن لا تجرى في المقام اصالة العموم ولا اصالة الحقيقة واما عدم جريان اصالة العموم فانها انما تكون في المورد الذي تعرف فيه الافراد ولكن لم تعلم الحكم واما في المقام فشك في كون الشيء من الافراد ام لا فيراد القدر متيقن وكذا لا تجرى في المقام اصالة الحقيقة لان موردها فيما يعلم المعنى الحقيقي والمجازي لكن لم يعلم مراد المتكلم بعبارة اخرى انما تجرى اصالة عدم التخصيص في المورد الذي كانت الافراد فيه معلومة واما في المقام فلم تكن معلومة لان زيد مثلا لم تعلم انه من افراد العام ام لا.

الحاصل انه لا تجرى في هذا المقام اصالة عدم التخصيص بعبارة اخرى لا تجرى اصالة العموم قد ذكر وجه عدم جريانها مفصلاً.

ولا يخفى ان البحث المذكور يذكر تكراراً من تقرير شيخنا الاستاذ اي كان البحث في قوله بقى شيء الخ توضيح البحث انه

إذا جاء العام مثلاً اكرم العلماء ونعلم ان اكرام زيد حرام لكن شككنا انه خرج تخصيصاً اي كان من افراد العام خرج بعده من تحت العام او خرج زيد عن تحت العام تخصصاً اي لم يكن من افراد العام اولا بل كان جاهلاً فيقال هل يثبت باصالة عدم التخصيص كون زيد خارجاً تخصصاً حتى يثبت كونه جاهلاً ويجرى عليه كل احكام الجاهل اي ان قلنا باصالة عدم التخصيص فيكون اخراج زيد تخصصاً ويجرى عليه كل احكام الجاهل واما ان قلنا انه لا يجوز التمسك باصالة عدم التخصيص بعبارة اخرى لا تجرى في هذا المقام اصالة عدم التخصيص فيكون زيد داخل تحت العام اي كان زيد من افراد العلماء لكن خرج بالمخصص من تحت وجوب الاكرام ويجرى له باقى احكام العالم مثلاً ان وقف شيء للعلماء فيعطى لزيد ايضاً لانه من افراد العلماء وقد ظهر آنفاً انه لا يجوز التمسك باصالة عدم التخصيص وان كانت من الاصول اللفظية وكان مثبتاتها حجة واما حجية هذه الاصول فانما تكون في المورد الذي لا نعلم الحكم فيه ونعلم الافراد ففى الفرض المذكور نشك في افراد العام فلا تجرى اصالة عدم التخصيص.

قوله: فصل هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

الخ.

قال صاحب الكفاية لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فلا بد من بيان لم وعلة عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص وقد ذكرت العلة المتعددة للفحص عن المخصص فقال بعض ان العلم الاجمالي لنا في وجود المخصص فبعد الفحص يبدل هذا

العلم الاجمالي بالشك البدوي بعبارة اخرى يزول العلم الاجمالي بالفحص وقال بعض ان الخطابات الشفاهية حجة للموجودين لا الغائبين فيكون الظواهر حجة للموجودين لا الغائبين فنحتاج الى الفحص حتى يحصل لنا الظن الشخصي لمحجية الظواهر ورد هذا الدليل حاصله ن المتكلم على قسمين احدهما ان المتكلم هو النبي او الامام فيمكن في هذا القسم ان يكون العام في مكان والخاص في مكان آخر لان ريدنهم جار كذلك اي يذكر النبي (ص) والامام (ع) العام في باب ويذكرون الخاص في باب آخر فلا بد الفحص عن المنصوص مثلاً قال الشارع احل الله البيع وحرم البيع الربوي فليفحص ان البيع الربوي يجري بين الوالد والولد وكذا هل يجري البيع الربوي بين الزوج والزوجة وكذا في باب الارث يتفحص من ارث ولد الزنا فيثبت بعد الفحص عدم الارث وتقطع علاقته بالنسبة الى الارث لكن لا تقطع العلاقة بالنسبة الى الازدواج اي لا يصح ازدواج بينهما فلا بد من الفحص في كل هذه الموارد ولا يخفى ان ذكر هذه الموارد المذكورة كان من باب الكلام يجر الكلام وايضاً ذكرت تبعاً لشيخنا الاستاد اي اذا كان المتكلم النبي (ص) والامام عليه السلام فيجب الفحص في كلامهم حتى يحصل اليأس عن المنصوص واما اذا كان المتكلم غير النبي والامام فيبين هذا المتكلم تمام مراده ولا احتياج في كلامه الى الفحص: فرد وجوب الفحص في تمام الموارد بل يجب في كلام النبي والامام فقط.

قوله: والذي ينبغي ان يكون محل الكلام في المقام الخ.

قال صاحب الكفاية لا بدّ اولاً من بيان محل النزاع فقال ان محل النزاع فيما كان الظاهر مفيداً للظن النوعي وايضاً يكون محل

النزاع فيما كان الخطاب للمشافهين وغيرهم فيكون هذا المورد محل النزاع أي هل يجوز التمسك في هذا المورد بالعمام من غير فحص أم لا قال المصنف لا يجوز التمسك بالعمام قبل الفحص بالاجماع وقال بعض انه لا يجوز تمسك بالعمام قبل الفحص لوجود علم الاجمالي بالمخصصات واجيب عن هذا الاستدلال بان العمومات من الظواهر وهي حجة حتى ان يعلم المخصص مفصلاً.

واستدل بعض آخر ان الخطابات للمشافهين ويجب على الغائبين الفحص عن المخصص حتى يحصل لهم الظن الشخصي بشمول الخطابات لهم فلم تكن الخطابات حجة للغائبين قبل الفحص. ورد هذا الاستدلال بان المراد من الظن هو الظن النوعي لا الشخص اى يحصل الظن النوعي من الخطابات فلا يحتاجون في التمسك بالظواهر الى الفحص وقد احتاج توضيح هذا الجواب الى الفرق بين الظن النوعي والشخصي فيقال ان المراد من الظن النوعي ما يكون الشيء من شأنه افادة الظن عند غالب الناس ونوعهم واعتباره عند الشارع انما يكون من هذه الجهة فلا يضر في اعتباره وحجيته الا يحصل الظن الفعلي لشخص بعبارة اخرى ان شيء لو خلى ونسبه كان مفيداً للظن يسمى هذا الظن النوعي اى ان لم يكن مانعاً كان الشيء مفيداً للظن واذا وجد المانع من افادة الظن كان هذا الظن حجة ايضاً والحاصل ان الظن النوعي كان له اعتبار بنفسه مثلاً الظواهر لها اعتبار اذا حصل بها الظن فهو حجة وظهر الى هنا تعريف الظن النوعي.

واما المراد من الظن شخصي ما خرج الشارع من تحت الاصل اى والاصل عدم العمل بالظن الا ما خرج بالدليل والحاصل ان

المراد من الظن شخصي ما جعله الشارع حجة في مورد خاص اي
 اذا حصل لشخص الظن في هذا المورد فهو حجة بعبارة اخرى ان
 الظن الشخصي هو كالعلم والظاهر ان العلم قسم واحد فان العلم
 اذا حصل لشخص فهو حجة فلم يكن لنا العلم النوعي وكذا الظن
 الشخصي فانه اذا حصل لشخص فهو حجة لان الشارع اعتبره
 ولا يخفى ان الشارع اعتبر في بعض الموارد الظن النوعي وفي مورد
 آخر الظن الشخصي اذا علم الفرق بين الظن النوعي والشخصي
 علم ان الظواهر حجة للفائبين من باب الظن النوعي قد اشار
 صاحب الكفاية بقوله والذي ينبغي ان يكون محل الكلام في المقام
 انه هل يكون اصالة العموم متبعية مطلقاً او بعد الفحص عن المخصص
 والياس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في
 الجملة من باب الظن النوعي للمشافه وغيره الخ.

قوله ثم ان الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل
 الخ.

أي كان البحث في الفحص عن المخصص قد ذكر الوجه للفحص
 بان العمومات الكتاب والسنة كانت في معرض التخصيص فيقال
 هنا ان المخصص اذا كان متصلاً لزوم الفحص عنه أم لا مثلاً اذا قيل
 اكرم العلماء فهل يجب الفحص عن المخصص المتصل باحتمال انه
 كان ولم يصل اليه مثلاً كان المثال المذكور في الاصل اكرم
 العلماء العدول فنشك في قوله اكرم العلماء بانه هل يكون مقيداً
 أم لا فيحتمل وجود لفظ العدول ولكن كانت الغفلة منافي سماءه
 وأيضاً يحتمل ان يكون السهو عن المتكلم في ترك لفظ العدول
 اذا كان الامر كذلك وجب الفحص عن المخصص قال صاحب الكفاية

إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل وإن حتمل ما ذكر من كون عدم سماع المخاطب أو نسيان المتكلم أو غفلته لكن لا يعتمد عند العقلاء بهذا الاحتمال بل تجرى أصالة عدم الغفلة والنسيان الحاصل إن سيرة تجزى للمتفحص في المخصص المنفصل لا المتصل أي يكون حال احتمال المخصص المتصل كاحتمال القرينة في مورد احتمال المجاز فتجربى في هذا المورد أصالة عدم القرينة وإن لم يكن التخصص من المجاز لكن في مورد الاحتمال تجرى أصالة عدم التخصص وتجربى أصالة عدم القرينة في مورد احتمالها.

فائدة واعلم إن البحث عن المخصص المتصل والمنفصل إنما يفرق من حيث الفحص لأن الفحص في المخصص المنفصل فأنما يكون لاثبات الحجية لأن الظهور ثابتة في صورة كون المخصص منفصلاً وأما في المخصص المتصل فلم يوجد الظهور من دون الفحص.

قوله إيقاظ لا يذهب عليك الفرق بين الفحص ههنا وبينه في
الاصول العملية الخ.

أي كان البحث في الفحص عن المخصص في الاصول اللفظية وهي عبارة عن الأدلة الاجتهادية قد ذكر في محله إن الاصول اللفظية مقدمة على الاصول العملية فهل يفحص عن الاصول العملية والجواب انه يفحص فيها عن الحكم المخالف حتى يكشف عدمه أو يحصل الظن بعدمه لكن كم فرق بين الفحص في الاصول اللفظية والعملية حاصل الفرق إن الفحص في الاصول العملية كان لاثبات الحجية

بعبارة اخرى ان الفحص في الاصول العملية كان لاجل المقتضى
 أى عدم الادلة الاجتهادية وأما الفحص في الاصول اللفظية فانما
 يكون عن المانع الحجية اى يتفحص فيها عن المخصص لا عن
 المقتضى حيث ان ظهور العام في العموم مقتضى للحجية وأما
 الفحص في الاصول العقلية فانما يكون محققاً للموضوع مثلاً
 القاعدة قبح عقاب بلا بيان من الاصول العقلية وعدم البيان
 موضوعها الظاهر ان احراز عدم البيان موقوف على الفحص فبدونه
 لا يحرز موضوع هذه القاعدة.

توضيح ما ذكر ان الفحص في الاصول العملية كان لاثبات
 الحجية وايضاً كان الفحص في الاصول العملية لاثبات قبح عقاب
 بلا بيان مثلاً ان البرائة حجة من باب حكم العقل فيجوز في مورد
 الشك في الحرمة البرائة عنها بعد الفحص عن الدليل بعبارة اخرى
 بعد الفحص عن البيان أى الاخبار فاذا تفحص عن الاخبار ولم توجد
 فهذا مجرى البرائة العقلية لكن اذا كشف مخالفة البراءة للحكم
 الواقعي كان العقاب عن المولى في هذا المورد عقاباً بلا بيان هذا
 قبيح على المولى وأما اذا لم يتفحص المكلف عن البيان وكشف
 الخلاف بعد العمل بالاصالة البرائة فلم يكن هنا العقاب بلا بيان
 أى لم يكن العقاب عن المولى قبحاً فظهر ان الفحص في البرائة
 العقلية كان لاثبات عقاب بلا بيان في صورة العقاب عن المولى
 لاجل المخالفة واذا كان البرائة والاستصحاب حجة من باب الاخبار
 فالفحص انما يكون بالاجماع أى قام الاجماع في حجيتهمما بالفحص
 سواء كان الاجماع المحصل أو المنقول.

واعلم ان الفحص اما يكون عن المعارض أى هل يكون خبر

آخر في مقابل هذا الخبر وأما يكون عن المخصص أى هل يكون المخصص لهذا العام أم لا وأما يكون الفحص عن الدليل هل يكون الدليل في مقابل البرائة العقلية أم لا.

قال شيخنا الاستاد ان الفحص في المخصص المتصل لازم أيضاً لتقطيع الاخبار أى لما تقطع الاخبار حصل ذكر العام في باب وذكر مخصصه في باب آخر وكذا ذكر المطلق في باب ومقيدته في باب آخر الحاصل انه بعد تقطيع الاخبار عرض مكان القرينة المتصلة من مكان الى مكان آخر فالاولى ان يقال ان الفحص واجب في المخصص المتصل والمنفصل.

فائدة قد ذكر ان الموضوع لقبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان ولا يخفى ان القبح بالنسبة الى الحكيم هو الشيء الممتنع أى عقاب بلا بيان قبح على الحكيم يعنى ممتنع عليه ولا يخفى ان هذه الفائدة جملة معترضة.

قوله فصل هل الخطابات الشفاهية مثل يايها المؤمنون تختص بالحاضر ومجلس التخاطب الخ.

أى هل يكون هذا الخطاب مختصاً للحاضر في المجلس أى مجلس التخاطب أو يكون شاملاً للغائبين أيضاً بل يكون شاملاً للمعدومين في زمان الخطاب ثم يبحث في هذا الفصل ان هذه الخطابات عقلية أو لغوية فان كان النزاع في ان التكليف الذى يتضمنه الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين كما صح تعلقه بالموجودين فهو نزاع عقلى أى يسئل عن حكم العقل وكذا إذا بحث ان توجه الخطاب هل يكون للموجودين والمعدومين أم لا فهذا أيضاً نزاع عقلى .

ولا يخفى ان المراد من الخطاب هو لفظة يا فى قوله يا ايها
المؤمنون وكذا يكون النزاع لغوياً اذا قيل هل يصح توجه الكلام
للموجودين والغائبين أم لا أى يبحث هل يتوجه كلام النبى الى
الموجودين والمعدومين أم لا ولما لم يكن بعض الكلام بصورة
الخطاب لكن يصح اطلاق الخطاب عليه من جهة توجه هذا الكلام
من النبى الى الناس. وأما اذا كان النزاع فى عموم الالفاظ الواقعة
عقيب اداة الخطاب أى هل تكون هذه الالفاظ بعمومها شاملة
للفائين والمعدومين فهذا النزاع لغوى وكذا النزاع لغوى اذا
بحث إن يا للمخاطب هل يكون هذا الخطاب قرينة على كون التكليف
مختصاً للحاضرين أم لا.

مركز تقيت كميتر علوم اسلامی

قوله اذا عرفت هذا فلا ريب فى عدم صحة تكليف المعدوم عقلاً الخ.

اذا عرفت محل النزاع ظهر لك ان التكليف لا يصح للمعدوم
عقلاً لان الخطاب إنما يكون عقلاً لمن يمكن التفهيم له والظاهر ان
المعدومين لم يكونوا قابلين للتفهم.

واعلم ان التكليف على قسمين اى حقيقى وانشائى والمراد
من التكليف الحقيقى ما يكون فيه البعث والزجر عن المولى أى
كانت الارادة والكراهة عن المولى فيه فيثبت هذا التكليف ضرورة
للموجودين لا المعدومين لان التكليف الحقيقى مشروط بوجود
الموضوع ولم يكن المعنى للبعث والزجر من دون وجود الموضوع
أى لم يكن المعنى للارادة والكراهة من دون وجود المكلف وأما التكليف
يكن المعنى للارادة والكراهة من دون وجود المكلف وأما التكليف
الانشائى فهو جعل القانون ولم يكن فيه الارادة والكراهة عن

المولى فينتج ان التكليف بالنسبة الى الموجودين فعلى وبالنسبة الى المعدومين شأنى يذكر هنا لتوضيح ما نحن فيه مثال من العرفيات أى اذا بلغ أبناء المملكة عشرين سنة فالحكم الجندى والعسكرى عليهم فعلى" وأما على المعدومين والابناء الصغار فهذا الحكم عليهم شأنى أى بالنسبة الى المعدومين هذا جعل القانون.

كذا وقع نظير ما ذكر فى الشرعيات مثلاً اذا كان الوقف للبطون فهو للموجودين فعلى ولكن بالنسبة الى المعدومين شأنى وجعل قانون وقد ذكر فى باب الاوامر ان اطلب حقيقى وانشائى وأيضاً الدليل لاثبات الحكم الانشائى ان بعض الاحكام مستور الى ظهور ولى عصر (ع) أى كان بعض الاحكام الى هذا الزمان فى مرتبة الانشاء كقوله سيأتى بشرع جديد فكان المراد الاحكام الانشائية التى اخرت من باب المصلحة والا فلا معنى للشرع الجديد لان الشرع الذى كان لنبينا صلى الله عليه وآله باق الى يوم القيامة فظهر من الامثلة المذكورة ان الخطاب على قسمين حقيقى وانشائى والمراد من الخطاب الحقيقى هو الذى يسمع المخاطب ويفهم وأما الخطاب الايقاعى فكان لانشاء الخطاب ويصح هذا الخطاب للغائبين لان السماع وتفهيم لم يشترط لهذا الخطاب كما روى الخطاب للنجوم والشجر والجدار فتجعل هذه المذكورات مخاطباً لاجل الشوق أو الحزن الحاصل ان هذه الخطابات كلها خطابات انشائية. قوله ومنه قد نقدح ان ماوضع للخطاب مثل ادوات النداء الخ أى ان كانت ادوات النداء للحاضرين فلا يصح الخطاب الى الغائبين واما اذا كانت هذه الادوات للاهم فالخطاب للغائبين صحيح

أيضاً الحاصل ان الالفاظ التي وقعت بعد اداة الخطاب ان كانت للعموم فيصح الخطاب للحاضرين والغائبين واما اذا كانت اداة الخطاب قرينة لتخصيص الخطاب بالمرجودين فلم يصح الخطاب للمعدومين.

قوله وتوهم كونه ارتكازياً يدفعه عدم العلم به مع الالتفات اليه الخ.

كان البحث في ان النداء والخطاب هل وضعا للخطاب الحقيقي أو وضعا للاعم من الحقيقي والانشائي وقد رجح اولاً ان الخطاب للاعم أي يستعمل في الانشائي أيضاً كالخطاب الى الاموات وقال بعد ذلك ان هذا البحث لا يختص بالخطاب بل يشمل النزاع المذكور التمني والاستفهام والترجي على ما حقق في محله أي تختلف هذه المذكورات باختلاف الدواعي.

الحاصل ان هذه المذكورات وضعت للمعاني الايقاعية والانشائية بدواع مختلفة مثلاً الداعي في الاستفهام قد يكون طلب الفهم حقيقة كما اذا كان المتكلم جاهلاً وقد يكون التقرير وقد يكون الانكار وان كان انصراف هذه المذكورات الى المعاني الواقعية والحقيقة لا المعاني الاخرى بعبارة اخرى ان لم يكن المانع عن الانصراف فالمراد هو خطاب الواقعي والحقيقي لكن المانع موجود فلا ينصرف هذه الالفاظ التي وقعت بعد الادوات الى المعاني الواقعية لانه يراد من هذه الالفاظ العموم أي تشمل للحاضرين والغائبين ولا يخفى ان ما ذكر من قوله توهم كونه ارتكازياً الى هنا كان تفصيلاً للمدرس السابق لان بعض الدروس لم يفصل آخره كان تفصيله في اول الدرس الاتي.

فيذكر انشاء الله توضيح قوله وتوهم كونه ارتكازياً أي لا تكون هذه الالفاظ منحصرة في الخطابات الحقيقية اذ لو كانت منحصرة فيها لاحتاج استعمالها في الخطابات الايقاعية والانشائية الى التنزيل أي يكون على الفروض المذكور استعمال هذه الالفاظ في المعاني الايقاعية مجازاً فيحتاج الى التنزيل والعلاقة مع انه لا يكون استعمال هذه الالفاظ في المعاني ايقاعية محتاجاً الى التنزيل والعلاقة فيعلم من هذا ان هذا الاستعمال حقيقي والمراد من التنزيل جعل غير المخاطب منزلته ثم يخاطب اليه وقال ائمتوهم يمكن ان يكون التنزيل موجوداً بنحو الارتكاز والمراد من الارتكاز بان يكون الشيء موجوداً في نفس المتكلم فقط بدون التلفظ مثلاً كان التنزيل موجوداً في نفس المتكلم من غير التلفظ به ونظير ذلك كما يقصد البايغ ان قيمة هذا الشيء دينار وكان هذا في نفسه من دون ان يقول ان قيمة هذا الشيء في السوق دينار وكذا عدم العيب في المبيع ارتكازي وكذا اذا سار شخص في طريق فعدم الخطر فيه ارتكازي أو وجوده ارتكازي الحاصل ان المراد من الارتكازي الشيء الذي كان في نفسك ولو فتشت عنه فتعلم وان لم تكن فعلاً ملتفتاً اليه لكن بعد التفتش تعلم.

بعبارة شيخنا الاستاد فعلاً در نفس استه می توانی در بیابوری لكن از نفس و قلب خارج نمی کنی. ولا يخفى ان ما ذكر توضيح للشيء الارتكازي والان يرجع الى ما قال المتوهم أي ثبت ان الالفاظ المذكورة انما وضعت للخطابات الحقيقية وتستعمل في الخطابات الانشائية تنزيلاً على النحو الارتكازي وإجاب صاحب الكفاية عن هذا التوهم.

بقوله يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه الخ.

حاصله انه لم يوجد التنزيل بعد التفتيش اى اذا استعملت هذه الالفاظ فى العموم فيكشف بعد التفات والتفتيش عدم التنزيل ويثبت بالبرهان الانى كون استعمال هذه الالفاظ فى العموم حقيقة.

قوله وان ابيت الاعن وضع الالفاظ للخطاب الحقيقى الخ.

اى ان لم ترفع اليد عن قول السابق من ان الالفاظ المذكورة موضوعة للخطابات الحقيقية فهذا صحيح بالنسبة الى المخلوقا واما بالنسبة الى الله تعالى فيصح استعمال هذه الالفاظ للعموم والظاهر ان المخاطب بالكسر فى الخطابات المذكورة هو الله تعالى فهو محيط على كل شيء ولم تكن عنده تعالى التدريجيات بل كل الاشياء موجود عند الله فقال الشيخ ابن سينا قد ينظر الشخص الى راكب الابل من باب الصغير فيرى راكباً واحداً أما اذا نظر من السطح فيرى كل جماعة تمر من مقابل الدار الحاصل ان الحاضر والغائب يتصور ان لنا ولم يتصور الله تعالى بل يرى الله كل شيء مع عوارضه فثبت ان خطاب الله شامل للعموم.

قوله: فاسد ضرورة ان احاطته لا توجب صلاحية المعدوم

هذا خبر لقوله وتوهم صحة التزام التعميم الخ.

توضيح الفساد على قول شيخنا الاستاد لا تقل هذا اى لا تقل ان خطاب الله تعالى شامل للعموم لاننا نقول ان خطابه تعالى لا يشمل المعدومين لان القصور انما يكون فى القابل اى لم يمكن أن يكون المعدومون مورداً للخطاب ولم يكن القصور فى الفاعل قال شيخنا الاستاد.

گر گدا کاهل بود: تقصير صاحب خانه چیست.

قد احتاج توضيح ما ذكر الى مقدمة فيقال ان الخطاب معنوي ولفظي كما قال الشهيد (قدس سره) ان المراد من القرب الى الله قرب معنوي لا قرب التكويني لاستحالة التحيز عليه وكان الخطاب المعنوي مثل القرب المعنوي اى كان المخاطب في الخطاب المعنوي مجرد أو روح محض كما يقال ان الانسان كان في عالم الزر اى كان في غير هذا العالم الجسماني في عالم غير زماني فاخذ العهد فيه الحاصل ان كان المراد الخطاب المعنوي فيكون كل من الموجودين والمعدومين قابلاً للخطاب لان الخطاب المعنوي كان في عالم الزر لذا كان الكل قابلاً للخطاب واما المراد من الخطاب اللفظي فهو ما يكون المخاطب فيه في عالم التكويني فيشترط في هذا الخطاب وجود المخاطب حين الخطاب ولا يشمل هذا الخطاب للمعدومين لقصورهم بعبارة اخرى ان عدم الشمول الخطاب إنما يكون لقصور القابل لا الفاعل وقد ذكر هنا نظير لما ذكر سئل شخص هل يكون الله تعالى قادراً حتى يخلق شريكاً له.

والجواب نعم الله قادر على خلق الشريك لكن المورد لم يكن قابلاً لان من كان مخلوقاً لله لم يكن واجباً بل يكون ممكناً اى الله قادر على خلقه لكن لم يكن المحل قابلاً وكذا الله تعالى قادر على اجتماع النقيضين واما المحل فلم يكن قابلاً فثبت مما ذكر ان المحل قاصر عن توجه الخطاب اى المعدوم قاصر عن توجه الخطاب اليه لا الفاعل فظهر ان الخطاب لم يكن شاملاً للمعدومين لقصورهم.

هنا البحث الاخر ان هذه الخطابات منحصرة في النبي (ص) أو تكون للمكلفين فان كان الخطاب للنبي فقط كان الخطاب

الايقاعى والانشائى واما اذا كان الخطاب للمكلفين بلسان النبي صلى الله عليه وآله كان هذا مورداً للبحث اى هل يكون شاملاً للغائبين ام لا؟

واعلم ان الخطاب ان كان حقيقة للنبي (ص) فهو موجه اليه بالوحي او الالهام الفرق بينهما والمراد بالوحي ما حصل للنبي بتوسط جبرائيل والمراد بالالهام ما حصل فى قلبه من دون الواسطة .
قوله: فصل ربما قيل انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان الخ.

كان البحث فى الفصل السابق فى الخطابات الشفاهية من حيث الخصوص والعموم اى هل يكون الخطابات الشفاهية مختصاً للحاضرين والموجودين او يكون للاعم من الموجودين والمعدومين ويبحث فى هذا الفصل من الثمرة اى ما الثمرة فى صورة اختصاص الخطاب للحاضرين وكذا فى صورة كونه للعموم وقد ذكر ثمرتان احديهما من المرزا القمى (قدس سره) وثانيتها منه ومن الوحيد البهبهاني (قدس سرهما) الثمرة الاولى ان خطاب الكتاب لو كان مختصاً بالموجودين فلم يكن حجة لنا اى للغائبين واما اذا كان خطاب الكتاب للاعم فيكون حجة للغائبين ايضاً وكنّا مستحقاً للذم والعقاب فى صورة المخالفة.

قوله: وفيه انه مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام الخ.

أى هذا إشكال على الثمرة حاصله ان هذه الثمرة مبنية على كون الخطاب للمقصودين بالافهام فلا يشمل الخطاب الذى كان

مختصاً للحاضرين الغائبين وأما إذا قلنا بعدم اختصاص الخطاب بمن قصد افهامه فيكون الخطاب الذى كان مختصاً للحاضرين حجة لنا أيضاً ولو سلم كون الخطاب للمقصودين بالافهام فلا وجه لاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك بل الظاهر ان الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون مقصودين بالافهام وان لم يكن الخطاب للمموم.

والوجه الاخر ان ظواهر الكتاب مثل مؤلفات الفقهاء أى لم يكن مختصاً لمن قصد افهامه بل كانت حجة لكل المكلفين مثلاً شرح اللمعة كان ظاهره حجة لكل المكلفين فلا تصح الثمرة الاولى صغرى وكبرى وإما عدم صحة هذه الثمرة من حيث الصغرى فان هذا الخطاب لم يكن مختصاً لمن قصد بالافهام فيكون الخطاب الذى كان للمشافهين حجة للغائبين أيضاً وأما عدم صحة هذه الثمرة من حيث الكبرى فلم يكن من قصد افهامه مختصاً للمشافهين بل الغائبون أيضاً كانوا مقصودين بالافهام فظهر ان الخطاب الذى كان للمشافهين حجة للغائبين أيضاً فلم تصح الثمرة الاولى.

قوله: الثانية صحة التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم الخ.

هذه الثمرة منقولة من وحيد بهبهانى والميرزا القمى (قدس سرهما) حاصل هذه الثمرة ان خطاب الكتاب ان كان عاماً جاز لنا التمسك به لاثبات الاحكام وإما ان كان خطاب الكتاب مختصاً للمشافهين فلا يصح التمسك للغائبين والمعدودين

بهذا الخطاب وانما يثبت الحكم للغائبين بالاجماع والضرورة لكن انهما دليل لبي ويثبت الحكم به للغائبين فيما اتعدا في الصنف اى في الغائبين الذين اتعدوا مع المشافهين في الصنف مثلاً كان المشافهون عرباً وكان الغائبون ايضاً عرباً واما اذا لم يكن الاتحاد في الصنف فلم يكن خطاب الكتاب حجة للغائبين والمعدومين توضيحه ان الصلاة الجمعة واجبة للمدركين الامام المعصوم (ع) وليست واجبة لنا لعدم الاتحاد في الصنف اى كان المشافهون من الصنف المدركين ونحن لم نكن من الصنف المدركين ان قلت ما المراد من الاتحاد في الصنف قلت ان الصفات على ثلاثة اقسام الاول ما يؤخذ قيماً نحو يا ايها الذين آمنوا الثاني ما لا يؤخذ قيماً ولكن ثابت في موصوفه كالعربية والمجمية والقرشية والثالث ما لم يؤخذ قيماً ولم يكن ثابتاً لموصوفه بل يكون قابلاً للزوال كالشباب والشجاعة والظاهر ان الاتحاد في الصنف ثابت بكل واحد من هذه الثلاثة.

والفرق بين الثمرة الاولى والثانية ان الثمرة الاولى كانت في المورد الذي لم يكن مراد المولى فيه معلوماً فيبحث عن حجية الظواهر اى هل يكشف بتوسط الظواهر مراد المولى أم لا واما الثمرة الثانية فكان مراد المولى فيه معلوماً لكن يبحث ان مراد المولى يكشف من ظاهر الكتاب أم لا بعبارة اخرى هل يتمسك في هذا المراد بظواهر الكتاب أم لا.

قوله: ولا يذهب عليك انه يمكن اثبات الاتحاد بالخ.

كان البحث في بيان الثمرة اذا كان الخطاب مختصاً للمشافهين

قد ذكرت له ثمرتان الأولى ان كان الخطاب مختصاً للمشافهين فلم يكن الظواهر حجة لنا وردت هذه الثمرة بان الظواهر حجة للمشافهين ولنا وان قلت ان الظواهر حجة لمن قصد افهامه والغائبين لم يكونوا مقصودين بالافهام قلت الظواهر حجة مطلقاً اي للمقصودين بالافهام ولغيرها فلا تصح هذه الثمرة صغرى وكبرى والمراد من الصغرى كون الظواهر حجة للمشافهين والمراد من الكبرى عدم كونها حجة للغائبين.

الثمرّة الثانية اذا كان الخطاب مختصاً للمشافهين فيثبت الحكم للغائبين والمعدومين بالدليل العقلي ولكن يشترط ان يراد بالدليل العقلي القدر المتيقن اي فيما اتحد بالصنف وردت هذه الثمرة الثانية بقوله لا يذهب عليك الخ اي لا تصح هذه الثمرة ايضاً لان الخطاب اذا كان للمشافهين يشمل للغائبين ايضاً لان المراد من الاتحاد بين المشافهين والمعدومين هو الاتحاد في الماهية ولا شك ان الاتحاد في الماهية موجود بين المشافهين والمعدومين ولم يكن للقيود مدخلاً في الاتحاد بعبارة اخرى لم يكن المراد الاتحاد في الصنف كالعربية والعجمية وكون المخاطبين مدركين زمان الخطاب او غير المدركين وتوضيحه ان القيد العربية والعجمية وكونهم مدركين لم يكن هذه المذكورات قيد للخطاب بل خطاب المشافهين بالنسبة الى هذه القيود مطلق اي لم تلاحظ هذه القيود حين الخطاب كما قال صاحب الكفاية وعدم دخل ما كان البالغ الان فاقداً له والمراد من ما هو القيد اي بالغ في هذا الزمان كان فاقداً لهذا القيد احاصل ان القيود التي لم تؤخذ في الموضوع لم يكن لها مدخل في الاتحاد واما القيود التي اخذت في الموضوع فلها مدخل

في الاتحاد كقوله تعالى لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً أي قيد الاستطاعة اخذ لنا وللحاضرين في زمان الخطاب والظاهر ان القيود التي اخذت في الموضوع موجبة لاتحاد في الصنف كقيد الاستطاعة واما القيود التي لم تؤخذ في الموضوع كالعربية والعجمية لم تكن موجبة لاتحاد في الصنف بعبارة اخرى اذا كان الغائبون واجدين للقيود التي اخذت في الموضوع فيقال انهم متحدون مع المشافهين في الصنف فيشمل الخطاب الغائبين بهذا الاتحاد الى هنا ردت الثمرة الثانية لان خطاب الكتاب يشمل الغائبين لان الخطاب يشمل المشافهين لكون الخطاب لهم ويشمل الغائبين والمعدومين لاشتراكهم مع المشافهين في التكليف بعبارة اخرى لاشتراكهم فيما اخذ قيدا للموضوع كالاتطاعة في المثال المذكور.

قوله: فصل هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده يوجب تخصيصه به الخ.

قال صاحب المعالم ذهب جمع من الناس ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله اى يذكر العام اولاً ويذكر بعده ضمير يعود الى بعض افراد العام هل يخص هذا الضمير العام أم لا وذكر هنا مثال في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبمولتهن احق بردهن فان المطلقات عامة للرجعيات وغيرها لكن الضمير في بمولتهن يراد به خصوص الرجعيات فمثل هذا الكلام يدور الامر فيه بين المخالفتين للظاهر الاولى مخالفة المطلقات عن ظهورها.

توضيحه ان الطلاق ثلاثة اقسام البائن والرجعي والعدة والظاهر ان المطلقات جمع معرف باللام وهو مفيد العموم اي جميع اقسام الطلاق ويحتاج طلاق الرجعي والخلعي والمباراة الى للعدة اي للترتبس ويعود الضمير في بعولتهن الى المطلقات الرجعية لان الزوج في الطلاق الرجعي يعود الى الزوجة في العدة من دون العقد الجديد سواء كان الرجوع بلفظ رجعت او غيره او كان الرجوع بالفعل كتقبيل الوجه او اليد او اخذ يدها فظهر ان الرد مختص في الطلاق الرجعي فمثل هذا الكلام يدور الامر بين تخصيص العام او كون الضمير للاستخدام وان كان عود الضمير الى العام موجبا لتخصيصه وثبت هنا حكم المطلقات الرجعية واما حكم المطلقات الاخرى فليثبت من الدلائل الاخرى قد اختلف بين الاعلام قال بعضهم ان عود الضمير الى العام موجب لتخصيصه وقال بعضهم انه لا يجوز تخصيص العام بعود الضمير الى بعض افراده واعلم ان مورد البحث انما يكون المورد الذي كان للعام حكم مستقل فيه بعد عود الضمير واما اذا لم يكن للعام حكم مستقل فلا يصح هنا عود الضمير الى العام فالمقصود في هذا المورد هو الخاص بلا خلاف وايضا هل يكون محل النزاع فيما اذا كان العام والضمير في كلام واحد او في كلامين والمراد من الكلامين هو ان يكون العام في هذا اليوم والضمير الذي يعود اليه يكون في الغد. ولا يخفى ان المراد من الكلامين لم يكن هذا بل المراد من الكلامين ما يكون الكلام طويلا هذا محل بحث هنا واما اذا كان العام اليوم والضمير في الغد فلم يجعل هذا العام مرجعا للضمير الذي يذكر في الغد قد ذكر الى هنا توضيح تخصيص العام بضمير

يعود الى بعض افراده.

واما اذا كان الضمير للاستخدام فالعام باق على عمومه قد ذكر في النحو ان الضمير الغائب قد يكون للاستخدام فليعرف اولاً معنى الاستخدام وبعبارة شيخنا الاستاد بايد اول معنى استخدام دانسته شود تا اين درنگ بي درنگ نباشد اى لايسد من ارتباط ومناسبة هذا الضمير في مقام البحث مثلاً اذا كان المرجع عاماً اراد من الضمير الفرد الواحد منه والظاهر ان الاستخدام من المجازات لان الضمير وضع بان يكون الراجع اى الضمير عين المرجع واما اذا اراد من الضمير بعض المرجع فهو مجاز وان التخصيص نوع من المجاز وكذا التقييد والاستخدام لكن جعل للمجاز اسام مختلفة اى التخصيص والتقييد والاستخدام.

واعلم ان ظهور العام حجة لان المراد يكشف به والاصل هو الظهور العام في عمومه اى سواء كان بالوضع ام بالمقدمات المحكمة وايضاً سواء كان ظهوراً ما يراد المتكلم او ظهوراً ما ينطبق عليه العام ولا يخفى ان يكون للضمير ايضاً ظهور في المعطولات الرجعية فلا بد رفع اليد من احد الظهورين او من كليهما واعلم ان اصالة المظهر انما تكون حجة في المورد الذي لم يعلم متكلم المراد واما في المورد الذي يعلم المتكلم المراد ولم يعلم كيفية الاستعمال اى لم يعلم ان هذا الاستعمال حقيقة ام مجاز فهذا مورد لاصالة الحقيقة لا لاصالة الظهور وبعبارة العلمية ان اصالة الظهور انما تكون في المورد الذي كان المشك فيه في اصل المراد واما في المورد الذي كان المشك فيه في كيفية المراد اى هل يكون حقيقة او مجازاً فهذا مورد لاصالة الحقيقة.

فنرجع الى محل النزاع ويقال ان الشك في المطلقات هو في اصل المراد لهذا تجرى اصالة الظهور فيكشف بهما ان المراد المطلقات كلها الان يبحث من الضمير في بعولتهن فيقال ان المراد من الضمير معلوم والشك انما يكون في كيفية المراد أي كيفية الاستعمال يعني هل يكون استعمال الضمير على نحو الحقيقة او الاستخدام ولم يكن هذا مورداً لاصالة الظهور وظهر مما ذكر ان عموم المطلقات باق بلا معارض ويراد من المطلقات جميعها واما ضمير بعولتهن فلم يعلم استعماله اى هل استعمل في المعنى الحقيقي بان يراد من الضمير ما يدل عليه المرجع او استعمل الضمير في بعض ما يراد من المرجع.

ولكن على قول صاحب الكفاية يدور الامر بين الامور الثلاثة الاول ان يكون ظهور المطلقات حقيقة واما استعمال الضمير في المطلقات مجاز من باب المجاز في الكلمة لان ما وضع له بعض المطلقات اى الرجعية الثانية ان ظهور المطلقات باق على حاله ويراد من الضمير جميع المطلقات من باب لمجاز في الاسناد توضيحه ان اسناد الضمير حقيقة كان الى بعض الافراد أي المطلقات الرجعية فاسند مجازاً الى جميع المطلقات هذا اسناد مجازي كقوله انبت الربع البقل الحاصل ان الضمير اسند الى غير ما هو له اذا كان الاسناد مجازياً فالمسند والمسند اليه باقيان على المعاني الحقيقية.

قوله لكنه اذا عقد للكلام الظهور في العموم بان لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً الخ.

أى يعود ضمير بعولتمهن الى بعض افراد العام بالقرينة اللتى يعلم منها ان الضمير مخصص للعام فلا تجرى اصاله العموم ويرجع الى الاصول العملية واما اذا شك فى وجود القرينة تجرى اصاله العموم لان المورد الذى شك فيه بالقرينة تجرى اصاله عدم القرينة ولكن اذا شك فى قرينية الشيء الموجود فلم تجر اصاله عدم القرينة فيحكم عليه بالاجمال ويرجع الى ما يقتضيه الاصول العملية هذا مراد من قوله بان لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً أى لا يعد الضمير الذى احاطت العام به صالحاً للتخصيص عرفاً.

والظاهر ان قوله عرفاً من حيث الاعراب مفعول فيه أو مفعول له لقوله لا يعد الحاصل انه لا تجرى فى هذا المورد اصاله عدم القرينة الا ان يقال ان اصاله عدم القرينة حجة تعبداً وهنا الكلام الاخر أى يقال بعض ان اصاله الظهور حجة من باب التعبد وان كان المخصص موجوداً؛ كما قال صاحب الفصول.

قوله فصل قد اختلفوا فى جواز التخصيص بالمفهوم المخالف الخ.

قد ذكر ان العام قابل للتخصيص بلا كلام لكن المخصص قد يكون منطوقاً نحو اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وقد يكون المخصص مفهوماً ولا يخفى ان كون المفهوم حجة أم لا هذا نزاع صغرى قد ذكر فى محله والظاهر ان المفهوم على قسمين أى المفهوم الموافق والمخالف والمراد من مفهوم الموافقة ما كان الحكم فيه موافقاً لسنخ الحكم فى المنطوق مثلاً ان كان الحكم فى المنطوق الوجوب كان فى المفهوم الوجوب ايضاً هذا كقوله تعالى ولا تقل

لهما اف فيدل مفهوماً على النهي عن الضرب والشتم للابوين ونحو ذلك مما هو اشد اهانة من التأفيف المحرم بحكم منطوق الآية وقد يسمى هذا المفهوم فحوى الخطاب.

والمراد من مفهوم المخالفة ما كان المحكم الموجود فيه مخالفاً لسنخ الحكم الموجود في المنطوق كمفهوم الشرط والوصف وبعبارة اخرى المراد من مفهوم الموافقة ما كان موافقاً للمنطوق في الايجاب والسلب والمراد من مفهوم المخالفة ما كان مخالفاً للمنطوق في الايجاب والسلب ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة بمعنى دلالة الاولوية على تعدى الحكم الى ما هو اولى في علة الحكم. والوجه الاخر لحجية المفهوم الموافقة انه لو لم يكن المفهوم الموافقة حجة لسقط المنطوق عن الحجية مثلاً قوله تعالى ولا تقل لهما اف فالنهي عن التأفيف منطوق والنهي عن الضرب والشتم مفهوم وان لم يكن لا تضرب ولا تشتم حجة سقط لا تقل لهما اف عن الحجية لان المفهوم والمنطوق كانا متلازمين اذا انتفى لا تضرب عن الحجية جاز الضرب فجاز التأفيف بطريق الاولى لوجود الملازمة بينهما ثبت الى هنا حجية مفهوم الموافقة ويبعث الان عن مفهوم المخالفة.

وقد اختلف في مفهوم المخالفة أي هل يكون متخصصاً للعام أم لا مثلاً قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهوراً هذا عام وورد في الرواية الصحيحة اذا كان الماء قدر كرم ينجسه شيء هذا منطوق وتدل هذي الرواية مفهوماً على ان الماء اذا لم يكن قدر كرم ينجسه شيء فهل يكون هذا المفهوم متخصصاً قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهوراً أم لا قال شيخنا الاستاذ لم يكن هذا المثال

دليلا على حجية المفهوم وان سلمنا في المثال المذكور ان المفهوم مخصص للعام.

واما وجه عدم كون المثال دليلا لحجية المفهوم فان الجزئي لم يكن كاسبا ولا مكتسبا أى اذا جعل مفهوم المخالفة مخصصا فى مورد واحد فلم ينفذ فى حجية مفهوم المخالفة. وبعبارة شيخنا الاستاد به يك كل و يا دو كل بهار نعى شور. الحاصل ان المورد الجزئي لم يكن دليلا لحجية مفهوم المخالفة لانه يمكن ان يكون هذا المورد الجزئي مخصصا بالقرينة الخارجية وقد ذكر ان مفهوم الموافقة حجة بالاتفاق مثلا واضرب كل احد هذا عام ويقال بعده ولا تقل لهما اف هذا منطوق والمفهوم لا تضرب ولا تشتم بطريق اولى.

واعلم انه قد ذكر فى باب التعارض مهما امكن الجمع بين القولين فهو اولى من الطرح كذا الحكم فيما نحن فيه اذا قلنا ان مفهوم المخالفة مخصص للعام فهو جمع بين العمل بالمنطوق والمفهوم أى يعلم العام من المنطوق والخاص من المفهوم وقد اشكل الخصم على هذا الجمع حاصل كلامه ان العام اقوى من الخاص لان المنطوق اقوى من المفهوم فلا توجد الفرصة للمفهوم وقد ذكر هنا دليل الطرفين لكن صاحب الكفاية لم يقبل كل منهما. اما الاشكال على قول من استدل بالجمع بين المنطوق والمفهوم فيقول ان الجمع انما يكون فى مورد خاص ولم يكن الجمع بين المفهوم والمنطوق من هذا المورد واما الاشكال على قول من استدل بان المنطوق اقوى من المفهوم فيقدم عليه أى العام اقوى من المفهوم فيقدم عليه فلم يكن الكلية لهذا الاستدلال لان

والمفهوم في بعض الموارد اقوى من المنطوق
قوله فالدلالة على كل منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات
الحكمة أو بالوضع الخ.

أي الدلالة على العموم إما تكون بالوضع وأما تكون بمقدمات
الحكمة وكذا الدلالة على الخصوص وإذا كانت الدلالة في كل العام
والمفهوم بالوضع فلا يكون هناك الوجه لترجيح العموم ولا المفهوم
أي لا يقدم العام على المفهوم.

وكذا إذا كانت الدلالة على كل منهما بالاطلاق ومقدمات
الحكمة فالمقدمات الحكمة لم تقم هنا لأن مقدمات الحكمة جارية
في مورد عدم البيان لكن في هذا المورد كل العام والمفهوم بيان
للاخر إذا لم يثبت الاقوائية للعام ولا المفهوم فلا بد للعمل بالاصول
العملية مثلا اكرم كل احد ويقول بعد ذلك ان جاء زيد فاكرمه هذا
منطوق والمفهوم ان لم يجيء زيد فلا تكرمه فيحصل الاجمال للعام
أي اكرم كل احد فيرجع الى الاصول العمجية أي اصابة عدم اكرام
كل احد.

قوله ومنه قد انقح الحال فيما اذا لم يكن بين ما دل على
العموم وماله المفهوم ذاك الارتباط الخ.

أي يظهر من تراحم العام والمفهوم الحال فيما اذا لم يكن بين
ما دل على العموم وبين ما له المفهوم ذلك الارتباط الموجب
لصلاحية كل منهما للمقرينية فلا بد ان يعامل مع كل منهما معاملة
المجمل من الرجوع الى الاصول العملية.

قوله والا فهو المعول والقريينة علي التصرف في الآخر الخ.
 أي إذا كان للعام ظهور عمل به مع التصرف فيه مثل أكرم
 العلماء لا تكرم الفساق فالعلماء ظاهراً في العموم يجب إكرامها
 إلى الحد الذي لم يلزم فيه المخالفة في العمل أي إن أكرم الجاهل
 والفسق فيلزم المخالفة لقوله لا تكرم الفساق فيتصرف في ظهور
 أكرم العلماء أي يراو العلماء العدول.

**قوله فصل الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة هل الظاهر هو
 رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخير الخ.**

أي قدرر الجمل المتعدد ثم يتعقبها الاستثناء في آخرها فيشك
 حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل
 مثاله قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء
 فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم الشهادة أبداً وإولئك هم
 الفاسقون إلا الذين تابوا فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من
 الحكم الأخير فقط أي فسق هؤلاء ويحتمل أن استثناء منه ومن
 الحكم بعدم قبول الشهادتهم والحكم بجلدهم ثمانين جلدة.

واختلف العلماء في ذلك فقال بعضهم إن الاستثناء راجع إلى
 جميع الجمل وقال بعض أنه راجع إلى خصوص الجملة الأخيرة وإن
 كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً لكنه يحتاج إلى القرينة فالدليل
 للقائلين برجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة هو ظهور
 الاستثناء في الرجوع إلى خصوص الجملة الأخيرة في كل موارد
 والدليل للقائلين في رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل إن حرف عطف
 يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة فيرجع الاستثناء إلى الجميع

لان الجمل المتعددة فى حكم الجملة الواحدة.
واعلم ان محل النزاع فى المورد الذى لم تكن القرينة فى رجوع الاستثناء والا يعمل طبق القرينة وقال بعض ان الاستثناء يرجع الى الاخيرة فقط لانها قدر متيقن أى ان رجوع الاستثناء الى الجملة الاخيرة فهو المطلوب وان رجوع الى جميع الجملة الاخيرة داخله فيه أى على كل حال يرجع الاستثناء الى الجملة الاخيرة.
فقال صاحب معالم ان الاستثناء يرجع الى جميع الجمل واشكل عليه وحاصل الاشكال ان صاحب المعالم يقول فى باب وضع الحروف الوضع فى الحروف عام والموضوع له خاص اذا كان الوضع فى كلمة الاستثناء عاماً والموضوع خاصاً فالاستثناء راجع الى الاخيرة لكن صاحب المعالم قائل بـرجوع الاستثناء الى الجميع سواء كان الموضوع له فى الحروف عاماً أم خاصاً وان قال الغير اذا كان الموضوع له فى الحروف خاصاً فالاستثناء راجع الى الجملة الاخيره فقط ولا يخفى ان ما كان للاستثناء هو معنى حرفى سواء كانت كلمة الاستثناء لفظة الا أو غيرها.

قوله وذلك ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً اصلاً الخ.

قال صاحب المعالم ان الاستثناء يعود الى الجميع وان قال بعض آخر ان الاستثناء لا يعود الى جميع الجمل لان الاستثناء معنى حرفى والموضوع له فى الحرف خاص لكن صاحب المعالم قائل بـرجوع الاستثناء الى جميع الجمل وقال لا فرق فى هذا بين ان يكون الموضوع له فى الحروف عاماً أو خاصاً لان تعدد الاستثناء فى

الخارج لا يضر في مفهوم الاداة وبعبارة اخرى ان تعدد المخرج منه لا يضر في وحدة مفهوم الاداة ولا يكون موجبا لتعدد المستعمل فيه في الاداة.

قوله بذلك يظهر انه لا ظهور لها في الرجوع الى الجميع الخ.
 اى يظهر بعدم تفاوت في ناحية الاداة انه لا ظهور لاداة الاستثناء في الرجوع الى الجميع او خصوص الاخيرة وان كان الرجوع الى الاخيرة متيقنا على كل تقدير ووجه تيقن الرجوع الى الاخيرة اتصالها بالاداة بحيث لو لم يكن غيرها من الجمل لم يكن ريب في الرجوع الى الاخيرة فلو كان الجميع مراداً كانت اخيرة داخلية فيه وان كان المراد غير الجميع كانت الاخيرة مرادة أيضاً فالاخيرة مرادة قطعاً وتسقط عن العموم وإما غير الاخيرة من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم أيضاً لكن اذا قيل بحجية اصالة الحقيقة تعبداً لا من باب الظهور فيكون المرجع اصالة العموم بشرط ان يكون العموم بالوضع لا بمقدمات الحكمة وإما اذا كان العموم بمقدمات بحكمة فلم تتم تلك المقدمات لانه يحتمل رجوع الاستثناء الى الجميع الحاصل ان العموم ان كان بمقدمات الحكمة فيسقط بالاستثناء.

البحث في تخصيص العموم الكتابي بخبر الواحد

قوله فصل الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص.

هل يجوز تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد ام لا والمراد

من خبر الواحد فى محل النزاع ما لا يكون مُحفوفاً بالقرينة القطعية وايضاً لم يكن من الاخبار المتواترة واذا كان كذلك فلم يكن تخصيص الكتاب بالاخبار المذكورة محل النزاع ولا يخفى ان المراد من خبر الواحد فى محل النزاع ما ثبت حجيته بالدليل الخاص لا بالدليل الانسداد. والدليل الخاص كاية النبأ ونحوها واعلم ان المراد من الجواز فى كلام المصنف هو المعنى الاعم أى يشمل الوجوب ايضاً ولم يكن المراد من الجواز الامكان لان الامكان هو جواز التخصيص وعدم جوازه هو جمع بين الضدين وقد استدلوا القائلون بعدم جواز التخصيص بالادلة الاربعة.

واما صاحب الكفاية فيقول بجواز التخصيص واستدل بالدليلين الاول هو سيرة الاصحاب أى سيرة الاصحاب والعلماء من القديم العمل بخبر الواحد اذا كان مخصصاً العام القرانى فكانت السيرة فى المسمع والمرأى عند الائمة عليهم السلام ولم يردوا (ع) هذا التخصيص فعدم الرد دليل على الجوز.

الدليل الثانى لصاحب الكفاية انه اذا لم يكن خبر الواحد مخصصاً للكتاب العزيز لزم لغوية الاخبار التى كانت مخالفة للكتاب مثلاً كان اكثر الاخبار مقابلاً لعموم الكتاب فان لم يكن مخصصاً لعموم الكتاب تلزم لغوية هذا الاخبار.

ان قلت ان الاخبار المتواترة كافية فى تخصص عمومات الكتاب قلت هذه الاخبار قليلة ولم يكن اكثرها فى بيان الاحكام وكان من الاخبار المتواترة قوله (صلى الله عليه وآله) انى تارك فيكم الثقلين والظاهر ان هذا الخبر لم يكن فى بيان الاحكام.

وقال الشيخنا الاستاد يمكن ان تجاب عن السيرة بانها تكون فى

خبر الواحد المحفوف بالقرينة وقد اجيب عن الاستدلال الثاني بان
الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرينة كثيرة تكفى في بيان الاحكام.
قوله وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً وخبر الواحد ظنياً سنداً
لا يمنع عن التصرف في دلالاته الخ.

يذكر هنا ما استدل به المانعون الاول ان القرآن قطعي الصدور
وخبر الواحد ظني الصدور فلم يقاوم الظني القطعي الثاني ان
خبر الواحد كانت حجيته بالاجماع والاجماع دليل لبني دال على قدر
المتيقن اى الاجماع دال على حجية الخبر الذي لم يكن مخالفاً لظاهر
الكتاب لانه قدر المتيقن والثالث قال امام (عليه السلام) ان
الاخبار اذا كانت مخالفة لظاهر الكتاب فاضرب بها على الجدار
او فاطرحوها فان جعلت الاخبار مخصصة لظاهر الكتاب حصلت
المخالفة لقوله (عليه السلام) فاطرحوها والرابع لم يجوز نسخ
القران بخبر الواحد وكذا لم يجوز تخصيصه به ايضاً لانه لا فرق بين
النسخ والتخصيص لان النسخ هو تخصيص في الازمان لكن الفرق
بينهما من جهة اخرى وهى ان التخصيص يخرج بعض الافراد وبقي
بعضها واما النسخ فهو التخصيص في الازمان يخرج الحكم السابق
كله تمت الالة الاربعة للمانعين يشرع الان في الجواب وردها.

واما الجواب عن الدليل الاول فيقال ان خبر الواحد ظني الصدور
وقطعي الدلالة واما الكتاب العزيز فهو قطعي الصدور وظني
الدلالة فالقران قطعي وظني من جهة اخرى وكذا خبر الواحد
قطعي من جهة وظني من جهة اخرى العاصل ان خبر الواحد كان
ظنياً من حيث السند والصدور جعل هذا حجة والكتاب العزيز كان

ظنياً من حيث الدلالة جعل من هذه الحيثية حجة فيقاوم الظنى ظنياً أى ان يكون الظنى مخصصاً للظنى الاخر.

والجواب عن الدليل الثاني ان الدليل على حجية خبر الواحد لم يكن منحصراً في الاجماع بل استدل على حجية خبر الواحد بالادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع وبناء العقلاء فلا يصح استدلال المانعين بالاجماع صغرى وكبرى واما الاشكال الصغرى فلم ينحصر الدليل على حجية خبر الواحد في الاجماع والاشكال الكبرى فان حجية خبر الواحد لم تنحصر في الخبر الذي لم يكن في مقابلة عمومات القرآن بعبارة اخرى الاشكال الصغرى ان الدليل لم ينحصر في الاجماع والاشكال الكبرى ان حجية الخبر لم تنحصر في الخبر الموافق للكتاب بل الخبر غير الموافق لظاهر الكتاب حجة ايضاً.

والجواب عن الدليل الثالث اى قال المانعون ان الرواية تدل على طرح الاخبار المخالفة للقرآن وقال امام (ع) فاضربوها على الجدار هذا دليل المانعين والجواب ان العام والخاص لم يكونا مخالفين ومتبائنين فلم يشمل قوله فاضربوها على الجدار العام والخاص ولو سلمنا ان العام والخاص مبائنان فلا تعارض بينهما فلا يشمل قوله فاضربوها على الجدار العام والخاص وكان لهذا الخبر المورد الخاص.

ولما كان للقرآن ظاهر وواقع فالمراد من عدم مخالفة الاخبار للقرآن هو عدم مخالفتها في الواقع والا فمخالفة الاخبار للظاهر القرآن كثيرة والاخبار عن الائمة عليهم السلام مخالفة لظاهر القرآن لا واقعه بل الاخبار عن الائمة (ع) كاشف عن الواقع.

والجواب عن الدليل الرابع سلمنا ان النسخ مثل التخصيص اما النسخ فهو خارج بالاجماع اى اقام الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب العزيز بالاخبار وايضاً يقال في الجواب ان المورد التي جاز فيها النسخ مضبوطة اى يجوز النسخ في الموارد الخاصة فقطهر ان عدم جواز النسخ انما يكون لعدم مورده.

فى مخالفة العام والخاص

قوله: فصل لا يخفى ان الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً إلخ.

الكلام في العام والخاص متخالفين بان يكون احدهما ايجاباً والاخر سلباً فيتصور هذا على اربعة اقسام الاول العام مقدم والخاص مؤخر وهذا على قسمين اى اما يكون ورود الخاص قبل وقت العمل بالعام فكان الخاص مخصصاً للعام في هذا المورد واما ان يكون ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام فيكون الخاص ناسخاً للعام الثانى ان يكون الخاص مقدماً والعام مؤخراً هذا على قسمين أيضاً ان كان ورود العام قبل وقت العمل بالخاص فالخاص مخصص للعام وان كان ورود العام بعد وقت العمل بالخاص فالعام ناسخ الخاص قد ذكر الفرق بين المخصص والناسخ ان المخصص يخرج بعض الافراد من اول الامر اى يصير دائرة العام مضيقه من الاول. وان الناسخ يخرج المنسوخ من وقت العمل ولا يخفى ان العام في هذه الصورة ناسخ للخاص ان كان العام لبيان الحكم الواقعي لا جعل القانون.

قوله: وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام أو قبل حضوره الخ.

وكان البحث السابق فيما علم تاريخهما ويبحث الآن في مجهول التاريخ وهذا على قسمين الأول أن يكون تاريخهما مجهولاً للصرف أي لم يعلم أن الخاص مقدم أو عام ولم يعلم أن ورود العام أو الخاص كان قبل وقت العمل أو بعده الثاني يعلم أن ورود الخاص بعد العام لكن لم يعلم أن وروده بعد حضور وقت العمل أو قبله فيرجع في صورة جهل التاريخ إلى الأصول العملية.

فإن قلت إن كثرة التخصيص يوجب أن يكون الخاص مخصصاً للعام في صورة ورود الخاص بعد العام قلت إن كثرة الخاص ودوامه في التخصيص وإن كان يوجب الظن بالتخصيص إلا أنه لا دليل على اعتباره وأما إذا كان الخاص مقدماً للعام مؤخراً وجهل إن العام ورد قبل حضور وقت العمل بالخاص أو بعده فكثرة التخصيص في هذه الصورة موجبة لكون الخاص مخصصاً للعام المؤخر والدليل على هذا أنه صيرورة الخاص في الدوام أظهر لكثرة استعماله في التخصيص من استعمال العام في نسخ الخاص.

ولا يخفى أن العام قد يكون لبيان الحكم الجدي وقد يكون لجعل القانون مثلاً إذا كان العام في عصر إمام محمد الباقر (ع) والخاص في عصر إمام الصادق (ع) فلم يكن العام لبيان الحكم الجدي بل كان لجعل القانون ولم يكن الخاص هنا ناسخاً ولا مخصصاً إن قلت لم: لا يجوز أن يكون العام لبيان الحكم الجدي وإن يكون الخاص مخصصاً أو ناسخاً قلت لم يكن النسخ بعد عصر النبي (صلى الله

عليه وآله) وكذا لم يكن الخاص مخصصاً في هذا المورد للمتروك تأخير البيان عن وقت الحاجة فظهر أن العام في هذا المورد لبيان جعل القانون.

قوله: ثم إن تعيين الخاص للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام الخ.

قد ذكر في المعالم إذا كان الخاص قبل وقت العمل بالعام تعين إن الخاص للتخصيص وكذا إذا كان الخاص مقدماً والعام قبل وقت العمل بالخاص أي كان الخاص في هذه الصورة أيضاً مخصصاً للعام المؤخر إلحاص إن قول صاحب الكفاية مطابق لقول صاحب المعالم فيما ذكر وأعلم إن التخصيص متعين فيما ذكر بناءً على عدم جواز المنسخ قبل وقت العمل والا فلا يتعين كون الخاص للتخصيص بل يدور الأمر بين كون الخاص مخصصاً أو ناسخاً أو منسوخاً أي في صورة تأخير الخاص عن العام يحتمل كونه مخصصاً أو ناسخاً وإما في صورة تقديم الخاص على العام فيحتمل أن يكون الخاص مخصصاً للعام المؤخر ويحتمل أن يكون العام ناسخاً للخاص المقدم.

قوله: ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نغبة القول في المنسخ الخ.

وأعلم إن القرآن قابل المنسخ إلا إذا مضى وقته أي بعد عصر النبي لا يجوز المنسخ ولم يكن الوحي فالإمام عليه السلام حافظ الشريعة.

فائدة إن المنسخ في الشرعيات هو كالبداء في التكوينية أي كانا في المعنى واحداً وإن اختلفا اسماً في التغدييات والتكوينية

ولا يجوز البداء عند الاشاعرة واستدلوا في منع البداء بحفظ الكذب اى قالوا ان الخاصة كذبت فيقولون بعد كشف الخلاف هذا بداء اى يحفظون هذا الكذب بالبداء.

الظاهر ان المراد من النسخ هو رفع الحكم وازالته واشكل عليه بطرق الثلاثة والاول يلزم التغيير في ارادة الله تعالى ويلزم التغيير في ذاته تعالى لان ارادة الله عين ذاته والثانى انه يلزم الجهل في ذاته تعالى اى لم يعلم عدم مصلحة الحكم فيما بعد فيكون جعل هذا الحكم المنسوخ لعدم العلم في عدم مصلحته هذا مستلزم جهله تعالى والثالث ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد ان كانت المصلحة في الحكم الاول فالنسخ باطل وان لم تكن المصلحة في الحكم الاول فالمنسوخ باطل لم يكن المعنى لنسخه.

وجواب الاشكالات الثلاثة ان النسخ بمعنى الدفع لا الرفع بعبارة اخرى ان النسخ بالنسبة الى مرحلة الثبوت والواقع دفع لا الرفع لان الحكم في مرحلة الواقع لم يكن بطريق الدوام والاستمرار واما النسخ بالنسبة الى مرحلة الاثبات والظاهر فهو رفع لان الحكم في الظاهر كان بطريق الدوام والاستمرار والدليل على كون الحكم في الظاهر على الدوام والاستمرار ان النبي مخبر عن الله بالوحي بواسطة جبرائيل فيحكم الله على النبي بطريق الدوام والاستمرار اى يحكم النبي على العباد بطريق الدوام لان المصلحة موجودة في اظهار هذا الحكم وهذا على قسمين الاول ان النبي يعلم عدم كون الحكم الى الابد والثانى ان النبي لم يعلم عدم كون الحكم الى الابد وقضية ابراهيم الخليل من القسم الثانى اى لم يعلم عدم كون الحكم الى الابد والا لم يجزع ولم يقدم على ذبح ولده

ولم يجزع ومدّ سكين على عنق ولده حتى رفع الصوت من السكين
ان الخليل يأمرنى والجليل ينهانى هذا دليل لعدم علمه.

قوله لعله يكون امر ابراهيم بذبح اسماعيل من هذا القبيل الخ

أى لم يعلم ابراهيم عدم كون الحكم الى الابد بعبارة اخرى لم
يطلع ابراهيم على نسخ الامر فى الاستقبال.

قال بعض إن ابراهيم الخليل كان عالماً بعدم كون الامر الى
الابد أى كان عالماً بنسخ الامر فى الاستقبال واما جزعه
فملاشفاق والخوف من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح بنفسه إلحاصل
ان النبى (صلى الله عليه وآله) صادع الشرع أى كاشف ومبيّن
للشرع وربما يلهم أو يوحى اليه أى الاحكام ثابت للنبى بالوحى
أو الالهام والوحى ما كان بتوسط جبرائيل والالهام هو ثبوت
الحكم فى قلب النبى بلا واسطة واما النبى فاما يكون عالماً باستمرار
الحكم أو عدم استمراره بعبارة اخرى ان النبى أما يكون مطلعاً
على حقيقة الحال وان الامر ينسخ فى الاستقبال أو مع عدم اطلاع
النبى على حقيقة الحال.

**قوله وأما البداء فى التكوينيةات بغير ذاك المعنى فهو مما دل
عليه الروايات المتواترات الخ.**

قد ذكر ان النسخ بمعنى الدفع لا الرفع وان البداء فى التشريعيةات
فى معنى النسخ وأما البداء فى التكوينيةات فهو ظهور بعد الخفاء
فلا يصح هذا المعنى بالنسبة الى الله تعالى وان صح بالنسبة الينا
وإذا كان البداء فى معنى النسخ فلم يلزم تغيير الارادة بل تعلق
الارادة الى هذا الوقت لاجل مصلحة.

وأما إذا كان البداء ظهور الشيء بعد خفائه فهنا مستلزم لتغيير الإرادة الله تعالى مع اتحاد الفعل ذاتاً ووجهة مثلاً طلب الفعل دائماً بعنوان واحد ويقال بعد ذلك ان هذا الفعل ليس مرادنا بعد هذا الزمان وانهى ناعنه ولا يخفى ان هذا البداء لم يصح عن الله لانه مستلزم لتغيير ارادة الله وأما اذا كان عنوان الفعل اثنين مثلاً قيل ان الخمر حرام فى الحال الاختيارى ويقال بعد ذلك ان الخمر حلال فى الحال الاضطرارى فلم يستلزم البداء فى صورة تغيير العنوان وقد ظهر الى هنا النسخ والبداء فى التشريعات.

وأما البداء فى التكوينيات فهو بغير معنى النسخ وهو مما يدل عليه الروايات المتواترات واعلم ان البداء يصح على مذهب الخاصة وأما العامة فانكروا الشيئين المهمين أى الولاية والبداء والظاهر ان البداء من الضروريات عند الامامية لان الاخبار دالة عليه: نحو ما عبد الله مثل ما عبد بالبداء بعبارة اخرى ان لم يكن البداء فلم يعبد الله لان ما ثبت من العبادة فهو ثابت أما البداء فهو موجب للعبادة الكاملة التى توجب الجنة والنعمة واعلم ان البداء فى معناه الحقيقى لم يصح من الله تعالى وأما البداء بالنسبة الى العباد فلا إشكال فيه لكن اذا كان البداء فى معناه الحقيقى فهو مستلزم للجهل ولا بد من التأويل كما نول فى التشريعات من انه مساو للنسخ واعلم ان البداء اذا نسب الى الله فالمراد الابداء مجازاً.

الحاصل ان البداء بالنسبة الى الله فهو الابداء أى ابداء عند الله شبه بالبداء عندنا توضيح البداء عن الله ان المصلحة تقتضى ان يخبر للنبي بموت شخص كمسئلة الخطاب أى اخبر لعيسى (صلى الله

عليه وعلى نبيتنا) بموته لاجل حية وهذا اخبار بالمقتضى فقط لا المانع والظاهر ان العلة التامة هو وجود المقتضى وعدم المانع ففي المثال المذكور لم يكن المانع معدوماً أى المانع عن الموت هو الصدقة فاخبر الله تعالى بالمقتضى فقط.

ويذكر هنا المثال للبداء تبعاً لشيخنا الاستاذ أى يذكر هنا قضية حضرت يونس حاصلها ان قومه عصى ولم يطعه فطلب العذاب عليهم وجاء خبير عن الله بنزول العذاب فركب يونس غلى السفينة وخرج لخوف العذاب فتلاطم وتموج البحر وستغرق السفينة به وجاء خطاب من الغيب ان عيدا هرب من الله فاطرحوه فى البحر فاهل السفينة ليعينوا هذا العبد بالقرعة لانها لكل امر مشكل فظهرت القرعة ثلاث مرات باسم حضرت يونس حتى رفع الصوت منه انا العبد الذى هرب من المولى والشاهد فى هذه القضية ان الله لم يأمر فى خروج حضرت يونس عن بين قومه بل اخبر بنزول العذاب هذا ابداء واظهار لمصلحة أى ثبت اظهار نزول العذاب لكن لم ينزل العذاب لاجل التوبة.

واعلم انه قد تكون المصلحة فى نفس الاظهار لذا يأمر الله نبيه باظهار شيء سواء علم النبي بوجود المانع أم لا دشلا اخبر الله تعالى يونس بنزول العذاب على قومه ولم يعلم أى يونس توبتهم والانبياء قد اتصلوا بلوح المحفوظ وقد اتصلوا بلوح المحو والاثبات فان اتصلوا بلوح المحفوظ يطلعون الموانع وان اتصلوا بلوح المحو والاثبات لم يطلعوا الموانع الحاصل ان المصلحة قد تكون فى نفس الاظهار وقد تكون المصلحة فى دوام الشيء فالبداء فى الله تعالى هو الاظهار للنبي (ص) لانه لم يعلم ما اخبر عن الله

وكذا لم يعلم بوجود المانع مثلاً النبي لم يعلم بوجود الحية تحت فراش امرأة جديدة الأزواج وكذا لم يعلم بوجود التصديق منها. قال شيخنا الأستاذ ان اسناد البداء الى الله اسناد الى غير ما هو له أى كان من باب الاسناد المجازى اعنى ان يكون البداء فى معناه الحقيقى وإستاده الى الله تعالى مجاز كذا قوله ما تردد الله بشيء مثل تردد فى قبض روح العبد المؤمن أى يسند التردد الى العزرائيل حقيقة واسنده الله تعالى الى نفسه مجازاً.

قوله ثم لا يخفى على ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ الخ قد ذكرت هذه الثمرة فى بعض مورد التفصيل بين التخصيص والنسخ وتذكر هنا تبعاً للمصاحب الكفاية أى المراد من التخصيص هو خروج الخاص من حكم العام رأساً أى كان خروج الخاص من اول الامر والمراد من النسخ خروج الخاص من حكم العام من حين النسخ.

قوله وإما اذا دار الامر بينهما فى الخاص والعام الخ.

أى اذا كان الخاص مقدماً وكان العام بعد حضور وقت العمل بالخاص نحو لا تكرم العلماء الفساق ويقال بعد وقت العمل به اكرم العلماء فان الامر حينئذ دائر بين مخصصة الخاص المقدم للعام المؤخر وبين الناسخية أى ناسخية العام المؤخر للخاص المقدم فعلى التخصيص لا يكون الخاص محكوماً بحكم العام اصلاً وعلى النسخ يحرم اكرام العلماء الفساق الى صدور العام وينسخ حرمة من حين صدور دليل العام أى اكرم العلماء.

فى المطلق والمقيد

قوله المقصد الخامس فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين

الخ.

ان مباحث الاصولية مركبة من مباحث الالفاظ ومباحث الحجج هذه المباحث مشتملة على ثمانية مقاصد قدمت مباحث الالفاظ فى هذه المقصد الخامس وبقيت المقاصد الثلاثة فى مباحث الحجج ويبحث فى هذا المقصد الخامس من المطلق والمقيد أى ما المطلق وما المقيد عرف اولاً المطلق والمقيد واعلم ان تعريفها لم يكن بالحمل الاولى بل كان بالحمل الشائع بعبارة اخرى لم يكن الحمل فى هذا التعريف باعتبار المفهوم بل يكون الحمل فى هذا التعريف باعتبار ما صدق عليه فيبحث ما صدق عليه المطلق ما هو .

قال صاحب الكفاية عرف المطلق بانه ما دل على شايع فى جنسه قد اخذ هذا التعريف من صاحب المعالم ويفهم من قوله ما دل ان المراد من ما هو اللفظ بقريضة دل لان المراد من دل هو الدلالة اللفظية .

والمراد من الشايع هو سريان الشيء فى جنسه وليس المراد من الجنس: الجنس المنطقي بل مراد من الجنس ما هو شامل للنوع والصنف أيضاً ويدل هذا التعريف على ان المطلق صفة اللفظ اولاً وبالذات وصفة المعنى ثانياً وبالعرض علم ان التعريف لما صدق عليه المطلق بالحمل الشايع لا بالحمل الاولى لان المطلوب بالحمل الاولى هو المفهوم أى مفهوم المطلق هو بالفارسية رها بودن ولا نزاع فى هذا المفهوم وانما النزاع فى مصداق المطلق قد ذكر ان التعرف لما صدق عليه قد اشكل على هذا التعريف بعض

الاعلام بعدم الاطراد والانعكاس لان شرط المعرفة ان يكون مساوياً
 المعرفة بالفتح من حيث المصداق وان يكون الاجلي من المعرفة في
 نظر العرف وان يكون عين المعرفة لكن التعريف الذي ذكر للمطلق
 ليس كذلك ولم يكن جامعاً ومانعاً أي لم يكن منعكساً لخروج اسم
 الجنس من هذا التعريف مع انه من المطلق وجه خروجه هو عدم
 سريانه أي لم يكن شايعاً مثلاً اريد من رجل فرد غير معين قال
 صاحب الكفاية في جواب الاشكال قد نسبنا في غير مقام على ان
 مثله شرح الاسم أي قد ذكر في باب الواجب المطلق والمشروط
 ان تعريفهما ليس تعريفاً حقيقياً بل المراد هو التعريف اللفظي ولم
 يشترط فيه الاطراد والانعكاس لذا يجوز ان يكون التعريف اللفظي
 بالاعم والاخص.

قوله فمنها اسم الجنس كإنسان ورجل وفرس الخ

أي اسم الجنس مما صدق عليه للمطلق والمراد منه الجواهر
 والأعراض كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض قال
 المصنف بل العرضيات أي العرضيات من أسماء الاجناس أيضاً
 الفرق بين العرض والعرضي إن المراد من العرض هو المبدء
 والمراد من العرضي هو المشتق مثلاً البياض عرض والابيض
 عرضي ويقال لهما الخارج المحمول والمحمول بالضميمة.

فاعلم ان اسم الجنس موضوع للطبيعة المهمله توضيحها انه
 تلاحظ في الطبيعة الاعتبارات الاربعة.
 الاول الطبيعة بشرط المقسمي هذا مقسم للاقسام الثلاثة
 وليس له اعتبار مستقل في قبال الاعتبارات الثلاثة والمراد من هذه

الاقسام الثلاثة: الاول الطبيعة اللا بشرط التسمى الثانى الطبيعة بشرط لا الثالث الطبيعية بشرط الشيء هذه الاقسام للطبيعة اللا بشرط المقسمى والثانى الطبيعة المهملة أى كانت الغفلة فيها من كل قيود حتى لحاظها فى الذهن أى لم تلاحظ فى الذهن أيضاً قد تمت الاعتبارات الاربعة وظهر ان اسم الجنس طبيعة مهملة ولم يكن من اقسام طبيعة لا بشرط مقسمى توضيحه ان اسم الجنس لم يكن طبيعة لا بشرط قسمى لان لا بشرط قسمى ملتغوظ فى الذهن أى كان موطنه الذهن لا الخارج فينافى اسم الجنس مع طبيعة لا بشرط قسمى أى الطبيعة المطلقة فكان الاطلاق قيداً لها. وإما اسم الجنس فهو مطلق الطبيعة وبعبارة اخرى الفرق بين الطبيعة المهملة وطبيعة لا بشرط قسمى كالفرق بين مطلق المفعول والمفعول

الحاصل ان اسم الجنس لم يكن طبيعة لا بشرط قسمى وكذا لم يكن طبيعة بشرط لا أى بشرط عدم وجودها فى الخارج الظاهر ان اسم الجنس موجود فى الخارج فلم يكن طبيعة لا بشرط قسمى لانها مقيد بعدم الوجود فى الخارج وأيضاً لم يكن اسم الجنس طبيعة بشرط شيء أى بشرط ان تكون هذه الطبيعة فى الشخص الفلانى لافى الشخص الاخر هذا المعنى لا يصح فى اسم الجنس لانه شايع فى جنسه ولم يكن الشيوخ فى طبيعة بشرط شيء قد ذكر آنفاً وجه عدم شيوعها قد علم ان اسم الجنس طبيعة مهملة أى طبيعة لم يلحظ فيها شيء حتى انه لم تلحظ هذه الطبيعة فى الذهن أيضاً فى كونها مطلقة أم لا أى غفل الذهن لحاظها لذا سميت المهملة.

قوله وذلك لوضوح صدقها بمالها من المعنى بلا عناية التجريد
عما هو قضية الاشتراط والتقييد الخ.

قد ذكر ان اسم الجنس موضوع لنفس المعنى وصرف المفهوم
بعبارة اخرى ان اسم الجنس موضوع للطبيعة المهملة غير ملحوظ
معه شيء اصلا.

قال المصنف وذلك لوضوح صدقها بمالها من المعنى الخ أى
عدم لحاظ شيء واضح في مفهوم اسم الجنس لان اسم الجنس
يطلق على نفس الطبيعة حقيقة بلا عناية التجريد من القيد
والشرط أى ان كان الملحوظ في مفهوم اسم الجنس شيئاً من
الشرط والقيد فلا بد التجريد من القيد والشرط اذا استعمل في
نفس الطبيعة لكن قد استعمل اسم الجنس في نفس الطبيعة حقيقة
من غير التجريد من القيد والشرط فلم انه لم يلاحظ فيه شيء
اصلا اى لا وجوداً ولا عدماً وقد وضع للطبيعة المهملة ولا يخفى
انه لم يلاحظ في مفهوم اسم الجنس العموم والسريان ايضاً لانه
اذا لوحظ العموم في مفهومه فلم يشمل الفرد مع ان اسم الجنس
شامل للفرد وكذا لم يلاحظ في مفهوم اسم الجنس البدلية لانها
منافية للشيوع مثلاً يصدق على مفهومه بدون البدلية وان كان
استعمال انسان مشروطاً بالبدلية لا بد من التجريد عنها اذا استعمل
في الشيوع مع انه يصدق على مفهومه خارجاً من غير التجريد
عن البدلية.

قوله: وكذا المفهوم اللا بشرط القسمة فانه كلى عقلى لاموطن
له الا الذهن الخ.

وكذلك لم يكن مفهوم اسم الجنس اللا بشرط القسمة لان كل

الملحوظ في الذهن كلى عقلي فاللا بشرط القسمة ليس له وجود الا في الذهن لانه كلى عقلي فلا يصدق على الطبيعة الا بشرط القسمة المطلق لان المطلق متحد مع افراده الخارجية في الوجود الخارجي كما ذكر في تعريف الكلى الطبيعي اى الحق ان الكلى الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه يعنى انه متحد مع افراده في الوجود الخارجي فظهر مما ذكر ان اللا بشرط القسمة لم يكن موجوداً في الخارج فلم يتحد مع الشيء الذي هو موجود في الخارج اى لم يتحد مع اسم الجنس واعلم انه قد ذكر الفرق بين العرض والعرضي اى المراد من العرض المبدء والمراد من العرضي المشتق مثل البياض والابيض بعبارة اخرى المراد من العرض والعرضي المبدء وذو المبدء اى المبدء عرض وذو المبدء اى المشتق عرضي.

قال شيخنا الاستاذ ليس الاساس لهذا الفرق المذكور بين العرض والعرضي قد ذكر الفرق بينهما في باب المشتق حاصله ان العرض ما اخذ في مقام الذات وهو محمول بالضميمة واما العرضي فهو الخارج المحمول اى شيء اعتباري محمول على الشيء الاخر كالزوجة والملكية هكذا.

قوله: ومنها علم الجنس كاسامة والمشهور بين اهل العربية انه موضوع للطبيعة الخ.

قد ذكر ان اسم الجنس من الالفاظ المطلقة ويذكر هنا ان علم الجنس من الالفاظ المطلقة فعلم الجنس كاسامة مقابل لعلم

الشخص ولا يخفى انه لم يوضع العلم لكل الاجناس كما قال ابن مالك وضعوا لبعض الاجناس علم كعلم الاشخاص لفظاً وهو اسم: من ذاك أم عريط للمقرب وهكذا ثعالة للثعلب: ومثله برة للمبرة: كذا: فجار علم للفجرة وهذه المذكورات الاعلام الجنسية واما ليث واسد وغضنفر فهي من اسماء الاجناس.

الفرق بين علم الجنس واسم الجنس ان علم الجنس وضع للطبيعة اى ان التعيين جعل جزء الموضوع له في علم الجنس ولا يخفى ان كل الطبيعة معينة في الواقع لكن قد يلاحظ هذا التعيين الواقعي فيها فتسمى علم الجنس وقد لا يلاحظ هذه التعيين في الطبيعة فتسمى اسم الجنس فثبت ان لحاظ التعيين سبب الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس.

قال صاحب الكفاية لكن انه موضوع بصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه اصلاً الخ.

اى لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس من حيث المعنى اى لم يلاحظ التعيين في علم الجنس كاسم الجنس اما وجه التسمية بالعلم فالتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التانيث اللفظي قد سمعت كثيراً ان التانيث لفظي وحقيقي فالتانيث اللفظي لم يكن تانيثاً في المعنى وكذا اسامة لم تلاحظ فيها التعيين في المعنى اى اسامة واسد واحداً معنى لكن يعامل في الاسامة معاملة العلم لفظاً والدليل على عدم لحاظ التعيين ان اسامة تحمل على الافراد كاسد مثلاً يقال هذا اسامة وكذا هذا اسد فيكون الحمل دليلاً على عدم الفرق بين اسامة واسد بعبارة اخرى ان صحة الحمل في

اسامة برهان اني على عدم لحاظ التعيين في المعنى .
توضيحه ان اسامة حملت على الشيء الخارجي اى ما اشير
اليه هذا فان لوحظ التعيين في اسامة في الذهن فتصير اسامة
موجوداً ذهنياً وبالظاهر ان موضوعه اى ما اشير اليه هذا موجود
خارجي فلا يحمل الموجود الذهني على الموجود الخارجي اصلاً
اى ليس اتحاد بين موجود الذهني والخارجي اصلاً ولا شك ان
الاتحاد شرط بين الموضوع والمحمول .

الحاصل ان المعقولات الثانوية كلى عقلى اى مقيد في الوجود
الذهني فلا تحمل على الموجود الخارجي فالنتيجة ان التعيين الذهني
لم تؤخذ في علم الجنس وان اخذ هذا التمييز في علم الجنس
فيحتاج الى التجريد منه عند الحمل على الخارجيات مع انه قابل
للحمل عليها من دون التجريد عن التعيين الذهني .

قوله: لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه الخ.

اى التصرف في المحمول بان يحمل على موضوعه بارادة نفس
المعنى بدون قيده والمراد من القيد هنا التعيين الذهني هذا تعسف
لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة على التعسف اى الحمل
في القضايا المتعارفة ثابت بالحمل الشائع من دون هذا التعسف .
والدليل الاخر على عدم اخذ التعيين في علم الجنس ان الواضع
الحكيم لا يقدم على امر لغو مثل اعتبار التعيين في علم الجنس
فتجرده عن التعيين في مقام الحمل هذا لغو اى ان اعتبار الواضع
الحكيم التعيين في مقام الحمل على الخارجيات الى التجريد
وهذا لغو لا يكاد يصدر عن الجاهل فضلاً عن الواضع الحكيم .

قوله: ومنها الفرد المعرفة باللام والمشهور انه على اقسام
المعرفة بلام الجنس الخ.

اى كان من مصاديق المطلق المعرفة باللام والمشهور انه على
اقسام المعرفة بلام الجنس او الاستفراق او العهد باقسامه اى
العهد الذكري والخارجي والحضوري وقد تزايد ال نحو الحسين
والحسن ان قلت لم... تزايد ال فيما ذكر قلت تزايد للتزيين اى تزايد
ال على الاعلام للتزيين وقد تكون موصولة فتدخل على المشتقات
كاسمي الفاعل والمفعول لانها تقتضى الصلّة وشرط الصلّة ان
تكون جملة فالاسم الفاعل والمفعول بمعنى الفعل يصلحان ان
يقعما صلة الان يشرع في توضيح اقسام المعرفة باللام واعلم ان
المعرفة بلام الجنس والاستفراق كانا للتعريف امثلتهما واضحة
واما المعرفة بلام العهد فهو على ثلاثة اقسام الاول العهد الذكري
كقوله تعالى وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اى
هو المشار به الى فرد المذكور سابقاً والثانى العهد الخارجى وهو
المشار به الى فرد متعين حاضر عند المخاطب خارجاً وذهناً نحو
اغلق الباب اى هذا الباب الخارجى الثالث العهد الذهنى نحو اذ
هما في الغار هو المشار به الى فرد ما معين ذهنياً عند المتكلم لا
المخاطب لذا حكم بتكرره الرابع العهد الحضوري نحو اليوم اكملت
لكم دينكم وهل وضعت ال لهذه الاقسام المذكورة بنحو الاشتراك
اللفظى اى وضع لكل قسم من هذه الاقسام بوضع مستقل او
وضعت لكل هذه الاقسام بنحو المشترك المعنوى اى وضعت لفظة
ال لنفس التعريف هذا كلي فالجنس والاستفراق والعهد الخارجى
والحضوري افراد هذا الكلى الا العهد الذهنى لعدم اعتبار

الحضور فيه.

واعلم ان الخصوصية في كل واحد من هذه الاقسام انما تكون من قبل اللام او من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال والمدلول فظهر ان اللام على اقسام واما المدخول فهو بمعناه واريد من المدخول نفس الطبيعة الحاصل ان هذه الاقسام المذكورة من باب تعدد الدال والمدلول اي اللام دال على التعريف والعهد والمدخول دال على نفس الطبيعة وإذا لوحظ اللام والمدخول معاقبهم تعريف الجنس والاستغراق والعهد الخارجي والعهد الحضوري.

قد ذكر المصنف كلام الاعلام اي ذكر اقسام اللام من الجنس والاستغراق والعهد الخارجي توجيهاً لكلام الاعلام ليس ما ذكر من مذهب المصنف ولا يخفى ان كون المعرف باللام للعهد الخارجي او الحضوري يعلم بالقرينة ولم تكن الخصوصية من جانب المدخول لانه ان كانت الخصوصية باعتبار المدخول فيحتاج عند الحمل على الافراد الى ارتكاب المنجاز بان يحمل على الافراد مجازاً ومجرداً عن الخصوصية وايضاً ان كانت الخصوصية باعتبار المدخول فيلزم عند الحمل على الافراد ان يكون المدخول مشتركاً معنوياً اي موضوعاً للمفهوم الكلي فيحمل على افراده ولكن يحمل ما ذكر من غير ارتكاب التجريد والتجاوز ومن غير ان يقال ان المدخول مشترك معنوي والحاصل ان استعمال مدخول اللام لا يفسر في حال كونه مدخولاً مع حال عدم كونه مدخولاً.

قوله: والمعروف ان اللام تكون موضوعاً للتعريف ومفيدة للتعيين في غير العهد الذهني الخ.

قد ذكرنا سابقاً ان المصنف ذكر اقوال الاعلام اولا وليس

ما ذكر من الاقسام مذهب المصنف اى ان المعروف بين الاعلام كون اللام موضوعة للتعريف والتعيين هذا فى غير العهد الذهنى لان العهد الذهنى هو ما يشار به الى فرد ما بقيد حضوره فى الذهن ولا تعيين لفرد ما فاللام لا تفيد التعيين فى العهد الذهنى هذا بيان لما هو معروف عند الاعلام فليس ما ذكر مذهب المصنف ويبن مذهب.

بقوله: وانت خير بانه لا تعيين فى تعريف الجنس الخ.

هذا رد لما هو معروف من ان اللام موضوعة للتعريف توضيحه ان المراد من تعريف الجنس هو الاشارة الى المعنى المتميز من بين المعانى ذهنياً اى يلاحظ هذا المعنى فى الذهن فلا يصح حمل المعرفة باللام الجنس على الافراد الخارجية لان المعهود الذهنى لا يتحد مع الافراد الخارجية من غير التجريد والتجوز قد سبق وجه عدم جواز الحمل من دون التجريد.

قوله: مضافاً الى ان الوضع لما لا حاجة اليه بل لا بد من التجريد عنه والغائه فى الاستعمالات المتعارفة الخ.

هذا ايضا اشكال على من يقول ان السلام موضوعة للتعريف توضيحه انه اذا كان المعروف باللام للتعريف الذهنى احتياج عند الحمل على الافراد الخارجية الى التجريد عنه فهذا دال على عدم الحاجة على هذا الوضع لانه مستلزم اللغو لان الاستعمالات المتعارفة تقتضى عدم اعتبار العهد الذهنى فكان وضع اللام له لغواً قد سبق ان اللغو لا يجوز للحكيم ولا يخفى ان المراد من الاستعمالات المتعارفة هى الحمل الشايع اذا حمل المعرفة باللام

على الافراد الخارجية فهذا الحمل محتاج الى التجريد عن التعريف
الذهنى هذا دليل على لغوية الوضع.

قوله: **واما دلالة الجمع بالمعروف باللام على العموم مع عدم
دلالة المدخول عليه الخ.**

قد علم ان اللام لم تكن للتعريف بل كانت للترزين مثل العيسن
والحسين لان اللام ان كانت للتعريف يلزم الاشكال والمراد منه
عدم جواز الحمل على الخارجيات اى التعريف شىء ذهنى ليس
الاتحاد بين الشىء الذهني والخارجي وايضا وضع المعرف باللام
للتعيين لغو لان بعد الحمل يحتاج الى التجريد واما دلالة جمع معرف
باللام على العموم فلا يدل **نفس الجمع على العموم** مثلاً رجال
يدل على اقل الجمع وعلى الاكثر واما الجمع بتوسط اللام دال
على العموم مثلاً رجال يدل على اقل الجمع وعلى الاكثر واما
الجمع بتوسط اللام دال على العموم والاستفراق فيقول المتوهم
اذا دخلت اللام على الجمع فالجمع المعرف باللام مفيد العموم
والاستفراق ولا شك ان اللام هنا مفيدة لتعيين المرتبة العليا اى
الاستفراق فيقال فى دفع هذا التوهم اما دلالة جمع معرف باللام
على العموم فهى لا تفيد التعيين توضيحه ان هنا قولين فى دلالة
الجمع المعرف باللام على العموم قال صاحب الفصول ان اللام
دالة على عموم المرتبة العليا هى عبارة عن مرتبة اخيرة الجمع
قال صاحب القوانين ان اللام والجمع معا دالان على العموم
والاستفراق بعبارة اخرى ان اللام والجمع وضعاً معاً بالوضع
النوعى للعموم والاستفراق والمرتبة العليا المحاصل ان صاحب

الفصول وصاحب القوانين اتفقا في عدم دلالة الجمع المعروف على التعيين بل يدل على المرتبة العليا.

الفرق بين صاحب القوانين والفصول قال صاحب القوانين ان اللام والجمع وضعها معا للعموم وقال صاحب الفصول ان اللام وضعت بالانفراد للعموم قال صاحب الكفاية سلمنا قول صاحب الفصول من ان اللام دال على العموم والاستغراق لكن لا يلزم منه دلالة اللام على التعيين أي تعيين المرتبة العليا لان الجمع المعروف باللام يدل تعيين المرتبة الاخرى وهي اقل مراتب الجمع ولا يخفى ان هذا التعيين كان مستندا الى الوضع لا الى دلالة على الاشارة الى المعين فثبت الى هنا ان اللام لا تدل على التعيين فان قلت ان لم تدل اللام على التعيين أي تعيين المرتبة العليا لم .. قيل ان اللام وضعت للتعريف قلت ان المراد هو التعريف اللفظي كتعريف علم الجنس.

قوله ومنها النكرة مثل رجل في جاء رجل من اقصى المدينة الخ.

والمراد من النكرة اسم الجنس مع تنوين الوحدة فالمراد منها نفس الطبيعة مع قيد الوحدة من باب تعدد البدال والمدلول مثلا رجل اسم الجنس وتنوينه دال على الوحدة والمراد من الوحدة هو المفهوم لا المصداقي لان الرجل لا وحدة له مصداقا بل رجل من حيث المصداق متعدد واعلم ان النكرة قد تكون معلومة عند المتكلم لا المخاطب نحو رثيت رجلا وقد تكون مجهولة عند المتكلم لا المخاطب بل تكون معلومة عند المخاطب نحو جاء رجل من عندك وقد تكون مجهولة صرفا أي عند المتكلم والمخاطب اعنى اذا وقعت

النكرة تلو الامر نحو جئني برجل هذا مجهول عند المتكلم والمخاطب وعلم الى هنا ان المطلق على اربعة اقسام وان ذكر من باب المناسبة بعض ما لم يكن من مصاديق المطلق كالمعرف باللام العهد الخارجي وكذا الجمع المعرف باللام ويبحث من قسم رابع المطلق فيقال ان النكرة كلى بالحمل الشايح اى حصة كلية او فرد معين فى الواقع وغير معين عند المخاطب مثلا مورد القرعة غير معين عندنا وان كان فى الواقع معين وقد يكون الشيء مجهولاً عندنا وفى الواقع معاً مثلاً احدى الزوجتى طالق.

الحاصل ان النكر اما حصة كلية واما فرد غير معين عندنا وليس المراد من النكرة الفرد المردد لعدم تصور المعنى فى الفرد المردد لان الفرد جزئى لا يمكن ان يتردد بين نفسه وغيره مثلاً اذا كان الفرد الجزئى زيدا فلم يتردد كونه زيدا او بكراً لان الجزئيات مصداقاً متبائنة فظهر ان المراد من النكرة كلى صادق على الكثيرين وايضاً ظهر ان صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى اى الماهية الكلية المقيدة بالوحدة والظاهر ان المراد من الاول هو المثال الاول اى جاء رجل والمراد من الثانى هو المثال الثانى اى جئني برجل فتكون الماهية الكلية مقيدة بالوحدة فى هذا المثال.

ولا يخفى ان اطلاق المطلق على اسم الجنس والنكرة المذكورة موافق للمعنى اللغوى من دون ان يكون لهم فيه اصطلاح جديد. قوله نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال والشمول البدلى الخ.

اى نسب الى المشهور ان المطلق عندهم موضوع للمعنى

الجديد أى المقيد بالارسال والشمول البدلى فلا يصح اطلاق المطلق عندهم بما أريد منه الجنس والحصاة لانهما لم يقيدا بالارسال والشمول.

قال صاحب الكفاية الا ان الكلام فى صدق النسبة أى لو صح ما نسب الى المشهور لكان المطلق موضوعاً للمعنى الجديد الا انه ما استند الى المشهور غير ثابت عندنا أى لم يثبت صدق ما نسب الى المشهور عندنا.

قوله ولا يغنى ان المطلق بهذا المعنى غير قابل لطروء التقييد الخ.

أى اذا كان المطلق للعموم والسريان على ما نسب الى المشهور فلم يكن قابلاً لطروء التقييد وكان استعماله بعد التقييد مجازاً واما على مذهب المصنف فيصح اطلاق المطلق بعد التقييد حقيقة من باب التعدد الدال والمدلول لان المطلق عنده ما وضع لنفس الطبيعة فالمطلق على هذا المعنى قابل للتقييد واما على القول المشهور فلا يصح اطلاق المطلق بعد التقييد حقيقة لانهم قالوا ان الارسال والشمول جزء لما وضع له المطلق والظاهر ان ارسال والعموم مرفوعان بعد قيد الوحدة فيكون استعمال المطلق فى غير الموضوع له على القول المشهور.

فائدة قال شيخنا الاستاد ان استعمال المطلق بعد التقييد يحتمل ان يكون حقيقة وان يكون مجازاً مثلاً اذا قلنا بعد التقييد هذا مطلق فهو محتمل للحقيقة والمجاز وتوضيحه ان المطلق مشتق قد ذكر فى بابيه ان اطلاق المشتق فيما مضى عنه المبدء يحتمل ان

يكون حقيقة باعتبار جعل زمان النسبة والتلبس كلاهما فيما مضى
ويحتمل ان يكون مجازاً باعتبار جعل زمان التلبس في ما مضى
وزمان جرى النسبة في الحال قد سبق هذا البحث في باب العام
والخاص ايضاً.

الحاصل اذا كان المطلق بالمعنى اللغوي يمكن ان يكون بعد
التقييد حقيقة وان يكون مجازاً واما على القول المشهور فالمطلق
بعد التقييد مجاز قطعاً لاستعماله في غير ما وضع له وايضاً اذا
استعمل المطلق في المعنى الجديد أي ارسال والشمول فالتقييد
متضاده لان ما وضع له المطلق هو الارسال والشمول والتقييد
ضد لهما لكن يمكن دفع التضاد اذا قلنا بالمجازية بان مجرد المطلق
من العموم والشمول فنقيد بعده.

ولا يخفى انه اذا كان المطلق بالمعنى اللغوي لزم ارتكاب
المجاز ايضاً في صورة أي في صورة كون الاطلاق قيماً للطبيعة بان
يقال ان المطلق هي الطبيعة المطلقة فتقيده يحتاج الى تجريد
الطبيعة عن الاطلاق واستعمال المطلق في نفس الطبيعة مجازاً
فيصح التقييد بعد هذه التحولات وقد علم نظير ما ذكر في باب
العام والخاص حاصله انه ان كان المراد من العام مطلق العموم
أي مجرداً عن جميع القيود حتى قيد الاطلاق فلا يلزم ارتكاب
المجازية بالتقييد واما اذا كان مراد من العام العموم مطلقاً فهو
مستلزم لارتكاب المجازية بالتقييد أي يحتاج تجريد العام من
الاطلاق اولاً ويراد منه نفس العموم مجازاً ثم يصح تقييد هذا
المعنى المجازي.

واعلم ان الفرق بين مطلق العموم وعموم المطلق كالفرق بين

مطلق المفعول ومفعول المطلق.

قوله فصل قد ظهر لك انه لا دلالة لمثل رجل الا على الماهية
المبهمه وضعا الخ.

قد علم ان اسم الجنس وضع لنفسى الطبيعة ونسب الى المشهور
ان اسم الجنس وضع للعموم وسريان وقال صاحب الكفاية ان
نسبة هذا القول الى المشهور لم يثبت عندنا والظاهر ان مثل رجل
دال على الماهية المبهمه وضعا وان الشياخ والسريان يكون خارجا
عما وضع له بل كان بدال آخر أى بالقرينة الخاصة أو العامة
والمراد من القرينة العامة هي مقدمات الحكمة وهذه القرينة
العامة انما تحصل اذا تمت المقدمات الثلاثة ولا يخفى ان مقدمات
الحكمة عند الشيخ اثنتان ~~وأما عند صاحب الكفاية~~ فهي ثلاثة
الاول امكان الاطلاق والتقييد. الثانية عدم نصب القرينة على
التقييد لا متصلة ولا منفصلة. الثالثة ان المتكلم فى مقام البيان
لا الاجمال والاهمال وقال الشيخ الاعظم فى الرسائل وكذا صاحب
الكفاية ان العمومات وردت فى مقام الاجمال أى فى مقام اصل
التشريع بعبارة اخرى ان العمومات وردت فى مقام جعل القانون
فلا يتمسك بالاطلاق بمقدمات الحكمة لعدم تمامية المقدمات الثلاثة
أى لم يكن المولى فى مقام البيان بل كان فى مقام الاجمال
والاهمال بعبارة اخرى كان المولى فى مقام التشريع أى مقام جعل
القانون والفرق بين الاجمال والاهمال المراد من الاجمال ان
المتكلم كان فى بيان شرح الاسم لكن اخفاء عمدا والمراد من
الاهمال ان المتكلم لم يكن فى مقام بيان شرح الاسم بعبارة اخرى
ان الاجمال من المتكلم والاهمال من اللفظ.

واعلم انه لا يتمسك بالاطلاق في نحو اقيموا الصلاة لان المولى لم يكن في مقام البيان بل كان في مقام جعل القانون مثلا قال المولى اقيموا الصلاة ولو شك بعده ان السورة جزء الصلاة أم لا فلا يتمسك بالاطلاق لان المولى لم يكن في مقام بيان تمام احكام الصلاة وذكر صاحب الكفاية المقدمة الاولى وهي كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الاهمال والاجمال ولا يخفى ان مراد المولى على قسمين أى جدى وغير جدى بعبارة اخرى ان مراد المولى أما واقعى وأما قانونى.

ولا يخفى ان ما ذكر من ترتيب مقدمات الحكمة مطابق لتقرير شيخنا الاستاد لكن صاحب كفاية ترتب مقدمات الحكمة بهذا الترتيب احدها كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد ثانيتهما انتفاء ما يوجب التعيين ثالثهما انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب اذا تمت هذا المقدمات ظهران مراد المولى هو العموم أو الاطلاق وان جاءت القرينة بعد عشر سنوات على خلافه فلا يسقط العام عن عمومه على قول المصنف الا ان يأخذ المقيد أو المخصص من باب الاظهرية واما على قول الشيخ اذا جاءت مقيد أو مخصص بعد عشر سنوات سقط المطلق عن اطلاقه وكذا العام قال الشيخ الشرط في التمسك بالعام عدم وجود القيد الى الابد الحاصل انه اذا جاء القيد بعد السنوات وحصل الشك في العمل بالمطلق فلا يضر هذا في عموم العام واطلاق المطلق على قول المصنف وذكر سابقاً ان مقدمات عند الشيخ اثنتان وزاد صاحب الكفاية المقدمة الثالثة وهي انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب أى لا يعلم القدر المتيقن في مقام التخاطب بقرينة الحال

أو المقال وأما إذا كان القدر المتيقن في مقام الامتثال فلم يضر في اطلاق المطلق مثلاً إذا قال المولى جئني بالماء هذا مطلق في مقام التخاطب ولم يكن القدر المتيقن فيه وأما في مقام الامتثال فالقدر المتيقن ثابت مثلاً جاء العبد من ماء العين أو الحوض فهذا لا يضر في الاطلاق اشارة الى هذا صاحب الكفاية بقوله ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام في البين فإنه غير مؤثر في رفع الاخلال بالغرض لو كان يصدر البيان.

أي إذا كان المولى في مقام البيان واتي بلفظ المطلق مع عدم كونه مطلوباً له فهذا إخلال بغرضه لكن القدر المتيقن في مقام التخاطب مؤثر في رفع الاخلال بالغرض وأما إذا كان القدر المتيقن في مقام الامتثال فإنه غير مؤثر في رفع الاخلال بالغرض لان المفروض كون المولى يصدر البيان فلم يكن القدر المتيقن في مقام الامتثال بياناً قد عبر صاحب الكفاية عن هذا بالمتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام أي القدر المتيقن في الخارج لم يكن مؤثراً في رفع الاخلال بالغرض.

الحاصل انه إذا لم يكن العموم والسريان مراد المولى لزم الاخلال بالغرض فالمتيقن بملاحظة الخارج لم يكن مؤثراً في رفع الاخلال بالغرض لكن قدر المتيقن في مقام التخاطب مؤثر في رفع الاخلال بالغرض فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشارع لاخلل بغرضه الخ.

أي الضمير في قوله فإنه للشأن والضمير في قوله تحققت يرجع الى المقدمات حاصل المعنى إذا ثبتت المقدمات الحكمة ولم

يشرد العموم والسريان فهذا إخلالاً بالفرض وإما إذا انتفت
المقدمات فلم يلزم الإخلال بالفرض حيث انه لم يكن مع انتفاء
المقدمة الاولى فى مقام البيان بل كان فى مقام الاجمال والاهمال
وإذا انتفيت المقدمة الثانية حصل البيان وإذا انتفيت المقدمة
الثالثة فلم يكن الإخلال بالفرض لان الفرض هو القدر المتيقن.
قوله **لو كان المتيقن تمام مراده فان الفرض انه بصدور بيان
تمام مراده الخ.**

حاصل هذه العبارة اذا كان المولى فى مقام بيان تمام المراد
فان كان هذا القدر متيقن تمام مراد المولى فلا اشكال هنا فى ارادة
القدر المتيقن ولا يلزم فى ارادة هذا القدر المتيقن الإخلال
بالفرض لكن اذا كان المولى فى مقام بيان تمام المراد وفى مقام
بيان كون هذا القدر المتيقن تمام مراده ولم ينصب القرنة على
ان القدر المتيقن تمام مراده فهذا إخلال بفرضه لعدم العلم ان
القدر المتيقن تمام مراده فيحتاج هذا الى لقرينة الاخرى بان
ينصب المولى القرنة على كون هذا القدر متيقن تمام مراده ومع
عدم نصب هذه القرينة يلزم الإخلال بفرضه وكانت هنا الحاشية
منه ويعلم منها انه اذا ثبت القدر المتيقن علم منه التزاماً ان القدر
المتيقن تمام مراد المولى فلم يلزم الإخلال بفرضه .

بعبارة شيخنا الاستاذ بالفارسية يك مرتبة مولى در مقام بيان
تمام مراد است اگر همان قدر متيقن تمام مراد باشد اينجا إخلال
بفرض مولى نمى شود و اشكال ندارد و يك مرتبه مولى در مقام
بيان تمام مراد است و در مقام بيان اين نیز است كه قدر متيقن

تمام مراد است پس در اين مورد بايد يك قرينه ديگر هم باشد كه قدر متيقن تمام مراد است اگر قرينه ديگر نباشد ثابت مى شود خلل بغيرض مولى .

قوله ثم لا يغنى عليك ان المراد بكونه فى مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك الخ.

واعلم ان البيان اما واقعى واما ظاهرى بعبارة اخرى ان البيان اما جدى واما قانونى وحجتى مثلا اقيموا الصلاة بيان قانونى اى جعل القانون دال على العموم فيتمسك بالعام اذا كان البيان قانونياً اى فى مورد الشك يتمسك بالعام واما اذا كان المراد البيان الواقعى فلم يتمسك بالعام فى مورد الشك واعلم ان ظهور العام فى العموم على قول الشيخ متوقف على عدم القرينة الى الابد فان وجدت القرينة على خلاف بعد عشر سنوات فيسقط العام عن الظهور واما على قول صاحب الكفاية فلا يسقط العام عن ظهوره وان ظهرت القرينة على خلافه بعد عشر سنوات ولكن يقدم المنخص والمقيد من باب تقديم الاظهر على الظاهر فالنتيجة بين كلام الشيخ وكلام صاحب الكفاية ان صاحب الكفاية قائل بظهور العام للمحكم الظاهرى وان جاء التقييد بعد مدة ويتمسك بالعام فى مورد الشك واما على قول الشيخ فلا يتمسك بالعام فى مورد الشك ويسقط العام عن الظهور بعد مجيئ التقييد .

قوله لا البيان فى قاعدة قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة الخ.

اى البيان الذى يلزم من عدمه القبح هو البيان الواقعى لا الظاهرى اى لا يلزم من عدم البيان الظاهرى قبح العقاب بلا بيان

إذا كان المراد البيان الظاهري فلا يكون الظفر بالمقيد كاشفاً عن
عدم كون المتكلم في مقام البيان أي إذا كان المتكلم في بيان
الحكم الظاهري فلا يكون الظفر بالمقيد مستلزماً لعدم كون المتكلم
في مقام البيان بل كان في مقام بيان الحكم الظاهري ولا يضر
المقيد الذي وجد بعد مدة في هذا العنوان أي كون المتكلم في مقام
البيان ولا ينثلم بهذا القيد إطلاق الحكم وصحة التمسك به.

قوله قد انقح بما ذكرنا إن النكرة في دلالتها على الشيع
والسريان الخ.

قد ذكرنا اسم الجنس إذا لم يكن فيه القرينة الخاصة علم
العموم والسريان من المقدمة العامة أي مقدمات الحكمة قد ظهر
من بيان اسم الجنس حكم النكرة والجمع المعروف باللام في دلالة
على العموم والسريان بمقدمات الحكمة.

قوله بقي شيء وهو أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك
في كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده الخ.

ذكر في مقدمة الأولى كون المولى في مقام البيان لا في مقام
الاجمال والاهمال يقال هنا لا يبعد أن يتمسك بالأصل في مورد
الشك أي الأصل والقاعدة الأولية هو كون المولى في مقام بيان
تمام مراده وهذا أصل عقلائي جرت عليه سيرة أبناء المعاورة
حيث أنهم يتمسكون بالأطلاق مع عدم علمهم في كون المتكلم في
مقام البيان إن قلت إن الأطلاقات موضوعة للعموم وسريان فالدلالة
عليه كانت بالوضع فلا يكون تمسك المشهور بالأطلاقات لأجل
الأصل قلت إن العموم والسريان لم يكن بالوضع وإن نسب ذلك

الى المشهور ولعل الوجه والسبب لهذه النسبة أنه لا يتمسك بالعموم والاطلاق من دون احراز الوضع اى اذا ثبت الوضع للعموم والاطلاق صح التمسك بالاطلاق.

وقال صاحب الكفاية والغفلة عن وجهه فتأمل جيداً.

اى من نسب الى المشهور ان اللفظ دال على العموم والاطلاق بالوضع فقد غفل عن وجه لتمسك المشهور اى ليس الوجه لتمسكهم الوضع لانه اذا كان الوجه للتمسك الوضع فهذا مستلزم للمجازية في مورد التقييد مع ان المشهور لم يقبلوا المجازية في صورة التقييد بل يقول المشهور وغيرهم ان العموم وسريان كان بالقرينة الخارجية.

قوله: ثم انه قد انقذ بما عرفت من توقف حمل المطلق على الاطلاق فيما لم يكن هناك القرينة الحالية او المقالية الخ.

قد سبق الكلام في القرينة العامة اى ثبت العموم والسريان بمقدمات المحكمه ولم يوضع لفظ المطلق للعموم والسريان وعلم ان مقدمات الحكمة ثلاثة الاولى وجودية اى كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد والثانية عدمية اى انتفاء القرينة الخاصة والثالثة أيضاً عدمية اى انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب قال المصنف اذا تمت هذه المقدمات ثبت العموم والسريان وأما اذا صارت المقدمة الوجودية عدمية اى لم يكن المتكلم في مقام بيان تمام المراد فلم يثبت العموم والسريان وكذا اذا صارت المقدمة عدمية وجودية اى ثبت القرينة الخاصة او ثبت القدر المتيقن في مقام التخاطب فلم يثبت العموم والسريان وقال المصنف وكذا

لا يثبت العموم والسريان مع وجود الانصراف اى الانصراف الى بعض الافراد فزاد هنا المقدمة الرابعة اى عدم الانصراف فالمقدمة الاولى وجودية وثلاثة اخرى عدمية.

توضيح الانصراف هو الرجوع الى بعض الافراد فيتوقف وجوده الى منصرف اليه ومنصرف عنه مثلاً اكرم العلماء منصرف الي الفقهاء عن فيلسوف وغيره اى الفقهاء منصرف اليه وغيرها المنصرف عنه وقد سبق في باب الاوامر ان الامر ينصرف الى الوجوب ذكر المصنف هنا خمسة اقسام منه وذكر في التقريرات عشرة اقسام منه والاقسام المذكورة هنا الاول الانصراف الخطورى الناشئ عن غلبة وجود الشيء كخطور ماء القرات في الدهن من في سوا حله الثانى الانصراف البدوى منشأ هذا الانصراف غلبة استعمال المطلق في المنصرف اليه الموجبة لانس الدهن به الثالث الانصراف الناشئ عن التشكيك فى الماهية فى متفاهم العرف اى يحكم العرف بخروج الفرد المنصرف عنه عن مصاديق المطلق كانصراف لفظ ما لا يؤكل لحمه عن الانسان وصيرورة لفظ ما لا يؤكل ظاهراً فى غير الانسان هذا اذا كان الكلى على نحو التشكيك فى الدلالة على افراده واما اذا كان بنحو المتواطى فى الدلالة على افراده فلم يكن هنا الانصراف الى بعض الافراد والرابع الانصراف الناشئ عن بلوغ غلبة الاستعمال فى فرد خاص على حد المسجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة الخامس الانصراف الناشئ عن بلوغ شيوع المطلق وغلبة استعماله فى المنصرف اليه على حد الاشتراك اللفظى بين المعنى الحقيقى والمنصرف اليه واعلم ان الانصراف فى القسم الرابع والخامس قد يكون موجباً للاشتراك وقد يكون موجباً للنقل.

وهنا اشكال حاصله ان الانصراف هو القدر المتيقن الذي جعله المقدمة الثالثة اي لم يكن الانصراف شيئاً مستقلاً بل هو عين القدر المتيقن والجواب ان الفرق بينهما ظاهر حاصل الفرق ان القدر المتيقن في مقام التخاطب واما الانصراف فلم يكن في مقام التخاطب وان كان القدر المتيقن وقد ذكر ان الانصراف بكثرة الاستعمال.

قوله: تنبيه وهو انه يمكن ان يكون للمطلق جهات عديدة الخ.

اذا كان للمطلق جهات فان كان المتكلم في مقام بيان تمام الجهات فلا بد من التمسك بالاطلاق في جميعها وان كان المتكلم في مقام البيان بعض الجهات والاهمال في الجهات الاخرى فلا يجوز التمسك بالاطلاق من غير تلك الجهة مثلاً يتمسك باطلاق في قوله تعالى في باب الصيد فكلوا مما امسكن عليكم فكان قوله تعالى في مقام البيان من حيث الاكل اي يؤكل من الحيوانات ما قتله الكلب المعلم ولا يحتاج الى الذبح ولكن اذا كان الصيد بالالات الاخرى فلم يجز الاكل من دون الذبح مثلاً اذا كان الصيد بالسيف والرمح والسهم لا يؤكل من الحيوانات المصيدة ما لم يذبح بالذبح بعد ادراكه حياً لكن اذا كانت آلة الصيد الكلب المعلم حلّ اكل ما يصيده باطلاق قوله تعالى لكن ليس قوله تعالى في مقام البيان من حيث الطهارة والنجاسة اي لا يتمسك بالطهارة موضع العض بقوله تعالى فلا يجوز الاكل من دون تطهير موضع العض لان قوله تعالى من هذه الجهة لم يكن في مقام البيان بل كان في مقام الاهمال من جهة النجاسة والطهارة واما اذا كانت الملازمة عقلاً أو شرعاً بين

الجهتين فيكون الكلام حجة في كلتا الجهتين مثلاً وروى الرواية في صحة الصلاة في ثوب فيه عذرة ما لا يؤكل لحمه من حيث النجاسة عند الجهل بها او نسيانها بناء على جزئية العذرة للحيوان فانه يدل عقلاً على صحة الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه من حيث النجاسة عند الجهل او النسيان ولا فرق في نظر العقل بين الاجزاء من العذرة وغيرها هذا بيان للملازمة عقلاً وكذا اذا كانت الملازمة بين الجهتين شرعاً مثلاً قد دلّ الدليل على وجوب قصر الصلاة على المسافرين مع وجود الشرائط فانه يدل على وجوب الافطار عليه في ذلك المورد ايضاً للملازمة الشرعية بينهما الثابتة بمثل قول ابي عبدالله عليه السلام اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت فالدليل على احدهما دليل على الاخر.

قوله: فصل اذا ورد مطلق ومقيد متنافيين فاما يكونان مختلفين في الاثبات والنفي الخ.

واعلم ان المطلق والمقيد اما يكسوتان المتنافيين في النفي والاثبات مثلاً اذا ظهرت فاعتق رقية واذا ظهرت فلا تعتق الرقية الكافرة واما يكونان متوافقين في النفي والاثبات مثل اعتق رقية واعتق رقية مؤمنة والظاهر انه اذا كانا مختلفتين في النفي والاثبات فلا اشكال في التقييد اي المطلق دال على التخيير العقلي بين افراده لكن المقيد يرفع هذا التخيير مثلاً اعتق رقية دال على التخيير بين الافراد وقوله: لا تعتق الرقية الكافرة يرفع التخيير العقلي فيحمل المطلق على المقيد واما اذا كان المطلق والمقيد متوافقين مثلاً ان ظهرت فاعتق رقية وان ظهرت فاعتق الرقية

المؤمنة ان قلت ما الوجه في تنافيهما في صورة كونهما متفقين في الايجاب والسلب قلت وجه التنافي بين المطلق والمقيد هو تصريح المتكلم اى صرح المتكلم بالسبب الواحد والحكم الواحد والمراد من السبب هو الظهار والمراد من الحكم هو وجوب عتق رقبة فعلم من هذا التصريح ان المطلق والمقيد متنافيان لعدم وجوبهما معاً اى عدم وجوب عتق الرقبة والرقبة المؤمنة معاً فهناك دليل على التنافي بين المطلق والمقيد في صورة توافقهما في الايجاب والسلب اذا ثبت تنافى بين المطلق والمقيد في هذه الصورة فالمشهور هو الحمل على التقييد اى حمل المطلق على المقيد والدليل عليه هو الجمع بين الدليلين بعبارة اخرى ثبت العمل في هذه الصورة في المطلق والمقيد معاً وايضاً قالوا مهمما يمكن الجمع بين الدليلين فهو اولى من طرحهما.

قوله: قد اريد عليه بامكان الجمع على وجه آخر الخ.

هذا اشكال على الجمع المذكور حاصله اننا سلمنا ان الجمع اولى من الطرح لكن يمكن الجمع بطريق آخر كحمل الامر فيهما على التخيير او حمل الامر في المقيد على استحباب فثبت الجمع بين الدليلين اى ظهر قوله اعتق رقبة في الاطلاق وظهر قوله اعتق رقبة مؤمنة في الاستحباب فلا منافاة بينهما هنا.

قوله: واورد عليه بان التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ الخ.

هذا ايراد على الايراد المذكور توضيحه ان الجمع الاول وهو حمل المطلق على المقيد اولى من الجمع الثاني وهو الحمل المقيد على الاستحباب وذلك لان حمل المطلق على المقيد ليس تصرفاً

في معنى اللفظ المقيد لما عرفت من ارادة المقيد انما هو بتعدد الدال لا باستعمال المطلق في المقيد فلا يلزم من حمل المطلق على المقيد التصرف في معنى المطلق وهذا بخلاف حمل الامر في المقيد على الاستحباب لانه تصرف في نفس معنى الامر الذي هو حقيقة في الوجوب واما اذا حملنا المطلق على المقيد فليس التصرف في معنى المطلق وانما التصرف في وجه من وجوه المعنى توضيحه انه ثبت بمقدمات الحكمه كون المتكلم في مقام البيان لكن اذا ثبت المقيد علم ان المتكلم في مقام الاجمال والاهمال و ثبت عدم الاطلاق من الاول.

قوله: وانت خير بان التقييد ايضا يكون التصرف في المطلق

الخ.

هذا جواب الاشكال الذي تعرض له بقوله واورد عليه بان التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ حاصل الايراد انه اذا قلنا بحمل المطلق على المقيد ايضاً لزم التصرف في معنى المطلق لانه قبل التقييد يعلم ان المطلق مراد جدي واما بعد التقييد فيكشف انه لجعل القانون اي بعد التقييد يكشف ان المطلق لم يكن مراداً جدياً هذا تصرف في معنى المطلق واما اذا قلنا بالجمع الثاني وقلنا ان امر المقيد استحبابي فلم يرد الاشكال في هذا الجمع لان المراد تأثير ملاك الاستحباب لا الاستحباب الاصطلاحي توضيحه ان كان المراد الاستحباب الاصطلاحي يلزم اجتماع الضدين أي يكون الامر بالمقيد واجباً ومستحباً واما اذا كان المراد من الاستحباب افضل افراد الواجب صح حمل المطلق على المقيد لان هذا

الاستحباب يجمع مع الواجب.

ونظير هذه المسئلة ان الصلاة في المسجد مستحب والظاهر ان الصلاة هذه الصلاة الواجبة لكن ثبت ملاك الاستحباب عليها فصح اطلاق الاستحباب على الصلاة في المسجد والمراد من ملاك الاستحباب الافضلية فكانت الصلاة في المسجد افضل من الصلاة في الدار لذا صح اطلاق الاستحباب عليها ولا يخفى ان حمل المطلق على المقيد يصح في الواجبات لا في المستحبات لان المستحبات ثابتة في محلها لان المستحبات مؤكدة وغير مؤكدة وكذا مكرهات شديدة وغير الشديدة العاصل انه لا يصح في المستحبات حمل المطلق على المقيد لان كلهما في مرتبة مستقلة بعبارة اخرى ان في المستحبات تعدد المطلوب لذا لا يحمل المطلق على المقيد واما في الواجبات فالمطلوب شيء واحد لذا يحمل المطلق على المقيد.

قوله: ربما يشكل بانه يقتضي التقييد في باب المستحبات الخ.

اي يشكل توجيه التقييد باقوائية الظهور اي ظهور الصيغة في الايجاب التعييني من ظهور المطلق في الاطلاق بان لازمه التقييد في المستحبات والحكم باستحباب خصوص المقيد دون المطلق كما اذ ورد استحباب زيارة مولينا الحسين عليه السلام بنحو الاطلاق ثم ورد استحبابها في اوقات خاصة كالعيدين وعرفة فان مقتضى اقوائية ظهور اطلاق الصيغة في المقيد في الاستحباب التعييني من ظهور المطلق في الاطلاق هو تقييد المطلق والحكم بتعيين المقيد في الاستحباب وعدم استحباب المطلق هذا خلاف المشهور في الاستحباب حيث انهم لم يذهبوا الى التقييد في المستحبات.

والجواب عن الاشكال قد ذكر آنفاً حاصله ان المستحبات مؤكدة وغير مؤكدة فلا يصح حمل المطلق على المقيد في المستحبات لان المستحبات في صورة التقييد تصير مؤكدة وتجعل من باب تعدد المطلوب بعبارة اخرى كل المستحبات ثابتة في مرتبة خاصة لذا لا يحمل فيها المطلق على المقيد قال صاحب الكفاية فتأمل حاصله انه لا فرق بين الواجبات والمستحبات من حيث تعدد المطلوب لان الاقوى وغيره في الواجبات موجود ايضاً .

قوله: او انه كان بملاحظة التسامح في ادلة المستحبات الخ.

الدليل الثاني لعدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات حاصله ان وجه عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات هو التسامح في ادلة السنن توضيحه ان الواجبات تقتضى الادلة القوية بعبارة شيخنا الاستاد در واجبات بايد ادله قرص و محكم باشد واما في المستحبات فيجوز التسامح في ادلتها والدليل للتسامح فيها هو اخبار من بلغ والمراد منها صحيحة هشام اي قال عليه السلام من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله وهذه الصحيحة من المشهورات وتصدق على المطلق والمقيد لان الدليل للمطلق موجود وكذا المقيد فاخبار من بلغ تدل على استحباب كل فرد واما بعد مجيء القيد فيحمل على استحباب المؤكد ولا يضر هذا القيد على استحباب المطلق اي فيستحب المطلق لصدق عنوان بلوغ الثواب عليه .

الحاصل انه لا يحمل المطلق على المقيد بتدليلين الاول هو

وجود الفرق بين افراد المستحبات والثانئى هو التسامح فى ادلة المستحبات فيجوز العمل فى كلها لاجل اخبار من بلغ.

قوله: نعم فيما اذا كان احراز كون المطلق فى مقام البيان

الخ.

هذا الكلام بقى مما تقدم قد ذكر هناك وقد يعلم ان المتكلم فى مقام البيان وقد يشك فى مقدمات الحكمة ويتردد فى كون المتكلم فى مقام البيان ام لا فيرجع هنا الى الاصل اى يثبت به كون المتكلم فى مقام البيان ويعلم بعد مجيئ التقييد ان المتكلم لم يكن فى مقام الاهمال والاجمال فما التوفيق بينهما فيقال انه يحمل هنا على خلاف مقتضى الاصل العقلائى الذى يبنى عليه فى احراز كون المتكلم فى مقام البيان عند الشك فى ذلك اى يحمل بعد التقييد على انه سيق فى مقام الاهمال.

قوله: ثم ان الظاهر انه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين

والمنفيين الخ.

كان البحث فى حمل المطلق على المقيد وذكرنا انه لا يتفاوت فى حمل المطلق على المقيد بين المثبتين والمنفيين مثلا اعتق رقة مؤمنة فيحمل هنا المطلق على المقيد وكذا لا تعتق رقة ولا تعتق الرقة الكافرة فيحمل المطلق على المقيد فى الصوتين او وجود المنطاط فى الحمل هو التنافى بين المطلق والمقيد.

والظاهر ان مورد الحمل فيما كان التكليف فيه واحداً ولا فرق فى اثبات وحدة الحكم من موجب وامر او من القرينة الخارجية او من وحدة السبب نحو ان ظهرت فاعتق رقة ون ظاهرت فاعتق

رقبة مؤمنة واما اذا تعدد السبب فالتكليف متعدد نحو ان اظهرت فاعتق رقبة وابن افطرت فاعتق الرقبة المؤمنة فلم يتصور هنا التنافي بين التكليفيين بل كلاهما تكليف مستقل.

قوله تنبيه لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتناقضين الخ.

وايضاً لا فرق في حمل المطلق على المقيد بين الحكم التكليفي والوضعي مثال الحكم التكليفي نحو اعتق رقبة فاعتق الرقبة المؤمنة ومثال الحكم الوضعي نحو البيع سبب للنقل وبيع البالغين سبب للنقل فاعلم ان السببية والطهارة والصحة والبطلان كلها من الاحكام الوضعية وكذا احل الله البيع أيضاً من الاحكام الوضعية لان الحل بمعنى الامضاء لا بمعنى الاباحة فظهر ان الحل بمعنيين أي الامضاء هو من الاحكام الوضعية والاباحة هي من الاحكام التكليفية.

قوله فانه على خلاف المتعارف.

أي الاصل في القيد احترازي وأما اذا كان القيد للتوضيح أو لدفع التوهم فهو خلاف المتعارف فظهر مما ذكر ان حمل المقيد على المطلق خلاف المتعارف مثل جعل القيد اقليباً أو توضيحياً.

قوله تبصيرة لا تخلو من التذكرة الخ.

الحاصل ان مقدمات الحكمة التي توجب حمل المطلق على الاطلاق تختلف نتيجتها باختلاف المقامات والمناسبات ان نتيجتها تارة تضيق الدائرة وتارة توسعها أي لم تكن المقدمات منحصرة في التوسعة قد ذكر في باب الاوامر ان اطلاق الصيغة يقتضي كون

الواجب نفسياً هذا تضييق وكذا اطلاقها يقتضى كثر كون الواجب غيرياً هذا توسعة كالامر بالوضوء أى كان وجوبه لاجل وجوب الصلاة مثلا اذا كانت الصلاة واجبة فالوضوء واجب.

بعبارة شيخنا الاستاد والمراد من التضييق ما لا بد من اتيانه أى مى گوید چاره ندادى بجز اتيان والمراد من التوسعة ان جاء الغير وجب هذا وان لم يجىء الغير لم يجب هذا. وكذا المنطقتان تحمل على العموم الاستغراقى وعلى العموم البدلى مثلاً احل الله البيع هذا عموم استغراقى بمقدمات الحكمة واعتق رقبة هى طبيعة مهمة فيفيد هذا المثال العموم البدلى بمقدمات الحكمة.

ولا يخفى ان مقدمات الحكمة لم تكن قابلة للتغيير وان التغيير حاصل بالقرينة الحالية أو المقامية إذا قال المولى صل علم ان الواجب نفسى عينى تعيينى لاحتياج غيرها من الكفائية والتخييرية والغيرية الى مؤنة زائدة مثلاً افعل انت أو غيرك يكون الوجوب كفائياً أو صم أو اعتق يكون الوجوب تخييراً أو توسعاً للصلاة يكون الوجوب غيرياً اذا لم تكن المؤنة الزائدة علم ان الوجوب نفسى عينى تعيينى والحاصل ان مقدمات الحكمة تثبت الاطلاق وأما التوسعة والتضييق فهما حاصلان بقرينة المقام مثلاً اعتق رقبة يدل هذا الكلام على العلم البدلى بسبب الاثر الذى هو موجود فى عتق الرقبة أى يحصل براءة الذمه بعتق أى رقبة.

قوله ولا يصح قياسه على ما اذا اخذ فى متعلق الامر الخ.

أى لا يصح قياس احل الله البيع على المورد الذى اخذ فيه العموم فى متعلق الامر والمراد منه فعل المخاطب فالمقصود فى

هذا المورد وجود الفعل قال شيخنا الاستاد ان المقصود تارة هو
 صرف الوجود وكان مورده فيما اخذ فيه العموم فى متعلق الامر
 أى فعل المخاطب نحو اعتق رقبة فيصبح هنا كون العام بديلاً وان
 المقصود تارة اخرى هو مطلق الوجود نحو احل الله البيع أى كل
 افراد البيع فالعموم هنا شمولي.

**قوله فان العموم الاستعابى لا يكاد يمكن ارادته واردة غير
 العموم البدلى وان كانت ممكنة.**

أى لا يمكن ارادة العموم الاستعابى فى المورد الذى كان
 المقصود فيه صرف الوجود وأما ارادة غير العموم البدلى كفرد
 المعين واقعاً مبهم ظاهراً فهى متممة عرضاً لانها منافية للحكمة
 لعدم نصب القرينة وكذا يمكن ارادة الطبيعة المهملة وهى منافية
 للحكمة ايضاً.

توضيح ما ذكر ان ارادة غير العموم البدلى منافية لحكمة الحكيم
 لانه اذا تمت المقدمات ولم يرد المتكلم العموم بل يريد الطبيعة
 أو الفرد المعين فهى منافية لحكمة الحكيم أى ليس هذا المتكلم
 حكيماً والحاصل ان احل الله البيع عموم شمولي فان اريد منه
 الطبيعة المهملة فهى منافية للحكمة لان الحكيم فى مقام بيان وان
 لم يكن العموم مراده فهذا لغو ومن يأتى باللغو فليس حكيماً ثبت
 ان المطلق بالكسر أى متكلم كان بصدده البيان اذا تمت المقدمات
 تقتضى حكمة الحكيم ان مراده العموم الشمولي وايضاً ورد احل
 الله البيع فى مقام الامتنان واذا كان المراد منه العموم البدلى فلم
 يكن فيه الامتنان لان المراد هو الفرد المجهول وكذا حرم الله البيع

الربوي أي لم يكن هذا للعموم يدل على لأن هذا الكلام كان في مقام سد صفور أي البيع الربوي حرام على نحو العموم الشمولي لكن ثبت هذا للعموم بقريئة المقام.

قوله فصل في الأمجل والمبين الخ.

عرفوا المجمل اصطلاحاً بأنه ما لم تتضح دلالاته وعرفوا المبين بأنه الكلام الذي له ظاهر الحاصل ان المقصود من المجمل ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده بعبارة أخرى فما ليس له ظهور مجمل وان رفع اجماله بالقرينة الخارجية قال صاحب الكفاية وان علم بقرينة خارجية ما اريد منه أي وان علم بالقرينة الخارجية عدم ارادة المجمل وكذا المبين أي المبين ماله ظهور وان ثبت بالقرينة الخارجية عدم ارادة هذا الظهور مثل جاء ربك هذا مبين وان لم يرد ما هو ظاهر.

واعلم ان المجمل لفظي وفعلی والمراد من المجمل اللفظي ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده والمراد من المجمل الفعلي ما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده مثلاً اذا توضحاً الامام (عليه السلام) بحضور واحد يتقى منه احتمال ان وضوءه وقع على وجه التقية فلا يستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها واحتمل انه وقع على وجه الامتثال الامر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته هذا مجمل فعلي واما المجمل اللفظي فاجماله يكون لاسباب كثيرة فقد يكون اجمال اللفظ لكونه لفظاً مشتركاً ولا قرينة على التعمين وقد يكون الاجمال لعدم معرفة عود الضمير مثل قول القائل لما سئل عن فضل اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فقال من بنته في

بيته وقد يكون الاجمال لخلل واقع فى النظم والتركيب كقوله ما مثله فى الناس الا مملوكا ابو امته حتى ابوه يقاربه قد ذكر تفصيله فى المختصر فى علم المعانى فى تعريف فصاحة الكلام وقد يكون الاجمال لكون المتكلم فى مقام الاهمال والاجمال.

قوله ولكل منهما فى الايات والروايات وان كان افراد كثيرة لا تكاد تخفى الخ.

أى اكل من المجمع والمبين امثلة من الايات والروايات والكلام العربى الا ان بعض المواضع قد وقع الشك فى كونها جملة أو مبينة فمنها قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما. فقد ذهب جماعة الى ان هذه الاية من المجمع المتشابه أما من جهة لفظ قطع باعتبار انه يطلق على الابانة ويطلق على الجرح وأما من جهة لفظ اليد باعتبار ان اليد تطلق على عضو المعروف وعلى الكف الى اصول الاصابع وعلى العضو الى الزند والى المرفق. وقد ذهب بعض الى ان قوله تعالى لم يكن مجملاً من جهة القطع لان المتبادر من لفظ القطع هو الابانة والفصل وكذا قوله تعالى لم يكن مجملاً من ناحية اليد فالظاهر انه يراد من لفظ اليد تمام عضو المخصوص.

قوله ومثل حرمت عليكم امهاتكم واحلت لكم بهيمة الانعام الخ. أى اضافت الاحكام الى الاعيان مع وضوح تعلقها بالافعال الصادرة من المكلف فان الفعل المتعلق بالام مجمل كالنظر واللمس والتقبيل وقال بعض ان عند قوله تعالى من المجملات مجرد فرض

لانه يتعين بمناسبة الحكم والموضوع التي هي من القسرات ان الفعل متعلق للحرمة وهو وطى فينمقد للكلام الظهور المرفى فلا اجمال فيه.

وكذا في الاية الثانية فيقدر الاكل أى احلت لكم اكل بهيمة الانعام فلم تكن مجملة بعد تقدير الاكل وكذا وقع الشك في مثل قوله صلى الله عليه وآله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صلاة الا بطهور فان النفى في مثل هذه المركبات يحتمل ان يكون موجهاً الى نفس الماهية والحقيقة وأيضاً يحتمل ان يكون النفى موجهاً الى وصف الماهية فثبت الى هنا الاجمال في هذه المركبات وقال بعضهم ان هذا يتم اذا كانت الفاظ العبادات والمعاملات موضوعة للاعم فيحتمل هنا نفي الحقيقة والكمال والفضيلة والفائدة فتصير هذا المركبات مجملة.

واما اذا قلنا بوضع هذه الالفاظ للصحيح تعين نفي الحقيقة فلا اجمال في هذه المركبات.

قوله ثم لا يخفى انهما وصفان اضافيان الخ.

ان اللفظ قد يكون مجملاً عند شخص ومبيناً عند شخص آخر لان المجمل والمبين ليسا محدودين بحد معين بحيث يكون اللفظ مجملاً عند الجميع أو مبيناً كذلك بل هما من الصفات الاضافية فيمكن ان يكون اللفظ مبيناً عند شخص لعلمه بالوضع وعدم المانع من ارادة الموضوع له ويمكن ان يكون مجملاً عند غيره لعدم علمه بالوضع الحاصل ان الاجمال والبيان يختلفان بحسب الانظار والاشخاص ولم تكونا من الصفات الحقيقية المحدودة بحد معين.

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على اعدائهم اجمعين.

قد تم الجزء الثاني من كتاب هداية الاصول في اليوم الثامن
والعشرين من شهر شعبان المعظم في سنة ستة عشر وأربع مائة
بعد الالف من الهجرة النبوية ويتلوه الجزء الثالث والرابع
انشاء الله تعالى.



مركز بحوث الكمبيوتر علوم إلكترونية

الفهرس

صفحة الشرح	الموضوع	صفحة الكفاية المحشى
٢	فى تقسم الواجب النفسى والغيرى	١٧٠
٤	فى تعريف الواجب النفسى والغيرى	١٧٠
٨	فى الاشكال على تعريف الواجب النفسى والغيرى	١٧١
٩	فى بيان الداعى الى الفعل	١٧١
١٣	فى عدم ارادة الحقيقية من الخارجيات	١٧١
١٥	فى التمسك بالاطلاق على كون الواجب نفسياً	١٧٣
١٧	البحث فى استحقاق الثواب على الامر الغيرى	١٧٥
٣١	فى بيان متعلق الامر الغيرى	١٧٥
٣٢	البحث فى الملازمة بين المقدمة وذيها	١٨١
٤٨	فى المقدمة الموصلة	١٨٢
٤٩	البحث فى الغرض عن المقدمة	١٨٣
٥٢	فى احتياج الواجب الى العلة التامة	١٨٥
٥٧	الكلام فى رد قول صاحب الفصول	١٨٨
٥٩	فى بيان الغرض اقصى والادنى من المقدمة	١٨٨

صفحة الشرح	الموضوع	صفحة الكفاية المعنى
٦١	فى استدلال الفصول والاشكال عليه	١٩٠
٦٦	الفرق بين الممتنع العقلى والشرعى	١٩١
٦٦	ثمرة القول فى المقدمة الموصلة	١٩٢
٧٣	فى تقسيم الواجب الى الاصلى والتبعى	١٩٤
٧٧	فى الثمرة فى وجوب المقدمة من باب الملازمة	١٩٦
٧٩	فى اخذ الاجرة على المقدمة الواجبة	١٩٧
٨٥	فى تأسيس الاصل بين وجوب المقدمة وذيها	١٩٩
٨٩	فى التفكيك بين وجوب المقدمة وذيها	١٩٩
٥٩٥	التفصيل بين المقدمة السببية وغيرها	٢٠٢
١٠٠	فى مقدمة المستحبة والمكروهة والمحرمة	٢٠٣
١٠٨	هنا اشكال الاخر على مقدمة ترك الضد	٢٠٦
١٣٦	دلالة الامر بالشىء على النهى عن الضد	٢١١
١٤٢	فى صفة فعل الضد بالامر الترتيبى	٢١٢
١٤٥	البحث فيما كان احد الضدين موسعاً	٢١٢
١٥٢	فى عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط	٢٢٠
١٥٤	فى تعلق الاوامر والنواهي على الطبائع	٢٢١
١٥٨	بعد نسخ الوجوب لا دلالة على بقاء الجواز	٢٢٤
١٦٢	الكلام فى الواجب التخيري	٢٢٥
١٦٨	الكلام فى الواجب الكفائى	٢٢٨
١٧٠	البحث فى الواجب الموقت	٢٢٩
١٧٧	فى امر المولى للشخص بان يأمر للمثالث	٢٣٠
١٧٩	فى ورود الامر بالشىء بعد الامر به قبل الامتثال	٢٣١

صفحة الشرح	الموضوع	صفحة الكفاية المعنى
١٨١	المقصد الثاني في النواهي	٢٣٢
١٨٨	في جواز اجتماع الامر والنهي وامتناعه	٢٣٣
	الفرق بين مسألة اجتماع الامر والنهي	٢٣٤
١٩٠	ومسئلة النهي عن العبادات	
	الفرق بين مسألة اجتماع الامر والنهي	٢٤٨
٢٢٣	ومسئلة التعارض	
٢٣٤	في الاستدلال على جواز اجتماع الامر والنهي	٢٥٣
	الكلام في تفصيل بعض الاعلام في جواز	٢٦٢
٢٤٨	اجتماع الامر والنهي	
	هل كانت مسألة اجتماع الامر والنهي من	٢٧٣
٢٧١	باب التزاحم أو التعارض	
٢٧٧	الكلام في دلالة الامر والنهي على العموم	٢٧٥
	في كون الاستقراء مقتضياً لترجيح جانب	٢٧٨
٢٨٤	الحرمة على الوجوب	
٢٨٩	البحث في تعدد الاضافات	٢٨٢
	في دلالة النهي على الفساد وكسونه هذه	٢٨٣
٢٩٢	المسئلة من مباحث الالفاظ	
٢٩٩	ان الامر في الشريعة يكون على اقسام	٢٨٨
٣٠٤	في بيان متعلق النهي	٢٩٢
٣١٣	في دلالة النهي على الفساد والحرمة	٢٩٤
٣١٤	المقام الثاني في النهي في المعاملات	٢٩٦
٣٢٠	المقصد الثالث في المفاهيم	٣٠٠

صفحة الشرح	الموضوع	صفحة الكفاية المعنى
٣٢٢	النزاع في ثبوت المفهوم وعده	٣٠٢
٣٢٩	في الاستدلال على المفهوم باطلاق الشرط	٣٠٢
٣٣٤	في استدلال المنكرين للمفهوم	٣٠٧
٣٤٣	في تعدد الشرط ووحدة الجزاء	٣١٢
٣٤٦	البحث في التداخل في صورة التعدد الشرط	٣١٤
٣٥٥	لاوجه للتفصيل بين اختلاف الشرط	٣١٩
٣٥٧	البحث في مفهوم الوصف	٣٢٠
	لعل وجه النزاع في مفهوم الوصف لاستفادة	٣٢٠
٣٦٢	العلية المنحصرة	
٣٦٣	الكلام في مفهوم الغاية	٣٢٤
٣٧٠	البحث مفهوم الحصر في صورة الاستثناء	٣٢٦
٣٧٦	في دلالة كلمة بل على الحصر	٣٢٩
٣٧٨	البحث في مفهوم اللقب والعدد	٣٣٠
٣٧٩	البحث في العام والخاص	٣٣١
٣٨٣	البحث في الفاظ العموم	٣٣٣
٣٨٩	الكلام في حجية العام المنخص في ما بقي	٣٣٥
٣٩٥	البحث في سراية اجمال الخاص الى العام	٣٣٩
	الكلام فيما اذا كان المنخص مجملا بحسب	٣٤٢
٣٩٩	المصداق	
٤٠٣	البحث في المنخص اللبي	٣٤٣
٤١٠	في اثبات حكم العام للمفرد المشكوك بالاصل	٣٥١
٤١٩	البحث في جواز تمسك بالعام قبل الفحص	٣٥٢

٤٢٥	البحث فى الخطابات الشفاهية	٣٥٤
٤٣٢	فى الثمرة لعموم الخطابات الشفاهية	٣٥٩
٤٣٦	فى تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده	٣٦١
٤٤٠	البحث فى جواز التخصيص بالمفهوم المتخالف	٣٦٣
٤٤٤	البحث فى الاستثناء المتعقب للمجمل المتعددة	٣٦٤
٤٤٦	فى جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد	٣٦٦
٤٥٠	الكلام فى اجتماع العام والخاص	٣٦٨
٤٥٠	المتخالفين	
٤٥٤	البحث فى البداء والفرق بينه وبين النسخ	٣٧٣
٤٥٧	فى بيان الثمرة بين التخصص والنسخ	٣٧٥
	المقصد الخامس فى مطلق والمقيد والمجمل	٣٧٦
٣٥٨	والمبين	
	فى بيان مفهوم اسم الجنس وعدم كونه من	٣٧٨
٤٦١	اللام بشرط القسمى	
٤٦٦	فى كون اللام موضوعة للتعريف ومقيدة للمتعيين	٣٨٠
٤٧٣	فى دلالة مثل رجل على الماهية المبهمة	٣٨٣
٤٨١	فى امكان جهات عديدة للمطلق	٣٨٩
٤٨٥	الاشكال على التقييد فى باب المستحبات	٣٩٣
٤٩١	فصل فى المجمل والمبين	٣٩٧