حاشية الكفاية

من مصنفات

العلامة المحقق المدقق

المفسر الكبير

آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي

أعلى الله مقامه الشريف

ملك عبد ربه السدي
[illegible]
[illegible]

المجلد الأول من كتاب

حاشية الكفاية

من مصنفات العلامة المحقق المدقق

المفسر الكبير

آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي

أعلى الله مقامه الشريف

بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی

با

همکاری

نمایشگاه و نشر کتاب

حق طبع محفوظ

فهرس المجلد الاول

العنوان	الصفحه
موضوعات العلوم	٥
تعريف علم الاصول	١٤
مبحث الوضع	١٦
المعانى الحرفيه	٢٢
الصحيح والاعم	٣٧
بحث المشتق	٤٩
بحث الاوامر والنواهى	٦٩
بحث التعبدى والتوصلى	٩٣
مقدمة الواجب	١٠٢
الواجب الاصلى والتبعى	١٢٤
الكلام فى النواهى	١٣٧
اجتماع الامر والنهى	١٣٩
دلالة النهى على الفساد	١٤٥
بحث المفاهيم	١٥١
بحث العام والخاص	١٦٠
بحث المطلق والمقيد	١٦٨

فهرس المجلد الثاني

العنوان	الصفحه
فی احکام القطع	۱۷۷
العلم الاجمالی	۱۸۹
مبحث الظن	۱۹۱
حجیة الظواهر	۲۰۵
حجیة خبر الواحد	۲۱۰
اصالة البرائة	۲۱۴
دوران الامر بین المحذورین	۲۲۱
فی الاقل و الاکثر الارتباطیین	۲۲۷
قاعدة لاضرر	۲۳۳
الکلام فی الاستصحاب	۲۳۸
قاعدة التجاوز و الفراغ	۲۶۲
اصالة الصحة فی عمل الغیر	۲۷۰
بحث التعادل و التراجیح	۲۷۴
مباحث الاجتهاد و التقلید	۲۹۹

بسم الله الرحمن الرحيم

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

موضوعات العلوم

قوله « ره » موضوع كل علم و هو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية .

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

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

ومن هنا يظهر ان كل محمول يثبت لموضوع بواسطة امر اخر ليس عارضاً ذاتيا له سواء كان كذلك بواسطة امر مساو للموضوع كما اثبته بعض المتأخرين من المنطقيين وغيرهم ، او غير مساو كالاعم ، والاخص ؛ واذ كان من الممكن ان يؤخذ موضوع القضية مركباً مؤلفاً من الموضوع الحقيقي ، ومايحمل عليه المحمول بواسطته اعني مركباً من الواسطة وذي الواسطة معاً كان من الواجب في الحمل الذاتي ان يصدق الحمل مع اثبات كل واحد واحد من الموضوع ، والقيود المأخوذة فيه المتحدة به .

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

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

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

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

موجباً لصدق جانب السلب ، وقد فرض الايجاب يقيناً هف .

نعم لو ضم المحمول الاخص ، و هو محمول نوع من انواع الموضوع الاعم ، ومايقابله من محمولات سايرانواعه على نحو الترديد بالقسمة المستوفاة كان المجموع عارضاً ذاتيا للموضوع لمكان المساوات كقولنا : الحيوان اما متعجب ، اوغير متعجب والمثلث اما قائم الزاوية، او منفرجتها ، او حاد الزوايا .

فان قلت : ماذكرته من استلزام ذاتية المحمول للموضوع صدق الحكم مع فرض انتفاء ماعدا الموضوع ممايصح ان يكون موضوعاً للمحمول من الامور المتحدة مع الموضوع منتقض بماكان من الموضوعات علة لثبوت المحمول لموضوعه فمع فرض انتفائه ينتفى المحمول والمفروض كونه عارضاً ذاتيا كما فى قولنا : الانسان ضاحك لانه متعجب ؛ والحيوان ماش لانه متحرك بالارادة فمع فرض انتفاء المتعجب ، والمتحرك بالارادة ينتفى المحمولان ؛ وقد فرضا ذاتيين لموضوعهما .

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

يلزمه انتفاء وجود الضحك لعلية بينهما .

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

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

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

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

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

الظاهر ، او اعتبارية فهى ليست ذاتية لموضوعاتها اى بحيث اذا وضع الموضوع و قطع النظر عن كل ماعداه من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه فى محله اذلامحمول فى نفس الامر فلانسبة فالمحمول فى القضايا الاعتبارية غير ذاتى لموضوعه بالضرورة فلابرهان عليها ولان العلوم الباحثة عنها تشتمل على موضوعات يبحث فيها عن اعراضها الذاتية هذا .

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

فمن هنا يظهر ان لاضرورة تقتضى نفى الواسطة فى عروض محمولاتها

لموضوعاتها ولااشتراط المساوات بين موضوعاتها ومحمولاتها فيجوز كون المحمول فيها اعم او اخص مطلقا من الموضوع او اعم من وجه كقولنا : الفاعل مرفوع ، و قولنا : الاسم يصير مبنيا لشبه الحرف ، و قولنا : الصلوة واجبة الى غير ذلك ، و لا حاجة الى ماتمحلوا به لدفع هذه المحاذير كما عرفت .

و من هنا يظهر ايضاً ان لاضرورة تقضى بوجود جامع فيها بين موضوعات المسائل ، نعم ربما اذعنت العقلاء بين الامور الاعتبارية المتحدة فى الغرض بالنظر الى وحدة الغرض ، والغاية ، وعدها من اثار ذى الغاية بوجود جامع واحد بينها يجمعها جميعاً بحسب الموضوع غير انه ليس من الضرورى كون نسبة هذا الجامع مع كونه جامعاً الى افراده كون نسبة الكليات الحقيقية الى افرادها الحقيقية كماسيجىء ببيانه.

قوله : هو نفس موضوعات مسائله :

هذا التعبير منه «ره» فى مقام العلاج لكون موضوع العلم غالبا اعم من موضوعات المسائل ، او اخص فيكون محمولات المسائل عارضة لموضوع العلم بواسطة امر اخص ، او اعم فتكون غريبة لاذاتية ، و قدفسر العرض الذاتى بما لاواسطة فى عروضه ، والعلاج باخذ موضوع العلم لابشرط بالنسبة الى موضوعات المسائل فيتحد معها وجوداً ، و يكون المحمول عليها محمولا عليه لاتحادهما وجوداً بالحمل الشايع فيكون الملاك فى ذاتية العرض كون عروضه

بلاواسطة اما فى نفس حقيقته ، اومن جهة اخذ ذى الواسطة لابشرط بالنسبة الـى الواسطة المساوى او الاخص او الاعم كما ذكره بعض شارحـى كلامه وفاقاً منه « ره » لبعض المحققين فـى تعاليقه وانت بالرجوع الى ماقدمناه من الكـلام تعرف وجه الخلل فيه فلا نطيل بالاعادة والله اعلم .

قوله ره : ان تمايز العلوم بتمايز الاغراض :

قدعرفت حقيقة الامر فى ذلك مماتقدم .

قوله ره : والالكان كل باب بل كل مسئلة من كل علم علماً عليحدة :

محذور تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، هو ان موضوع العلم لايزال يتخصص بتخصصات بعد اخرى حتى يتنزل الى موضوع الباب ثم المسئلة ، و لايزال ياخذ فى العموم حتى يتصاعد الى اعم الاشياء ، وهوالموجود من حيث هو موجود فاما ان يكون جميع العلوم علماً واحداً وهو العلم الالهى الباحث عن الموجود من حيث هو موجود ، اويكـون كل مسئلة علما براسها هذا ، واليه اشار بقوله : بعـد فلا يكـون الاختلاف بحسب الموضوع و المحمـول موجباً للتعدد كما لايكون وحدتهما سبباً لان يكون من الواحدانتهى لكن الكلام حيث كان فى تمايز العلوم بفرض التمايز لم يذكر الشق الاول من المحذور بل اقتصر على الثانى فحسب .

قوله : لاخصوص الادلة الاربعة :

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

تعريف علم الاصول

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

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

يدل على كذا في خطاباتهم ويقال : ان الاصل مثلا عند عدم الدليل كذا عندهم ، والشارع بنى عليه فهو كذا عنده، ومن هنا يظهر ايضا ان المقدمة العقلية المحضة و بعبارة اخرى البرهان غير مستعمل في المباحث الاصولية في الحقيقة اذ العقلاء لا يبنون في القضايا الاعتبارية المتداولة عندهم الا على اصول بنائاتهم من ضرورة الحاجة او اللغو ، واما القضايا الاولية ، ومايتفرع عليها من النظرية فلا تنتج طلباً ولا هرباً، ولا وضعاً، ولا رفعاً ، ولا ماينتهي الى ذلك بل تصديقا بنسب حقيقية نفس امرية فافهم.

ذلك مضافاً الى ما تحقق في محله : ان القضايا الاعتبارية ، من حيث هي اعتبارية لا يقام عليها برهان وقد مرت الاشارة اليه ومن هنا يظهر ايضا ان احسن التعاريف تعريفه بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية ، التعريف بناء على تعميم الحكم الظاهري والواقعي والوضعي والتكليفي وكون الحق حكما بوجه كما هو الحق .

قوله وان كان الاولى تعريفه بانه صناعة :

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

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

مبحث الوضع

قوله : الوضع هو نحو اختصاص :

لاريب ان انفهام المعنى من اللفظ اعنى المعنى الخاص من اللفظ الخاص بحسب اى لغة من اللغات ثم دوام ذلك واستمراره بعدم التخلف والاختلاف يكشف عن نسبة بينهما وارتباط لاحدهما بالاخر اولا، وعن كون هذه النسبة ثابتة غير متغيرة ثانياً ؛ لكن النسبة الثابتة بينهما بحسب لغة وعند قوم مغفول عنها او مجهول بحسب لغة اخرى وعند قوم آخر و لوكانت نسبة خارجية حقيقية لم يختلف فى اثباته و نفيه الافهام على ماهو الشأن فى الامور الخارجية الحقيقية ؛ فاذن النسبة الثابتة بين اللفظ والمعنى الاعتبارية غير حقيقية هذا .

ثم انا اذا تاملنا فى حال الانسان بل كثيرا من الانواع الحيوانية وجدنا مسئلة تفهيم مافى الضمير من الضروريات التى تمسها الحاجة الاولية من حيث الاجتماع والتقارن الذى بينهم فهو من الاعتبارات العامة الاولية يتلو اعتبار الاجتماع والذى يقضى به التامل المجرد فى حال

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

ثم ان الادراكات الوجدانية كالمحبة ، و العداوة ، و الشوق ، و الكراهية ، والشهوة ، و الغضب ، وغير ذلك على اختلافها توجب اختلافا فى الصوت بالضرورة وهذا اول مايحصل به الاختلاف فى الاصوات التى هى الالفاظ ؛ وباختلافها يحدث الاختلاف ، والكثرة اللفظية فى تفهيمات الحيوان و الحيوان بوهمه مفطور على الانتقال من مجاور الى مايجاوره ، ومن ملازم الى مايلازمه ولو اتفاقاً فبتكرر الوقوع يذعن الحيوان بالملازمة وينتقل من الصوت الخاص الى المعنى الخاص فى الجملة ويستدل به عليه ؛ فالحيوان اذا سمع صوت رأفة استدل به

على معنى يناسب الانس دون الوحشة والفزع ، و على هذا القياس ؛ و عند هذا ينفتح الباب الى الاستدلال الى بعض المعانى الغائبة عن الحس؛ ثم انه ياخذ فى تفهيم المعانى الغائبة عن الحس ، واقدمها مايمكن عرضه على الحس بواسطة حكايته ؛ اما لكونه مشتملا على صوت فيحكى نفسه ، و يعرض على الحس كاسماء الاصوات ويوجد فى اللغات على اختلافها شيء كثير من اسماء الحيوان ، وغيرها ماخوذة من الصوت الموجود عنده كالهدهد ، والبوم ، والحمام ، والعصفور ، والهر؛ ومن الافعال كالدق ، والدك ، والشق ، والكسر ، والصرير ، والدوى ؛ واما لكونه مشتملا على مقدار او شكل يمكن حكايته ، بالاشارة و لايزال الوهم يتصرف فيها بتغييرها الى ماهو اخف ، واسهل عند الطبع ؛ و بتسرية حكمها الى ماينا سبها ، و يشاكلها حتى يتم امر اللغة بحسب مايمس بدالحاجة ؛ فمن المحال ان يوضع لفظ لما لاحاجة اليه لمتكلم ها ج ؛ و كلما اشتق معنى من معنى لمسيس الحاجة اشتق من اسمه اسم للمعنى الثانى لمكان الاتحاد بينهما ولاترادف ؛ و كلما اتحد معنى مع معنى سبق اسمه اليه ، وشمله ولااشتراك .

ثم ربما نسيت الخصوصيات فعاد اللفظ مع اللفظ مترادفين كالانسان والبشر او اللفظ مشتركا لفظياً كالنون .

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

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

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

ولذلك ربما سرى بعض اوصاف احدهما الى الاخر من حسن ، او قبح او خير ، او شر و من هنا يؤخذ جل باب التطير ، و التفأل كما يتطير ، من الغراب لاشتقاقه من الغربة ، و من شجرة البان لانه من البين ، و الفرقة والعرب كانت تتشأم من العطسة لانهم كانوا يتشأمون من حيوان يسمى عاطوساً فهذه وامثالها صفات سرت من معنى الى لفظ ومنه الى اخر ثم الى معناه وربما ذهب الامر الى غايات بعيدة هذا .

ويتبين بذلك كله ان وضع جل الالفاظ باستثناء الاعلام الشخصية وضع تعيني لا تعييني وانما هو الانسان مفطور على ذلك بفطرته الاجتماعية.

وبه يظهر فساد ماقيل ان الوضع من قبيل التعهد حيث ان جعله الاختصاص بين اللفظ والمعنى وكون اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلا ممن يدعى انه واضع لايؤثر شيئاً بحيث يفهم منه كلما اطلق بل هو تعهد من المستعملين ان يطلقوا اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى كماهو كذلك فى وضع الاعلام الشخصية هذا ووجه الفساد ان ذلك انما ينفى كون الواضع شخصاً خاصاً وليس كذلك وانما هو الانسان بفطرته الاجتماعية والاختصاص الوضعى انما يتحقق مع الاستعمال لكن فى رتبة متقدمة عليه .

وبه يظهر ايضاً فساد ماقيل انه من قبيل التعهد لكنه تعهد الواضع دون المستعملين بتقريب ان جعل الارتباط بين اللفظ والمعنى ولا وجود المرجح فى البين ترجيح بلامرجح وتخصيص الواضع و جعله لايوجب ازيد من جعل المرجح وتحققه ثم جريان الاستعمال يوجب الاختصاص فحقيقة الوضع جعل اللفظ بازاء المعنى وتعهده انه كلما تلفظ باللفظ اراد المعنى المعهود فباستعماله يتحقق الاختصاص ثم المستعملين الاخر يتبعونه فى ذلك والكلام فيه كسابقه .

وبه يظهر ايضاً فساد ماقيل ان الواضع هو الله سبحانه لبطلان كلما قيل فى غيره و فسر بانه سبحانه يلهم المتكلم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص ولابد ان يتم الالهام فى جانب المتكلم بالهام اخر فى جانب المخاطب ووجه الفساد انه لايفيد فى تشخيص حقيقة الوضع

شيئاً و البحث عن علة وجـود اللفظ كالمعنى من حيث انهما معلومان فى الاذهان كساير العلوم وهى جميعاً غيرمستندة الى ارادة العالم بها غيرالبحث عن حدالوضع فهذ القول اقرب الى القول بذاتيته ؛ دلالة الالفاظمنه بوضعيتها .

ومن ذلك يظهر ايضاً ان الدلالة باللفظ على المعنى لايتوصل اليه الا بدعوى الاتحاد بينهما فربماكان ذلك بدعوى كون اللفظ هو المعنى وربماكان ذلك بدعوى كون اللفظ هو المعنى لكون معناه هو المعنى اى ان يكون الاتحاد اولابين المعنيين ثم بين لفظ احدهما المتحد معه والمعنى الاخر وهذا هو المجاز .

ومن هنا يظهران المجاز يدور مدارعلاقة واحدة وهو الاتحاد الادعائى بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى فيطلق لفظ الاول على الثانى او تعطى نسبة الاول للثانى فحقيقة المجاز هوادعاء الاتحا بين المعنيين ، انفسهما او بينهما من حيث النسبة فالذى فى اطلاق الاسد على الرجل الشجاع دعوى الاتحادبين المعنيين انفسهماوالذى فى جرى الميزاب لوكان من المجازفى النسبةادعاء ان نسبة الجريان الى الميزاب هوعين نسبته الى الماء فالمجاز بقسميه تحت نوع واحد وهو دعوى الاتحادبين معنيى الحقية و المجاز والعلاقة ايضاً نـوع واحد و هو دعوى الاتحاد المزبور .

ومن ذلك ايضاً يظهران الاقدم فى كل وضع هو الوضع الخاص

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

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

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

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

المعانى الحرفيه

قوله «ره» فقد توهم انه وضع الحروف وما يلحق بها الخ

الذى ينبغى ان يقال فى المقام هو ان الموجودات الخارجية

تنقسم بحسب نظر العقل الى قسمين .

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

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

ثم البرهان قائم على ان هناك وجودات اخر غير مستقلة الذوات قائمة بوجودات مستقلة اخر غير قائمة بطرفين و لامتوسطة بين موجودين وهى المعانى النسبية القائمة بالذوات مثل معنى الخطاب والتكلم و الغيبة ونحوها فهذه الوجودات جميعا امور موجودة فى الخارج لكن لا فى انفسها بل فى غيرها اى ان مهية الغير يعرضها وجودها و يقوم به هذه الامور الرابطة نحو أمن القيام واذلامهية لها فى نفسها فليست هى ذات حدود فليست بسيطة الذوات ولامركبتها وليست لها احكام فليست بكلية ولاجزئية ولاعامة ولاخاصة ولالهما نسبة مع شىء بالعموم والخصوص والتباين والتساوى الا بتبع الموجودات المستقلة المقومة لوجودها كل ذلك لمكان ان لاذات لها فى انفسها هذا .

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

قلت هذه احكام سلبية بالسلب البسيط ولايقتضى وجود الموضوع

فان قلت نعم ولكن الموضوع المأخوذ فيها فى اللفظ وهو الابتداء الرابط او الانتهاء الرابط مثلا يحكى بها عن تلك الوجودات الرابطة الخارجية الغير المستقلة فلها معان مستقلة معقولة بالاستقلال ولابد من اتحاد بين الحاكى و المحكى عنه على ان السالب البسيط يمكن

تبديله الى الايجاب المعدول .

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

ثم من المعلوم ان هذه المعانى كلا اوجلا وهو خصوص ماتنبه له الانسان منها ماخوذة فى الالفاظ محكية بها عنها فماكان منها رابطة بين موجودين واسطة بين طرفين وضعت لها الفاظ الحروف مثل حروف الجر وحروف الشرط وماكان منها قائمة الذات بطرف واحد ربما وضع بازائها حرف مثل حروف النداء والتنبيه و الخطاب و التحضيض و نحو ذلك وربما اخذت مع الذات المقوم لها كالذات مع معنى نسبى واحد او اثنين او زيادة فوضع بازاء الذات مع مايقوم به جميعاً لفظ واحد كالضماير واسماء الاشارة واسماء الشرط ونحو ذلك فكلمة ذا تدل على الذات ماخوذة مع نسبة الاشارة و كلمة هم تدل على

الذات مع نسبة الغيبة والتذكير والجمعية هذا .

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

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

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

الوجود ماكان له مهية تامة ملحوظة فى العقل كالجواهر انتهى و هو مغالطة من باب وضع القسم موضع المقسم ولو بدل القسم بالمقسم بوضعه موضعه عاد مصادرة بالمطلوب الاول كما لا يخفى .

ومن اعظم الشاهد على ان الوجود الواحد يوجد على كل من الوجهين اى يقوم به كل من نحوى المفهوم ماقيم عليه البرهان فى محله ان الموجودات الامكانية وهى التى وجوداتها فى انفسها من الجواهر والاعراض وجودات رابطة بالنسبة الى الواجب عز اسمه وهذه النسبة ذاتية لها بمعنى ماليس بخارج فالوجود الواحد الامكانى بعينه متحيث بالحيثيتين جميعاً وهما حيثيتان صحيحتان حقيقيتان وهذا الذى اشرنا اليه برهان تام لايدخله شك البتة و لازمه ان المفهوم من حيث هو مفهوم لاحكم له بشىء من الاستقلال وعدمه الا من حيث الوجود الذى ينتزع منه او ينتهى اليه انتزاعه .

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

ومن هنا يظهر ايضاً فساد ماصوره «ره» لتقريب كون الوضع عاما والموضوع له خاصا فى الحروف بان المعانى الحرفية يمتنع تصورها استقلالا فلا تتصور معانيها حال الوضع بل المتصور انما هو عناوينها من المعانى الاسمية كعنوان الابتداء الالى فى معنى من والانتهاء الالى فى معنى الى وكل من هذه العناوين جامع عنوانى لا جامع ذاتى اذ لا جامع ذاتى فيها وبينها بل هى لكونها معانى نسبية فوجودها وثبوتها فى الخارج بطرفيها على حد ثبوت المقبول بثبوت القابل على نهج القوة لا الفعل وكذا فى الذهن فهى دائما متقومة بطرفين خاصين بحيث لو لوحظت ثانياً لم تكن عين الاول بل غيرها فالملحوظ حال الوضع هو الجامع العنوانى وهو عام والموضوع له ثانياً هو المحكى عنه وهو خاص انتهى ملخصاً و وجه الفساد ماعرفت ان الاحكام العارضة للمعانى الحرفية انما هى بعرض الوجودات الغيرية التى فى الخارج بازائها فهى احكام تلك الوجودات بالذات و احكام المعانى بالعرض ثم تلك الوجودات الغيرية ايضاً لاحكم لها فى نفسها اذ لا نفسية لها بل هى فى احكامها تابعة لمايقومها من الاطراف او غيرها عامة بعمومها خاصة بخصوصها فكونها موجودة فى الخارج بنحو الخصوصية انما هو لكون مقومها موجودة فى الخارج كذلك هذا واما كون وجودها بالقوة على نهج ثبوت المقبول بثبوت القابل فشتان مابينهما من الفرق وانما هى وجودات فى وجودات اخر بمعنى ماليس بخارج و لو كان كما

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

قوله «ره» بخلاف الخاص فانه بما هو خاص لا يكون وجها لها الخ :

هذا يناقض كما قيل ماسيذكره فى اطلاق اللفظ وارادة نوعه او صنفه من جواز كون الموضوع فى القضية فردا من نوع اللفظ الخارجى اخذ مراتا لحال بقية افراد النوع .

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

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

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

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

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

الانشاء ايضاً كذلك الخ :

قدعرفت فيما تقدم من معنى الوضع انه صيرورة اللفظ وجود المعنى اعتبارا بعد مالم يكن هو هو حقيقة .

ومن البين ان اختلاف هذا الاعتبار فى نفسه من حيث كونه تارة ضروريا لايتصور خلافه و لايستغنى عنه واخرى غير ضرورى وجايز الاستغناء عنه غير مؤثر فى هذا الاتحاد الاعتبارى من حيث انه اتحاد كذلك فاذن كل اتحاد بين اللفظ والمعنى بوجه بحيث يحتاج الى اعتبارما فهو مستند الى اللفظ والنسب الاخبارية والانشائية كذلك فهى مستندة الى الوضع وحيث كانت نسبا غير مستقلة و معانى حرفية فوضعها وضع الحروف كما ان المجاز كذلك ايضا كما سيجىء .

قوله «ره» ثم انه قدانقدح مما حققناه الخ .

قدعرفت مما يتعلق به من الكلام .

قوله «ره» اظهرهما انها بالطبع لشهادة الوجدان الخ :

قدعرفت ان اختلاف نفس الاعتبار من حيث كونه تارة اعتبارا يضطر اليه الانسان بحسب تماس الضرورة واخرى يجور الاستغناء عنه لايوجب اختلافا فى ناحية الامر الاعتبارى من حيث انه اعتبارى فلو كان اضطرار الانسان الى اعتبار معنى موجبا لخروجه عن الاعتبارية لزم من وجود الاعتبار عدمه وهو باطل بل من وجود اصل الاعتبار عدمه فافهم .

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

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

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

فى قوة قولنا لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال ولو لم يشهد بحسنه ولوفرضناه تعيينيا فى قوة قولنا لشهادة الوجدان بحسن

الاستعمال ولو لم يضع الواضع اللفظ لمعناه الحقيقى فتامل .

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

قدعرفت ان وضع الالفاظ تعيني يقتضيه الفطرة الانسانية بداعى رفع الاحتياج الى التفهيم فطرة فلامانع من القول بان الانسان بفطرته يجعل الفرد من اللفظ وجوداً لنوعه او صنفه او مثله كما كان اول الوضع كذلك على ماعرفت سابقاً و تضعيفه بلزوم وضع المهملات لايزيد على الاستبعاد شيئاً نعم هو على تقدير وضع الالفاظ تعيينيا فى محله فافهم .

قوله «ره» لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول الخ :

وهو ممتنع لكونهما من قبيل المتضائفين ذكر شيخنا الاستاذ اعلى الله مقامه فى الحاشية ان المتضائفين ليسا متقابلين مطلق بل التقابل فى قسم خاص من التضائف وهو ماذاكان بين المتضائفين تعاند وتناف فى الوجود كالعلية والمعلولية مماقضى البرهان بامتناع اجتمائهما فى وجود واحد لافى مثل العالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية فانهما يجتمعان فى الواحد غير ذى الجهات كما لايخفى والحاكى و المحكى والدال والمدلول كاد ان يكونا من قبيل القسم الثانى حيث لابرهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه انتهى .

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

الغيرية بالذات فامتناع الاجتماع في اطرافهما بالذات لا لعارض فارجع الى محله واما اجتماع العالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية في الواحد غير ذي الجهات كالواجب عز اسمه فالذي هناك من المجتمعين هو العالم والمعلوم مثلا وليسا من المتضائفين وذي نسبة متكررة وهو واضح ثم المعنى المحكي بالعالمية مورد التضائف لدلالتهما على اخذ النسبة في الطرفين الى الطرفين فتتكرر لكنهما معنيان انتزاعيان يعرضان له في العقل ويكفيه فرض التعدد بحسب صدق المفهوم عليه وان كان احدى الذات بحسب العين فافهم ذلك .

نعم يرد على اصل المطلب بان الدال والمدلول ليسا من المتضائفين في شيء لعدم تكرر النسبة و قد قربه بعض الاساطين من مشايخنا «رض» بلزوم اتحاد المرات والمرئي والفاني والمفني فيه و لازمه كون الشيء معلوماً وغير معلوم بنفسه لكنه كسابقه .

بيان ذلك انا نجد بعض الاشياء بحيث اذا حصل العلم بها تعقبه العلم بشيء اخر وننقد هذا المعنى في بعض اخر منها و نجد القبيل الاول غير مختلف في تلك الحيثية ولا متخلف فالعلم بالدخان المتصاعد مثلا يتعقبه العلم بوجود نار هناك ثم لا يختلف ذلك بان يكشف عن النار مرة وعن غيرها اخرى و لا يتخلف بان يكشف تارة و لا يكشف اخرى وهذا يوجب ان يكون بين الشيئين رابطة ونسبة ثابتة غير متغيرة والنسب امور غير مستقلة بنفسها ووجودها

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

و تبين بذلك ان الدلالة لحيثية الوحدة بينهما اى النسبة اولا و للكثير اى الطرف الدال بواسطته ثانياً فدلالة شيء على شيء هى ايصاله العالم الى المدلول اى ايجابه حصول المدلول عنده ولنا ان نبدله بقولنا ايجابه للعالم ان يحضر عنده المدلول المعلوم فلو فرضنا معلوماً بالذات فهو دال على ذاته بذاته كما فى الواجب عز اسمه وقد ورد فى المأثور يا من دل على ذاته بذاته هذا فدلالة الشيء على ذاته بنفسه ان يقتضى ذاته ان يكون معلوماً وهذا المعنى لا يتحقق الا فى العلة بالنسبة الى معلولها وفى الشيء اذا كان مجرداً بالنسبة الى نفسه وينتج بعكس النقيض استحالة دلالة الشيء على نفسه ومجرد تكثر الحيثيات غير مفيد مالم ينقض بكثرة حقيقية خارجية فتامل وليطلب بقية الكلام من غير المقام .

فدلالة الشيء على نفسه مستحيلة سواء كانت دلالة غير وضعية او

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

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

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

على تقدير عدم اعتبار الدلالة و كون الموضوع نفس اللفظ بخارجيته كما قرره (ره) لضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين.

اقول : ولايكفي في دفع المحذور مجرد ثبوت المنتسبين ولو مع اختلاف الوعاء كالذهن و الخارج بل مقتضى ماقدمناه في الكلام على المعنى الحرفي لزوم كون وجود طرفي النسبة من سنخ واحد

اما خارجيين معـاً او ذهنيين معاً اما كون احدهما خارجياً والاخر ذهنياً متقرراً بالتقرير العلمي فمن المستحيل ثبوت النسبة بينهما.

ومن هنا يظهر فسادما اجاب به (ره) ان النسبة قائمة بطرفين احدهما شخص نفس اللفظ و الاخر المعنى المحكـى عنه بالمحمول فتكون القضية ذات اجزاء ثلاثة .

قوله : « ره » لاوجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ، .

قدمر مايتعلق به من الكلام فى الكـلام على وضع المجازات فكون الاعتبار الوضعى فى نفسه ضرورياً لايوجب استغناء الموضوع عن الوضع بل الامر بالعكس كما ان كـون الجعـل فى موردكالعلم ضرورياً لايوجب استغناء المجعول عن الجعل و كون الشيء ضرورى الفعل كالتنفس للحيوان لاينافى كونه ارادياً اختيارياً و من هنا يظهر ايضاً فسادما اورده «ره» على وضع المركبات من لزوم دلالة الكلام على معناه مرتين باعتبار وضع المفردات مرة وباعتبار وضع المركبات مرة اخرى اذ الكلام يدل على نسبة وراء مايدل عليـه المفرد فلابد من استناده الى وضع و الوضع كما عرفت تعينى يتحقق مع الاستعمال ثم ينحل بحسب تعدد الدلالات الى اوضاع .

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

لاثمرة يترتب على هذا البحث لعدم وجود مصداق له فيما بايدينا من الادلة كماذكره بعض الاساطين من مشايخنا بل الحق ان البحث عن

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

الصحيح والاعم

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

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

من اعتبار بناء العقلاء في باب وضع الاسامي و ان الشارع في بنائه ملحق بهم فهو مفيد هيهنا فتامل .

قوله (ره) ان الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التمامية الخ كون الصحة عند الكل بمعنى واحد مسلم غير انها ليست هي التمامية بل هما حيثيتان متغايرتان و ان ترتبت احديهما على الاخرى بيان ذلك اما بالارتكاز الفطري نطلق التمام والنقص على الاشياء اطلاقا المتقابلين فلا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة و نجد التمام فيها صفة وجودية بخلاف النقص فهو يضاف الى ما يضاف اليه من جهة فقده صفة التمام و ليس يوجد النقص و لا يضاف الا الى شيء يصح ان يتصف بصفة التمام فبينهما تقابل العدم والملكة ولا نصف شيئاً بالتمام الا اذا كان ذا اجزاء لمكان صحة اتصافه بالنقص و حيث كان اعتبار وصف التمام لتماس الحاجة الى اثار الشيء فلابد من اختبار حال الاثار لتتميم حده فالاثار اذا كانت بحيث تترتب على البعض والكل فالشيء لا يتصف حينئذ بالتمام وانما نصفه لو وصفناه بالكمال .

قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وقال تعالى تلك عشرة كاملة الاية .

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

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

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

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

ذكر شيخنا الاستاذ (ره) في الحاشية ماملخصه ان الجامع اما ان يكون جامعا ذاتيا او جامعاً عنوانياً اما الاول فغير معقول في شيء من المجعولات الشرعية لانها امور اعتبارية مؤلفة من مقولات مختلفة وافراد عديدة من مقولة واحدة و ماهو كذلك لاتندرج تحت جامع ذاتي لتباين المقولات ذاتاً فلاتندرج اكثر من واحد منها تحت ذاتي واحد والا لم تكن الاجناس العالية اجناساً عاليه هف واما الثاني فلانه وان كان ممكناً في نفسه لكن يستلزم ان يكون استعمال الصلوة في نفس المعنون بعناية الجامع العنواني كالناهي عن الفحشاء مثلا وليس كذلك .

ثم ذكر (ره) ان المهية اذا كانت من المهيات الحقيقية كانت غير مبهمة من حيث ذاتها ومفهومها وانما الابهام فيها من حيث الطوارى والعوارض و اذا كانت غير حقيقية كالامور الاعتبارية المؤلفة من امور مختلفة تزيد وتنقص فهى مبهمة فى ذاتها وسبيل اخذ الجامع فيها ان تلاحظ على نحو مبهم غاية الابهام بعرفية بعض العناوين الغير المنفكة عنها فكما ان الخمر مايع مبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرهما ومن حيث اللون والطعم والريح و مرتبة الاسكار فلا يتصور الا مايعاً مبهماً بعرفية الاسكار مع الغاء جميع الخصوصيات كذلك معنى الصلوة مثلا على مافيها من الاختلافات كماً و كيفاً ومن كل جهة يؤخذ سنخ عمل مبهم من كل جهة الا من حيث كونه مطلوباً فى الاوقات الخاصة فالعرف لاينتقلون مع سماع لفظ الصلوة الا الى هذا السنخ من المعنى انتهى ملخصاً .

وماذكره (قده) وان كان صحيحاً بوجه على ماسيجىء لكن يرد عليه ان الجامع الذى ذكره اخيراً اما ان يكون داخلا فى التقسيم الذى ذكره ابتدائاً اوغير داخل فيه وعلى الاول لم يكن حكم بعض الاقسام صحيحاً وعلى الثانى لم تكن القسمة حاضرة وهو ظاهر

ثم اقول اذا اعتبرنا مامر من الاصول كان حق المقام ان يقال ان هذه الامور سواء كانت من الموضوعات المركبة تركيباً غير حقيقى اوالمجعولة جعلا اعتباريا عقلياً اوشرعياً وبالجملة الامور الاعتبارية المركبة على

اختلافها من كل جهة حيث كانت متسعة المعنى تدريجاً كان التشكيك فى معانيها مسبوقاً بالتواطى مثال ذلك انهم حصلوا على المطبوخ من دقيق البر مثلا اولا فاعتبروها وسموها خبزاً ثم وجدوا دقيق الشعير اذا عمل كذلك يفى بالغرض وهو سد الجوع فوسعوا فى الاسم ثم وجدوا الارز والذرة وغيرهما مع خليط اخر وبدونه ومع تغيير خصوصيات من الشكل وغيره وبدونه كذلك فلم يزالوا يوسعون فى الاسم حتى حصلت المراتب على اختلافها الشديدة لكن فى اول المراتب انما اعتبروا جامعاً متواطياً بالنسبة الى افرادها الغير المختلفة ثم اعتبروا وحدتها النوعية مع مايليها من المراتب ثم الثالث مع الثانى ثم الرابع مع الثالث و هكذا و(ح) وجدوها مختلفة المراتب واستبهموا الجامع كلما ازدادت المراتب فحكموا بكون المفهوم الجامع مشككاً فى غاية الابهام وتشبثوا لفهمه بالمعرفات من الاغراض والاثار وهذا بنائنا فيما بايدينا من الامور الاعتبارية والمركبات الغير الحقيقية مما لايحصى والمجعولات الشرعية من العبادات مثلا على هذا الوزان فالصلوة مثلا كما شرعت اولا على مافرضه الله تعالى ركعتين مع مالها من الاجزاء والشرائط فاخذ معناها الجامع جامعاً متواطياً يصدق على افراده على وتيرة واحدة ثم اضيف اليها مافرضه النبى (ص) و تصرف فيها بالتصرفات المختلفة بالعفو والاعتبار بحسب الحالات الطارية والاعذار اللاحقة من السفر والحضر والخوف والمرض واقسام التعذرات و الاضطرارات

حتى وصلت النوبة الى صلوة الغريق و هى مجردا بماء قلبى فهى كما ترى تبتدى اولامن جامع متواط فى مرتبة واحدة ثم بين كل مرتبة ومايليها ثم اعتبار جميع هذه الجوامع المتواطئة المختلفة وسبك جامع واحد منها فينتج التشكيك (فان قلت) التشكيك ممتنع فى المهيات (قلت) لاضير فيه فى الاعتباريات لاستناد الوحدة فيها الى وحدة الغرض المقصود منها وليس ذلك باعظم من تألف ذاتها من المهيات المختلفة من المقولات المتباينة بالذات نعم يمتنع ذلك فى المهيات الحقيقية وليست بها و قدمرت الاشارة فى مامر ان الضرورة والامتناع جهات برهانية غير موجودة فى القضايا الاعتبارية (فقد تبين) ان الجامع فى المركبات الاعتبارية و منها العبادات لشرعية معنى مبهم تشكيكى يتوصل الى اعتباره اولا باعتبار جوامع متواطئة تستنتج هو منها والى فهمه ثانيا بالمعرفات من الاغراض والاثار ويجب ان تعلم ان التشكيك الاعتبارى ليس على حد التشكيكات الحقيقية المعروفة القائمة بالشدة و الضعف والكمال والنقص بل انما هو اختلاف ذاتى فى عين الاتفاق الذاتى من غير تفاوت بالشدة والضعف فكل مرتبة من الصلوة مثلا واقع على المامور بتلك المرتبة وغير واقع على المرتبة التاليه من غير ان تكون اكمل من مافى تلك المرتبة و انما يطلق اسم المرتبة عليها تجوزاً من غير حقيقة ولو تحقق بين مرتبتين منها كمال و نقص لكانت صلوة الحاضر مثلا مجزياً للمسافر بنحو اكمل واتم وليس كذلك وهو ظاهر (قوله ره) بان الجامع

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

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

قد عرفت ان الصحة والفساد من قبيل العدم والملكة ولازم ذلك ان يكون بينهما موضوع يعرضانه فالعلم بتحقق احد الوصفين مسبوق بالعلم بموضوعهما ووحدة الموضوع لازمة فى المتقابلين فالصحة كالفساد معنى واحد و موضوعهما واحد فهناك للاعم جامع كما ان للصحيح جامعاً من غير اشكال فتامل .

واعلم ان الجامع على الاعم حاله فى الابهام حال الجامع على الصحيح لمكان التداخل فى المراتب من حيث الصحيح والفاسد

ومن هنا يظهر ان الجامع الذى ارادوا تصويره بصورة غير مبهمة باحد الوجوه الاتية غير تام ابدا .

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

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

الصدق على الاعم دون الصحيح فالعلم بصدق مهية على فرد لايتوقف على العلم بحده التام كما انمن الممكن ان يعلم بكون زيد وعمرو انسانا مع الجهل بحده التام وكذا ساير المهيات فهذا هو الموجب لاجمال الخطاب على الصحيح لكون الشك فى اعتبار قيد ما من القيود ملازما للشك فى صدق الصلوة لاحتمال الدخالة فى التسمية بخلاف الاعم والوجه فى ذلك تداخل المراتب فما من مرتبة تتصف بالصحة الا امكن ان تتصف بالفساد فيكون مصداقاً للاعم كما يكون مصداقاً للصحيح

ومن هنا كان وروده مورد البيان غير ممكن بالنسبة الى جميع المراتب و اما بالنسبة الى مرتبة واحدة فيمكن ذلك لكن الشأن فى تمييز المرتبة من المرتبة وعلى فرض التمييز فحاله حال الاعم فتامل.

والبحث على اى حال قليل الجدوى وقدادعى ان الخطابات المشتملة على العبادات مهملات غير واردة فى مقام بيان تمام ماله الدخل فيها :

قوله «ره» فقد استدل للصحيحى بوجوه الخ

لايخفى مافيها من الضعف فالتبادر وصحة السلب انما يستقيمان بالنظر الى عرفنا جماعة المتشرعة واما بالنظر الى ماعند الحاضرين فى زمان الشارع والمخاطبين فى محاوراته فالانصاف انه لاسبيل لنا اليه و مثله دعوى خلو الاخبار عن القرينة و اما الوجه الرابع فقد ابدى ضعفه هو (ره) نفسه (والحق) ان يقال بالنظر الى الاصول السابقة

ان الاعتبار انما يتعلـــــق بالشيء لايفائه بالغـرض اى يتعلق بالمجعول الصحيـــــح و الغرض من حيث البيان و التبين انما يتعلق ابتدائاً بالصحيـــــح من المجعول فهو المكشوف عنه بالاسم اولائم التداول و التناول يوجب وجودالفاسد منه فيطلق الاسم عليه بالعناية اولا وان امكن الاستغناء عن اعمال العناية بالاخرة فالصحيح ليس فيه عناية فاللفظ ظاهر فى الصحيح اما لكونه هوالمسمى لوكان الظهور او الوضع للصحيح فقط واما لكونه من افراد المسمى لوكان ذلك للاعم و اما الفاسد او الاعم من حيث هو اعم فحيث كان بالعناية فيحتاج كونه حقيقة او ظاهرا فيه الى الكشف عن انتفاء العناية فى موارد استعمالاته ولاسبيل لنا الى الكشف عنه .

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

البيان الذى قدمناه فى كون اسامى العبادات موضوعة للصحيحة او ظاهرة فيها جارهيهنافى كون اسامى المعاملات موضوعة للصحيحة عند العرف والشرع يبنى فى هذا المعانى الاعتبارية على مابنى عليه العرف والمنع الشرعى عن بعض الافـراد واضافة بعض القيود شرعاً لايقضى بتعدد المفهوم لكونه كماعرفت فى غاية الابهام انما هو تصرف فى بعض الافراد بتخطئتهم فى عده فرداً للكلى .

وببيان اخر قدعرفت ان مفاهيم هذه الالفاظ مفاهيم تشكيكية مأخوذة عن مفاهيم متواطئة مجتمعة فى مواردها واضافة قيد والمنع

عن فرد انما يتوجه الى اعتبار بعض تلك المفاهيم المتواطئة لوجود مصلحة زايدة لم يعتبرها العرف او فقد مصلحة اعتبرها يوجب توسعة او تضييقاً في الاعتبار ولايتوجه الى المفهوم المشترك فيه بين الجميع الذى وجهه وجه التشكيك وهذا المعنى كثير الوجود فى العرف ايضاً بين طائفة و طائفة او بين طائفة فى وقتين فيزيدون وينقصون فى الامور المعتبرة المتعلقة بالمأكل و المسكن والملبس والاداب و غيرها من غير ان يتغير المفاهيم عندهم وهوظاهر .

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

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

ولقائل ان يقول ان الحال فى الاعتباريات من العبادات ايضاً هذا الحال اذ لم يأت الشارع بمجعول عبادى لايعرفه العرف بمفهومه الاعتبارى فى الجملة وانما شان الشارع تحديد الحدود وتتميم القيود كما ورد عنه (ص) بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فالطهارة و الصلوة والحج و غيرها من المجعولات الشرعية جميعاً مما يعرف العرف اعتبارها فى الجملة وانما عرف الشارع منها مايتم به معانيها على

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

قوله «ره» الحق وقوع الاشتراك للنقل الخ :

قدعرفت فى الكلام على الوضع امكان الاشتراك و الترادف و اما الوقوع فلاوجه لانكاره مستنداً الى عدم الوجدان بعدورود مثل كلمة النون للدوات والحوت و اسم الحرف والنجم للنبات غير ذى الساق والكـــــــوكب واوضح من ذلك امثلة كثيرة من المبنيات مثل ما الموصولة و النافية وان الشرطية والنـافية وهمزة النـداء و الاستفهام وغيرها ولاجامع فيها بحيث يرتضيه الطبع السليم ويتلقاه الذوق المستقيم و نظير ذلك موجود فى غير العربية من اللغات و قدعرفت سابقاً ان تعدد اللغات فى معنى الترادف و تطابق اللغتين فـى معنى الاشتراك لكون الوضع تعينياً بالطبع .

قوله «ره» بل جعله وجهاً وعنواناً له الخ .

قدعرفت فى الكلام على الوضع انه انمايتم بجعل النهو هوية بين اللفظ والمعنى اعتباراً اى دعوى كون اللفظ هو المعنى فيرجع استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد الـى كـون الواحـد عين

الكثير وهو محال واما حديث فناء اللفظ فى المعنى كفناء الوجه فى ذى الوجه والعنوان فى المعنون فقد مر مايتعلق به من الكلام .

بحث لمشتق

قوله «ره» المراد بالمشتق هيهنا ليس مطلق المشتقات انتهى:

مامر من الكلام على موضوع العلم ينتج ان المسئلة اذاكانت حقيقية فهى تدور عموماً وخصوصاً مدار عقد الوضع اعنى الموضوع او البرهان والمآل واحد واذاكانت اعتبارية غير حقيقية فهى تدور عموماً وخصوصاً مدار الغرض او الدليل والمآل واحد ايضاً والغرض من بحث المشتق تشخيص ان مايعد عرفاً وصفاً ثابتاً للذات مطلقا عليه حقيقة فى حال جريانه عليه و وجوده فيه هل هو حقيقة فيه بعد انقضائه عنه فالضارب حقيقة فى زيد مادام يضرب فاذا انقضى عنه الضرب فهل اطلاقه عليه حقيقة باعتبار حال الانقضاء دون اعتبار حال الجرى واطلاق الزوجة عليها حقيقة مادامت العلقة فاذاانقضت باحد موجبات بطلانها فهل الاطلاق حقيقة او مجاز ولافرق فى ترتب هذه الثمرة بين اقسام الاوصاف الاسمية كاسم الفاعل و المفعول والصفة المشبهة و اسم التفضيل واسم الزمان والمكان واسم الالة وبناء المقدار وصيغة المبالغة ومايلحق بها من الجوامد الجارية بنظر العرف على الذوات جريان المشتق عليها كالزوج و الزوجة والرق والحر و اشباهها و منها المنسوب .

قوله «رد» مما يكون مفهومه منتزعاً عن الذات بملاحظة الخ:

توضيح الكلام في المقام ان اشتراك جميع المشتقات من حيث المعنى الحدثي بالنظر الى المعنى وفي الحروف الاصلية الدائرة بين الجميع بالنظر الى اللفظ يقضي باشتقاق الجميع حتى المصدر و اسمه عن اصل واحد وهو الذى نسميه بالمادة اعنى نفس الحروف الاصلية من غير تقيدها بحركة وسكون او غيرهما والاوصاف من المشتقات لاتدل على ازيد من معنى واحد استقلالى واذكان المبدء مدلولا عليه بالاستقلال فالمعنى الواحد الاستقلالى هو معنى المبدء بازاء المادة وماعداه معنى نسبى مدلول عليه بالهيئة اعنى ماعدا المادة اما واحدا وازيد من واحد و قدعرفت فى الكلام على المعنى الحرفى انها غير مستقلة مفهوماً و مصداقاً وان انتزاع مفاهيمها من مصاديقها بتبع المستقل الذى يحفظها فمفاهيم هذه الاوصاف منتزعة عن المبدء بملاحظة تقيدها بانحاء نسب اتحادها مع الذات فمفهوم اسم الفاعل هو الوصف المتحد مع الذات بنسبة القيام التجددى و المنتزع فى الصفة المشبهة هوالوصف كذلك بنسبة القيام الثبوتى و فى اسم المفعول ماهو كذلك بنسبة القيام الوقوعى وفى اسم التفضيل ماهو كذلك بنسبة الشدة وفى صيغة المبالغة ماهو كذلك بنسبة الكثرة وفى اسم الزمان والمكان ماهو كذلك بنسبة الظرفية و فى اسم الالة ماهو كذلك بنسبة الالية وفي بناء المقدار ماهو كذلك بنسبة المقدار هذا .

ومن هنا تعرف مافي قول المصنف هنا وفيما سيجيء ان معنى الوصف مفهوم منتزع عن الذات بملاحظة تلبسها بالمبدء وقد وقع مثله في عبارة غيره ولك ان ترجعه بنحو من التاويل الى ماذكرناه .

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

واما المصادر واسمائها فالفرق بينهما ان اسم المصدر يدل على

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

وا ما ماذكره بعض الاساطين من مشايخنا (ره) ان المصدر لودل على النسبة الناقصة بهيئة لكان مبنياً غير معرب لشبه الحرف باشتماله على النسبة فهى يدل على الحدث حال كونه منتسبا الى الذات بنسبة ناقصة وظاهره انه (قده) يجعل النسبة ظرفاً لاقيدا .

ففيه اولا انه لو لم يدل على النسبة لكان جامداً غير مشتق وهو كما ترى ولايلتزم به ولودل عليها فحيث كانت الدلالة على المادة بالمادة فالدلالة على النسبة بالهيئة و لايتفاوت الحال باخذها قيداً او ظرفاً وثانياً ان مجرد الاشتمال على النسبة غير كافية فى البناء والا كانت الاوصاف جميعاً مبنيات لاشتمالها على انحاء النسب بل موجب البناء هو الاشتمال الذى يوجب عدم التمكن و الاستقلال فى المعنى فلايقبل تنوين التمكن كالافعال واسماء الشروط و الموصولات وساير المبهمات واما المصادر واسمائها و الاوصاف فمعانيها مع مافيها من النسب معان مستقلة تامة .

واما الافعال فقد قيل بدلالتها على الزمان كما سيجىء لكن الانشائات على كثرتها و كثرة استعمالها و كذا وقوع الافعال فى حيز الشرط من غير دلالة على الزمان مع بشاعة الالتزام بالمجاز يوجب ان تكون الدلالة على الزمان فيها بالاطلاق لكثرة الاستعمال وان

الماضى يدل على الحدث بنسبة تامة محققة و المضارع على الحدث بنسبة مترقبة التحقق .

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

قوله «رد» ماعن ! يضاح فى باب النكاح انتهى :

اورد عليه شيخنا الاستاذ اعلى الله مقامه فى الحاشية ان الفرق بين الكبيرتين مشكل لاتحادهما فى الملاك لان امومة المرضعة الاولى وبنتية المرتضعة متضائفان متكافئتان قوة وفعلا وبنتية المرتضعة و زوجيتها متضادتان شرعاً ففى مرتبة حصول الامومة تحصل البنتية لمكان الاضافة وفى تلك المرتبة تبطل الزوجية لمكان التضاد فليست فى مرتبة من المراتب امومة المرضعة مضافة الى زوجية المرتضعة حتى تحرم لكونها ام الزوج انتهى ولقائل ان يقول ما الفارق بين زوجية المرضعة وزوجية المرتضعة حيث تبطل الثانية بمجرد تحقق البنتية ولا تبطل الاولى بمجرد تحقق الامومة مع ان البنتية والامومة فى مرتبة واحدة والزوجية والزوجية فى مرتبة واحدة ايضاً والظاهر انه وقع الخلط بين البنتية بالنسبة الى الزوجية والبنتية بالنسبة الى الزوج فوضعت الثانية مكان الاولى فانتج ماترى فافهم ذلك .

قوله «ره» بان انحصار مفهوم عام بفرد كما فى المقام :

فعدم وجود مصداق للذات المنقضى عنه المبدء فى اسم الزمان

لكـون الزمان منقضياً بانقضاء المبدء لايوجب الخروج عن حريم الـنزاع .

واورد عليه شيخنا الاستاذ اعلـى الله مقامه فى الحاشية ان ذلك اعتراف منه ره بعدم ترتب الثمرة على النزاع فى اسم الزمان اذ الثمرة كون استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدء حقيقة او مجازاً ولا مصداق له فى اسم الزمان باعترافه فيخرج عن محل النزاع بالضرورة .

فالاولى ان يقال ان صيغة اسم الزمان والمكان واحد فهو موضوع للوصف مع نسبة الظرفية وعدم تحقق مصداق لبعض افراد الموضوع له مع عمومه المفهومى لايوجب خروج الصيغة عـن محل النـزاع انتهى ملخصاً .

قوله «ره» والالما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة الخ :

عبارة ناقصة التركيب وكان المراد بها تنظير المقام بالخلاف الواقع فى لفظ الجلالة انه علم او اسم جنس مع وحدة واجب الوجود بالذات مصداقاً واما قوله الواجب موضوع للمفهوم العام انتهى . فعبارة غير قابلة الاصلاح .

قوله «ره» وهو اشتباه ضرورة عدم الخ :

اورد (ره) على دلالة الفعل على الزمان وضعاً كما اشتهر بين النحاة وجوهـاً .

الاول النقض بفعلى الامر والنهى .

الثانى خلومايسند من الافعال الى غير الزمـانيات كالزمـان نفسه والمجردات والتزام المجاز فيها جميعا كماترى .

الثالث اشتراك المضارع بين الحال والاستقبال وليس باشتراك لفظى والالزم الاستعمال فى اكثر من معنى واحد فى مثل قولنا يضرب زيد الان وغداً و لامعنوى اذ لاجامع بين الحال و الاستقبال لتباين اجزاء الزمان ذاتاً فليس الاان فيه خصوصية ملائمة لكل من الزمانين.

الرابع ان الماضى ربمايستعمل فيما هو مستقبل حقيقة وبالعكس فالفعل انمايدل على الزمان بالاطلاق فيما يسند الى الزمانيات لا بالوضع

وقد اورد عليه شيخنا الاستاذ اعلى الله مقامه فى الحاشية بان الدلالة بالاطلاق انما يتصور اذا كانت الخصوصية الماخوذة فيه اشد مناسبة لماهو ظاهر فيه لامتعينة فيه من غير ملائمة لغيره اصلا فلو كانت دلالة الماضى على مايختص به من الزمان بالاطلاق جازاستعماله فى غيره لكنا لانشك فى عدم صحة قولنا اضرب غداً ويضرب امس فالماضى موضوع للحدث المقارن بالنسبة الى الزمان الماضى والمضارع موضـوع للحدث المقارن بالنسبة الى مالم يمض من الزمـان فينطبق على كل من الحال والاستقبال .

ثم اجاب عن الوجه الثانى من الوجوه الاربعة بان التقدم والتاخر الزمانيين فى الزمانيات بعرض الزمان وفى نفس اجزاء الزمان بالذات. فقولنا مضى الزمان لايتفاوت مع قولنا مضى زيد الا بالذات والعـرض

واما الاسناد الى المجردات فللمجرد معية قيومية مع الزمانيات فهو معها من غير تقيد بالزمان .

وعن الثالث بان المأخوذ فى المضارع مالم يمض من الزمان ولامحذور عليه .

وعن الرابع بانه من قبيل الاختلاف فى الحال فقد يجعل الحال حال التكلم ويوخذ الماضى والمستقبل بالنسبة اليه وقد يجعل شيء مما مضى او ياتى ويؤخذان بالنسبة اليه و من هذا القبيل المثالان اللذان اوردهما فى المتن انتهى ملخصا (وقدعرفت)مايتعلق به من الكلام اما الحجة فكون المثالين من الغلط ممنوع كيف واستعمال الماضى فى الحوادث المستقبلة اذاكانت محققة الوقوع شايع و فى القرآن منه شيء كثير كقوله تعالى ونفخ فى الصور فصعق الايه وسيق الذين اتقوا الايه و كذا المضارع فى مورد حكاية الحال السابقة و بالجملة فمانا سب من الموارد مالخذ فى الماضى والمضارع من خصوصية النسبة اعنى النسبة المحققة فى الماضى و النسبة المترقبة المتحقق فى المضارع فاستعمالهما فيه صحيح ليس من الغلط فى شيء مضافاً الى ماعرفت من سقوط النسب فى الانشائات وحيز الشروط وغيرها .

قوله ره تبادرخصوص المتلبس بالمبدء:

الطريق السهل لاثبات كون المشتق حقيقة فى المتلبس بالمبدء فقط بناء على مااخترناه سابقاً ان يقال:ان معنى المشتق هو الوصف

ماخوذاً بنسبة و من المعلوم انلامطابق له الا الذات باعتبار تلبسه بالمبدء والمصنف ره حيث اختار ان المنتزع عنه هو الذات باعتبار تلبسه بالمبدءكان عليه ان يتمسك بماترى من التبادر وصحة السلب و غيرهما .

قوله ره ولولم يكن استعماله فيما انقضى الخ:

هذااعتراف منه ره بالاشكال كما هو ظاهرقوله ره"ان مفهوم المشتق علىماحققه المحقق الشريف الخ"المراد بالبساطة خروج الذات عن مفهومه فى مقابل من يقول بتركب مفهومه من الحدث والنسبة والذات والذى يوجد فى كلامه هو خروج الذات و الشيء عنمفهوم المشتقات دون دعوى البساطة فذلك تسمية من غيرهذاويرد على ماافاده المحقق الشريف انه علىتقدير تمامه انما يفيد خروج الذات الماخوذ بنحوالاستقلال عن مفهوم المشتقات و اما اخذه غير مستقل بجعله طرف النسبة على ماقررناه فلا .

قوله«ره» احدهما قضيةالانسان انسانالخ :

ظاهره الرد علىى صاحب الفصول علىى كلا التقديرين بان المحمول انكان هو الذات المقيد بنحو دخول التقيد وخروج القيد فالذات حال التقيد ضرورى الثبوت لنفسه فقد صح الانقلاب و ان كان هو الذات المقيد مع القيد فمجموع الذات معالقيد وانلميكن ضرورياً غيران القضية لانحلالها الىضرورية فىعقد الوضع وممكنة

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

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

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

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

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

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

اللفظ حيث انه ماخوذ وجوداً للمعنى و لامعنى لوجود واحد يوجد به امور كثيرة فوق الواحد من غير رجوعها الى جهة واحدة يجمعها بان يكون الوجود واحد والموجود به كثيرا لكون الوجود عين موجودية الموجود فاللفظ الواحد له صورة تصورية واحدة من حيث انها معناه سواء كان بسيطاً غير مركب اصلا كالاجزاء الاخيرة للمركبات او مركباً بالتحليل كالانسان مثلا المنحل الى الحيوان الناطق فالوحدة و التركب من حيث اللحاظ هو الفارق بين الحد و المحدود او مركباً من غير تحليل كالدار والجملة والخطبة وغير ذلك

اذا عرفت ذلك علمت ان هذه الوحدة اللحاظية لامفر منه سواء

قلنا ببساطة معنى المشتق حقيقة او بمعنى خروج الذات عن مفهومها او بتركبه من الذات والنسبة و الحدث فالبساطة اللحاظية غير متنازع فيه ولاينافيها القول بالتركب اصلا كما نبه به شيخنا الاستاذ اعلى الله مقامه فى الحاشية انما النزاع فى ان معنى المشتق هل هو المبدء فقط من غير نسبة ولاذات كما نسب الى المحقق الدوانى او هو المبدء والنسبة من غير ذات كما عليه المحقق الشريف او مجموع الذات والنسبة و لمبدء كماعليه المشهور فهيهنا ثلاثة اقوال .

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

احدها ماذكره فى حاشيته على شرح القوشچى على تجريد الكلام قال التحقيق ان المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظايرهما مايعبر عنه بالفارسية بسفيد وسياه و امثالهما ولامدخل فى مفهومهما للموصوف لاعاما ولاخاصاً اذلودخل فى مفهوم الابيض الشيء كان معنى قولنا الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولودخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الذاعت وحده .

ثانيها انا اذا رأينا شيئاً ابيض فالمرئى بالذات هو البياض ونحن نعلم بالضرورة انا قبل ملاحظة ان البياض عرض و العرض لايوجد قائماً بنفسه نحكم بانه بياض وابيض ولولاالاتحاد بالذات بين الابيض

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

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

اقول وهذه الوجوه الثلثة وان حكيت عنه لاثبات الدعوى المنسوبة اليه وهو اتحاد معنى المشتق والمبدء ذاتاً لكن التأمل فيما نقل من كلامه يعطى ان بحثه مع القوم من جهتين مختلفتين لامن جهة واحدة بعينها

احديهما ان مفهوم المشتق هل هو مفهوم المبدء بعينه ولا يعنى بالمبد المبدء المشهورى وهو المصدر كما نسبه اليه صاحب الفصول فكلامه صريح فى ذلك بل انما يعنى بالمبدء العرض الخارجى ثم يدعى ان الذات غير مأخوذة فى مفهومه لاستلزام اخذه التكرار فى قولنا الثوب الابيض و لصحة الغفلة عن الذات مع تصور معنى المشتق عند تصورنا العرض الخارجى بنحو الناعت (ومن هنا يظهر) ان مراده من نفى النسبة عن المشتق فى اول كلامه هو انتفاء الذات كما ينادى به كلامه واستدلاله لدعواه فنسبة القول بخلو معنى المشتق عن الذات و النسبة جميعاً اليه ليس على ماينبغى كيف و هو ينادى بقيامه بالذات وحمله عليها وكونه معنى ناعتا وهل الاشتمال على النسبة غير كون المعنى ناعتا وقد اطبقت كلمتهم على ان العرض وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره فما به يكون السواد سواداً عين ما به يكون الجسم اسود والاول

هو نفس السواد ووجوده و الثانى هو الاسود ووجوده فالسواد عين الاسود و هذا غير كون السواد اسوداولا وبالذات والجسم اسود ثانيا وبالعرض فلاتغفل .

الجهة الثانيه ان المبدء يحمل عليه المشتق اولا وبالذات و الذات القائم به المبدء يحمل عليه المشتق بواسطته وعرضه فالسواد اسود بنفسه والجسم اسود بالسواد وهو لازم استدلاله ان الذى يناله الحس اولاهو سواد الجسم وانا لذى يراه اسودالعقل وهذالايختص بالاعراض بل الذى تناله النفس نيلا اوليا او ثانويا تجد معه استقلالا فتشاهد نسبة بين ماتشاهده وما تجده وهذا هو نسبة الناعتية نعبر عنه فى الاعراض بالوجود لغيره يسرى فى كل ماوجوده فى نفسه من اى المعقولات كان كما ان الانسان انسان ومتصف بالانسانية والوجود وجود وموجود والسواد سواد واسود نعنى بذالك كله ان المعقول ثابت فى نفسه و ثابت لحيثيته الاستقلال التى نجدها معه ثم العقل يحكم بان هذا الذى يثبت له المعقول فى الاعراض امر وراء العرض وهو الجوهر بخلاف غيرها وحكم العقل ثانيا لايبطل حكمه اولا فالسواد اسود بحكم العقل اولا والجسم اسود بحكمه ثانياً وعند ذلك ينقسم الوجود قسمين وجودلنفسه كمافى الجواهر ووجود لغيره واما معنيا الوجود فيه والوجود له فمتصادقان متساويان دائما .

ومن هنا يظهران انحلال العقدين فى القضية الى قضيتين مما

لامفر منه .

ومن هنا اشتبه الامر على المحقق المزبور حيث ظن ان الذى يجده العقل ثانياً وهو الموضوع المستقل الموجود له العرض لم يكن يجده فى التعقل الاولى للعرض والعرضى وليس كذلك بل العقل يجد الاستقلال المذكور اولا و ثانياً على حد سواء و ليس من الامور المحسوسة حتى يناله ثانيا بعد مالم يكن يناله اولا وانما الفرق بين الوجدانين هو ان الحكم يكون الموضوع غير الوصف بالقوة اولا و بالفعل ثانياً فاذن الذات متحد مع الوصف اولا و بالذات لابواسطة المبدء فافهم ذلك وبقية الكلام موكول الى محله فراجع .

و اما استدلاله الثالث فقد عرفت سر التعبير عن المقولات بالمشتقات بمامر فى الكلام فى عقدى الوضع والحمل .

القول الثانى ان مفهوم المشتق هو المبدء و النسبة من غير اخذ الذات وهو القول المنسوب الى المحقق الشريف و قدعرفت ان الكلام المنقول من تلميذه المحقق الدوانى منطبق عليه و عليه عدة من الاصوليين و استدل له بما عن المحقق الشريف ان اخذ الذات فيه موجب لدخول العرض العام فى الفصل او انقلاب الممكنة العامة الى الضرورية .

و بما استدل له المحقق الدوانى ان ذلك يوجب التكرار فى مثل قولنا الثوب الابيض والشىء الابيض

وقدعرفت ان غاية مايلزمه ان يكون الذات غير مأخوذ بنحو الاستقلال والمعنى الاسمى لامطلقا

وان ماذكروه من انتزاع مفهوم المشتق عن الذات باعتبار تلبسه بالمبدء و اتحاده معه يوجب كون الذات لمكان استقلاله فى الاخذ مدلولا عليه بالدلالة الغير الحرفية مع ان مادة المشتق انما تدل على المبدء وغير المادة وهو الهيئة دال حرفى ولايدل باللفظ الحرفى على المعنى الاسمى هذا .

القول الثالث ان مفهوم المشتق مشتمل على المبدء والنسبة و الذات جميعاً واستدل له ببعض وجوه ضعيفة مثل ان علماء العربية فسروا المشتق بمايشتمل عليها كقولهم ان معنى اسم الفاعل ماثبت له الفعل اوذات اوشيء حصل منه الفعل واسم المفعول ماوقع عليه الفعل الى غير ذلك .

واستدل له شيخنا الاستاذ على الله مقامه فى الحاشية ان من المعلوم ان مفهوم المشتق متحد مع الذات الموصوف ومن المعلوم ان المبدء مغاير لذى المبدء هو الذات فلايصح الحكم باتحاده معه فى الوجود و ان اعتبر فيه الف اعتبار اذ هذه الاعتبارات لايوجب انقلاب المبدء عماهو عليه من المغايرة الذاتية وليست مغايرة اعتبارية تتغير بتغير الاعتبار وتزول بزواله ومن المعلوم ايضاً ان نسبة واحدية المبدء وهى النسبة المدلول عليها بالمشتق لاتتحد مع الذات مالم يعتبر فى طرفها الذات

وكذا المجموع من المبدء والنسبة لايتحد معه فلامناص بعد وضع هذه المقدمات من الالتزام باخذ الذات فى مفهوم المشتق بان يؤخذ امر مبهم من جميع الجهات قابل الانطباق على الذات والمبدء ويتقوم به العنوان ويكون معرفه العنوان فقط فلفظ الضارب مثلا يدل على صورة مبهمة قائمة بنفسها معرفها الضرب هذا ملخص ماذكره ره (قال) ولاينافيه القول بعدم اخذ الذات لاعموماً ولا خصوصاً فى مفهوم المشتق اذ ماذكرناه من الامر المبهم اعم من الذات والمبدء وليس بجوهر ولا عرض ولاهو مفهوم الذات وان اعتبار هذا الامر المبهم لاينافى البساطة العنوانية بمعنى تمثل صورة وحدانية فى الذهن على حد الوحدانية فى الخارج هذا محصل ماافاده ره (وفيه) اولا ان كون المبدء مغايراً لذى المبدء مما لايمكن تصحيحه اصلا فضلا عن كونه مسلماً وكيف يكون كذلك والمبدء لابشرط بالنسبة الى المشتق والمشتق لابشرط بالنسبة الى ذى المبدء وهو الذات وسيجىء له زيادة توضيح .

وثانياً ان الابهام حيث انه معنى نسبى وامر اضافى لايوجب زوال التبين المفهومى عن المفهوم فهذا المفهوم اما معنى حرفى او اسمى لكن جعله اياه طرفاً للنسبة ينفى الاحتمال الاول فهو الثانى فحينئذ ينطبق على مفهوم الشىء اويساويه فيرد عليه ماأوردناه على اخذ مفهوم الذات والشىء الاسمى فى المشتق مضافاً الى امتناع الجمع بين الشىء بهذا المعنى وكون المشتق بسيطاً مفهوماً وكيف يتحد الشىء بهذا المعنى

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

وثالثاً ان المغايرة بين المبدء وذى المبدء فى الخارج لايدع وحدة للمطابق الخارجى والمطابقة تقتضى تركب المفهوم فلايبقى للمفهوم الا البساطة اللحاظية وقداعرف ان البساطة اللحاظية غير محل النزاع .

قوله «ره» الفرق بين المشتق ومبدئه الخ :

قدعرفت ان المبدء معنى سار فى معانى المشتقات كالمادة السارية فى الفاظها ليس غيرها والاكان مشتقاً مثلها لامبدء لها وظاهر ان المشتق متحد مع الذات جار عليها فهو متحد مع الذات كالمشتق غير انه لامعنى متعين له لمكان المبدئية و السراية كما لالفظ متعين فالفرق الذى ذكره غير مستقيم :

قوله «ره» والى هذا يرجع ماذكره اهل المعقول من الفرق بينهما الخ :

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

بمعنى ان كون السواد سواداً خارجاً عين كون الجسم اسود خارجاً اذلو كان وجوده فى نفسه غير وجوده لغيره كان فى مرتبة نفسه وذاته غير مرتبط و لامتعلق بموضوعه ولامنسوباً اليه فكان فى نفسه لنفسه غير محتاج بنفسه الى موضوعه بل لو كان هناك احتياج ففى مرتبة بعد مرتبة نفسه هف فاذن العرض وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره اى ان نسبته الى موضوعه فى مرتبة نفسه و وجودالنسبة حيث كان رابطاً غيرخارج عن وجود العرض والاكان مستقلا فى نفسه غير رابط هذا خلف فوجودها غير خارج عن وجود العرض ولايتحقق الامع طرفيها فالموضوع موجود فى مرتبة نفس العرض ووجوده و لاعكس اذالنسبة متأخرة عن ذات الموضوع اذليس ناعتاً لعرضه فالعرض من هذه الحيثية النفس الامرية من مراتب وجود الموضوع وان كان من حيث موجوداً فى نفسه وجوده غيروجود الموضوع و اذكان المتحيث بالحيثيتين واحداً فهناك امرواحد له اعتباران اى حيثيتان باحدهما يحمل على الموضوع وهو الاسود وبالاخر لايحمل وهوالسواد فافهم ذلك .

وهذا البحث بعينه جارفى كل امر من الامور الحقيقية غير داخل تحت المقولات سواءكان عارضا لجميع المقولات او بعضها و ربما يسمى بالاعتبارى كالوجود والوحدة والشيئية والامكان والعلم والحيوة والحركة ونحو ذلك بل يجرى بين الشيء ونفسه من حيث اعتباره فى -

نفسه ثم اعتباره ناعتا لنفسه كمامر في الكلام على عقدى القضية ويجرى ايضاً فى سائر المفاهيم من الاعتبارات و(ح) يتم الكلام فى كل مشتق ومبدء اشتقاقه بالنسبة الى مايوجدان فيه وقدعرفت ان هناك معنى واحداً يوخذ مرة فى نفسه فيكون بشرطلا و اخرى لغيره فيكون لابشرط والقائلون بعدم تصحيح الاعتبار للمغايرة الذاتية انما اخذوا الاعتبار فى نفسه مبدئاً للاعتبار لغيره وهو خطأ كماعرفت و كلماتهم فى اطراف هذا البحث على اختلافها لايزيد للباحث الا تعبا ولايعجبنى هذا المقدار من الغور فيما هو خارج عن حظيرة هذا الفن الا ان الحق لايستهان به .

قوله «ره» لاجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وان اخذا لابشرط انتهى :

واذكان العلم والحركة نفسهما مشتقين بشرطلا كماعرفت كان منعى هذا الكلام ان المأخوذ بشرطلا ولابشرط معاً لايحمل على الذات وهو كذلك ولايفيده شيئاً .

قوله «ره» لاريب فى كفاية مغايرة المبدء الخ :

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

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

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

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

بحث الاوامر والنواهي

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

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

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

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

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

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

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

لم يكن بحسب الحقيقة امراً .

قوله «ره» و بالجملة هما متحدان مفهوماً و انشائاً و خارجاً الخ:

وظاهر ان الاول بحث لغوى والثانى بحث اصولى والثالث بحث عقلى فهنا ثلاث مقامات .

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

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

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

فليس اعتبار الامر فيما نحن فيه الا اعتبار امر حقيقى يترتب عليه مايترتب على الامر والذى يترتب على الامر فى الجملة هو وجود المامور به وحصوله فى الخارج ومن المعلوم ان وجود الفعل انما يترتب على ارادة فاعله بعد الفراغ عن سائر مقدماته فهذا هو المعتبر فى الامر لاغير.

وذلك ان كل نوع من الانواع انما يصدر عنه من الافعال مايلايم ذاته بالضرورة سواء كان بلاواسطة اومع الواسطة فهو انما ينحو بنوعيته اويريد بنفسه اذا كان من الانواع الشاعرة بنفسها وافعالها مايلايم نفسه و يلايم القوى والالات المودعة فيه فمن المستحيل ان يقصد الفرس وهو من ذوات الحافر الكتابة والتصوير او ان يقصد الحمامة الصيد و لامخالب لها و لاان يتمنيا ذلك و يامله كما ان من المستحيل ان لايذعن الانسان بطبعه بالنكاح و قدجهز مقدم الذكر و الانثى منه بجهاز التوالد والتناسل فهذه علوم متولدة عن جهات خارجية وامور حقيقية مودعة فى الذوات.

ثم ان الانسان بافعاله التى لاتحتاج الى خارج منه كافعاله بقواه و آلاته البدنية يستشعر بنسبة الايجاب التى بينه بماانه مريد و بين قواه والاته.

وبانضمام هذين الاصلين عنده ياخذ فى الاستفادة من كل شيء

او اثر شيء يلائمه في نفسه ماوجداليه سبيلا كالجمادات والنباتات مما ليست اثاره و افعاله مستندة الى الارادة بحسب الظاهر و هذا ناموس الاستخدام والتوسيط ثم يتنبه بمثله فيما لساير افراد نوعه من الافعال الارادية بتوسيطه بينه وبين افعاله وهذا الامر بالضرورة مثك الى اعتبار نسبة الوجوب والايجاب التي كان ادركها اولا بين نفسه وافعال نفسه اذ كانت دائرة بين الارادة و الالة المطيعة فهو في هذا التوسيط ينزل المأمور الذي وسطه منزلة مايتعلق به ارادته من ادواته وقواه الغير الخارجة عن نفسه فهو بالامر يجعل ارادة نفسه متعلقة بفعل الغير على حد مايتعلق بفعل نفسه بصفة التاثير فهو اعتبار تعلق الارادة بفعل المامور به فالامر يدل على انشاء ارادة الفعل وطلبه من المامور اى ايجاد الارادة والطلب اعتباراً فافهم .

نعم يعتبر العقلاء اموراً محبوبة او مبغوضة فيتعلق بالامر وجودا او عدماً لتحكيم عقد الاعتبار وتشييد اساسه وهي التي تسمى بالمثوبة و العقوبة .

ومن هنا يظهر فساد ماقيل وقواه شيخنا الاستاد (رض) في الحاشية ان مدلول الامر هو البعث الانشائي و هو غير الطلب والارادة جميعاً قال في تقريبه ان الوجدان يشهد بذلك فان المريد لفعل الغير كما انه قد يحركه ويحمله عليه تحريكاً حقيقياً وحملا واقعياً فيكون المراد ملحوظاً بالاستقلال و التحريك الذي هو آلة ايجاده خارجاً

ملحوظاً بالتبع كذلك قد ينزل هيئة اضرب منزلة التحريك الملحوظ بالتبع فيكون تحريكا تنزيليا يقصد باللفظ ثبوته ولذا لو لم يكن هناك لفظ لحركه خارجاً بيده نحو مراده لانه يظهر ارادته القلبية انتهى.

ووجه الفساد ماعرفت ان الاعتبار يجب ان يلائم الحقيقة التى يترتب عليه الاثر المقصود ومن المعلوم ان الاثر فى المقام وهو وجود الفعل المأمور به ليس بمترتب على وجود مجرد تحرك المأمور نحوه بل الى حركته المستندة الى ارادة الفعل فهذا هو المعتبر كما عرفت دون البعث الى الفعل بمعنى مجرد التحريك وهو ظاهر.

واما المقام الثالث وهو اتحادهما بحسب الخارج فهو كذلك كما استدل عليه بالوجدان لكن هيهنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهو ان البرهان قائم على ان كل نوع من الانواع الخارجية فنسبته الى الاثار المترتبة عليه نسبة الفاعل الى فعله اعنى العلة الفاعلة الى معلولها هذا ولازم ذلك ان لا تكون الارادة صفة موجودة بوجود مستقل منضم الى النفس تتم بها فاعليتها بل نسبة و حيثية غير خارجة عن النفس موجودة على حد ساير الوجودات الرابطة و ايضا الارادة مما يحمل على الممكن و غيره فليست مندرجة تحت مقولة من المقولات فلاجنس لها فلا فصل لها فلا حد لها و كلما كان كذلك فهو منتزع عن الوجود فمصداقه الموجود من حيث هو موجود ولو كان مصداقها وجودا خارجاً عن النفس لكانت موجودة فى نفسها فكانت لها مهية

فكانت داخلة تحت مقولة هف فهى موجودة بوجود النفس من غير مهية لها فى نفسها فهى من اطوار النفس غير الخارجة عنها .

ثم انها غير منتزعة عن الوجود بماهو وجود اعنى المطلق بل من الوجود بما هو فاعل ولا بماهو فاعل فقط بل بما هو فاعل له علم بفعله ولا بما له علم بفعله فقط بل بما هو ان فعله موافق لذاته بما هو عالم فالارادة حيثية اقتضاء الفاعل العالم بماهو عالم لفعله الملائم لذاته هذا.

ثم ان نظير البرهان قائم فى العلم والقدرة و الحب وساير مايعد من الكيفيات النفسانية فجميعها حيثيات نفسانية غير خارجة عنها بنحو الانضمام وان كانت بينها توقف ما او ترتب ماكالارادة تتوقف على العلم اذ لا مانع من توقف بعض الحيثيات الذاتية على بعض فى عين انها متحدة فى الذات الجامعة لها كما برهن على نظيره فى حياة الواجب تعالى وقدرته وعلمه هذا .

فان قلت لازم جميع مامر كون الارادة عن الوجودات الرابطة نظير المعانى فلاتكون صفة كما يقضى به الضرورة .

قلت فرق بين المعانى الوصفية المنتزعة من المهيات او من الوجودات والقسم الاول تنافى الوجودات الرابطة دون الثانى وليطلب ازيدمن هذا من مظانه .

ومن هنا يظهر ان فى كلامه ره مثل كلام غيره فى المقام مواقع للنظر .

منها كون العلم من مقدمات الارادة بماله من المراتب كالتصور والتصديق بالفائدة وتمام المصلحة و انتفاء المفسدة والجزم بل لوعد العلم من باب المسامحة من مقدمات الارادة فانما تتوقف الارادة على العلم بوجود الفعل وحده على ماعرفت .

ومنها كون الارادة هو الشوق الاكيد اذ الشوق بحسب التحليل هو ميلان النفس الى الشوق سواء كان من الاعيان ام من الافعال والارادة لاتتعلق بالاعيان مضافاً الى امكان تحقق الشوق الاكيد بالوجدان مع استحالة الفعل فلا تتحقق الارادة لعدم تحقق العلم الذى تتوقف عليه الارادة على ماوصفناه لك و به يتبين مافى كلام بعضهم دفعاً للاشكال ان الارادة هى الشوق الاكيد الذى لاينفك عن الفعل يعنى بلوغه مرتبة لايفارقه من باب التعريف بالمبائن باخذ ما بالعرض مكان ما بالذات .

و منها جعل الارادة كيفية نفسانية وقد عرفت انها ليست من الكيف فى شيء و الحق ان تسمية هذه النسب والحيثيات بالكيفيات النفسانية من باب المسامحة وهم وان لم يصرحوا بذلك لكن ذلك لازم كلماتهم وقد صرح به بعض اهل النظر فى الوجود الذهنى ان تسميته بالكيف من باب المسامحة وارتضاه اخرون .

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

واما بالنسبة الى ارادة فعل العبد مثلا فلاارادة فى النفس تتعلق بفعل الغير بل انما هى ارادة الانشائية و تسميتها ارادة متعلقة بفعل الغير مجاز او مسامحة لمكان التلبس الواقع بين الامر والمأمور به .

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

قوله وكذا الحال فى الصيغ الانشائية و الجمل الخبرية انتهى:

فيه عطف الكلام على الكلام النفسى الذى قال به الاشاعرة و نفاه المعتزلة و المتكلمون من الامامية و محصل الكلام فيه ان القدماء من مشايخ الاشاعرة ذهبوا الى ان القرآن قديم غير مخلوق لكونه كلامه سبحانه واذكان الكلام على مايتلقاه العرف جملامؤلفة من الحروف التى هى من الكيفيات المسموعة التى هى حادثة زمانية بالضرورة وجهه المتكلمون منهم بان الكلام انما يصير كلاماً بالمعنى

الذى يدل عليه فالمعنى هو الكلام فى الحقيقة ومن الضرورى ان الكلام قائم بنفس المتكلم فالكلام فى الحقيقة هو المعنى القائم بنفس المتكلم المدلول عليه بالكلام اللفظى فكلامه سبحانه هو معنى القرآن القائم بنفسه تعالى فلا يتصف بالخلق و الحدوث والازم صيرورة ذات الواجب تعالى محلا للتغير وهو محال .

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

وقد ذكره شيخنا الاستاذ (قده) فى الحاشية ان دليل الاشاعرة ينحل الى مقدمتين .

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

والثانية انها مدلول عليها بالكلام اللفظى واولى المقدمتين حق دون الثانية بيان ذلك ان الصورة الذهنية لها قيام بالنفس قياماً ناعتياً قيام الوصف بموضوعه فهى بهذا الاعتبار من اوصافها و كيفية لها كساير الكيفيات النفسانية وقيام بها قياماً صدوريا من قبيل قيام المعلول بعلته و

الفعل بفاعله من غير نعت ووصف وهي بهذا الاعتبار وجود نوري غير داخل تحت مقولة من المقولات فلامهية لها ففي عالم النفس غير الاوصاف المعروفة وجود نوري غير ذي مهية لكن الوجود بماهو وجود يمتنع ان يكون مدلولا عليه باللفظ اذ دلالة اللفظ انما تكون على المهية التي يمكن ان توجد بوجود ذهني اووجود خارجي والوجود حيثيته حيثية انه في الخارج فلا يدخل الذهن (انتهى) محصلا و هو مخدوش صغرى و كبرى .

اما الصغرى فلان بنائه على الفرق بين العلم والمعلوم وكون الاول داخلا تحت مقولة الكيف والثاني غير داخل تحت مقولة اصلا بل وجوداً نوريا غير ذي مهية .

والحق ان العلم عين المعلوم وهو من شئون النفس وحيثياتها الغير الخارجة عنها كما مرت الاشارة اليه بما يليق بالمقام والازيد من ذلك مرجوع الى محله .

واما الكبرى فكون الوجود غير قابل للحكاية عنه باللفظ مطلقا ممنوع كيف واغلب المفاهيم الواردة في الذهن ومنها المعاني الحرفية والصفات المنتزعة من الوجود منتزعة من الوجود حاكية عنه غير داخلة تحت مقولة ولو كان الامر على ماذكره مطلقا لانقلب الكلام على نفسه «ره» فافهم .

والحق الذي ينبغي ان يركن اليه ويعتمد عليه في المقام ان

يقال: ان الكلام على ما يستبق الى اذهاننا فى بادى الحال هو مايؤلفه الانسان من حروف الهجاء لدلالة المخاطب على مافى ضميره فهو امر مؤلف من امور حقيقية وهو الاصوات واعتبارية وهى الدلالة والقصد الاخر فهو امر اعتبارى ثم انا نعلم بادنى تأمل ان اعتبار كون المؤلف هو الانسان وكذا المخاطب وكذا وجود ضمير ماله من خصوصية المورد من دون دخالة لها فى حد الكلام فالكلام عندنا هو المؤلف من الفاظ للدلالة على المعنى ثم انا لانشك اذا تاملنا ان كلام المتكلم شخص التأليف الصوتى الدال الذى قام بالمتكلم بتكلمه ثم ففى زوال التموج والاهتزاز الجوى .

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

و هذا ثانيا ثم نتوهم له بقائاً فى نفس الامر ثبوتاً غير متغير على حد مانذعن به فى المهيات الحقيقية من الثبات فى نفس الامر.

وهذا ثالثا ثم انك قدعرفت مما اسلفناه ان حدود الاعتبارات تتبع الاثار الحقيقية المترتبة عليها بالاعتبار فأنما زيد اثار الحقيقية ثم لانجد موضوعها فنعطى حد موضوعها لما ليس هو هو والاثر الحقيقى فى الكلام هو الابناء عن المعنى او الانتقال اليه فالكلام هو موضوع هذا الابناء غير انا لما لم نجد اليه سبيلا الا بتأليف الفاظ موضوعة اعتبرناه

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

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

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

قوله «ره» واما الجمل الخبرية الخ :

هذا بالنظر الى كون الصور العلمية الموجودة فى الذهن غير ملحوظة استقلالا بل رابطة متوسطة بين اللفظ والخارج فلا تعد مداليل بل اللفظ كانه يحكى عن الخارج ونفس الامر بلا وساطتها والا فالصور العلمية هى المداليل بالذات و لولا ذلك لزم خلو الكلام فى صورة

الكذب عن المدلول اذلاشيء بحذائها حينئذ خارجاً.

قوله «ره» واما الصيغ الانشائية الخ .

لاريب ان اللفظ يرد مورد الاستعمال بماانه وجود المعنى فربما تعلق الغرض بالكشف عن تحقق المعنى فى نفسه من غير قصر على وجود اللفظ اذاكان المعنى من شأنه ذلك فيفهم منه ان المعنى ثابت فى نفسه و يطرء على اللفظ حينئذ عنوان الحكاية والمرآتية وهو الاخبار وربما تعلق الغرض بالكشف عن تحقق المعنى باللفظ فيفهم منه حدوث المعنى بحدوث اللفظ على حد حدوث المهية بحدوث وجودها وهو الانشاء .

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

وثانيا ان الاختلاف بين الاخبار والانشاء كالاختلاف بين نحوين من الوجود وهذا هو الذى يريده المصنف ره (بقوله فى الانشاء) وهذا نحو من الوجود بعد ماذكر فى الاعتبار انه ثبوت النسبة بين طرفيها فى نفس الامر وقد ذكر شيخنا الاستاذ (ره) فى الحاشية ان التقابل بين الاخبار و الانشاء فى غير الامر و النهى تقابل العدم والملكة لكون الاخبار بنحو الحكاية والانشاء عدم الحكاية فيما من شأنه ذلك وفى

الامر والنهى تقابل الايجاب والسلب لان الثابت فيهما عدم الحكاية بنحو السلب المطلق لعدم قابلية المحل للايجاب وهو الحكاية .

وفيه اولا ان التقابل من احكام الحقايق فلايجرى فى الاعتباريات وقد اعترف بمثله فى مسئلة تضاد الاحكام الشرعية.

وثانياً ان الحكاية عنوان طار كما عرفت وانما يكشف بكل منهما عن نحو من انحاء وجود المعنى .

قوله «ره» ربما يكون منشأ لانتزاع اعتباره انتهى .

لعل المراد بكونها منشأ لانتزاع الاعتبار كونها اسبابا اعتبارية لتحقق المسببات الاعتبارية ككون الامر و النهى سبباً للوجوب والحرمة و كون العقد سبباً لتحقق الملكية و الزوجية و الا فهو بظاهره فاسد قطعاً اذ المصطح عليه فى منشأ الانتزاع كون المنتزع موجودا بوجود منشأ الانتزاع من غير اختصاص بوجود مستقل كمقولة الاضافة وليست نسبة الحرمة والوجوب الى النهى والامر و لانسبة الملكية والزوجية الى العقد هذه النسبة .

قوله «ره» اشكال ودفع انتهى.

ملخص الاشكال ان تكاليفه تعالى جدية والتكليف الجدى لابد معه من ارادة و ارادته سبحانه لايتخلف عن المراد و مع تسليم هذه المقدمات الثلث يقع الاشكال فى موارد عصيان التكاليف ومخالفتها اذ لو قلنا بعدم تحقق ارادة فيها كان خلفا للمقدمة الاولى ولو قلنا بتحققها

كان خلفاً للمقدمة الثالثة .

والجواب انا نختار الشق الثانى وهو تحقق الارادة لكن ليس كل ارادة منه تعالى يمتنع تخلفها عن المراد بل هى منه تعالى قسمان تكوينى وتشريعى والتى يمتنع تخلفها عن المراد هى الاولى وهى العلم بالصلاح فى النظام التام دون الثانية وهى العلم بالمصلحة فى فعل المكلف .

اقول والذى ينبغى ان يقال فى هذا المورد :

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

ومن هنا يظهر ان تفسير ارادة الواجب بالعلم بالصلاح ليس على

ماينبغى وكان الوجه فى تفسير القوم الارادة الواجبية بالعلم ان ارادتنا عندهم من الكيفيات النفسانية فهى من المهيات الحقيقية لاتتجرد عن حدها بالتجريد وقدعد من صفات الواجب تعالى فهى هناك بمعنى غير ماهيهنا لـكنك قدعرفت فيما مر ان الارادة غير داخلة تحت مقولة من المقولات بل هى كالعلم والقدرة وغيرهما صفة وجودية غير زائدة الوجود على وجود موضوعها البتة و انهـا حيثية اقتضاء ذاتنا لفعلها من حيث هـى عالمة به وهذا الحد بتجريده عن الخصوصيات ممكن الوقوع على ارادة الواجب تعالى فالارادة الذاتية فيه تعالى هى نسبة اقتضاء الذات العالمة بذاتها لذاتها والارادة الفعلية نسبة اقتضاء الذات العليمة لفعلها الخارج عن ذاتها هذا .

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

والذى يمكن ان يقال حينئذان الذى يقوم به تعالى من هذه الارادة التشريعية التى هى الارادة الانشائية انما تقوم به تعالى بحقيقتها كما ان الكـلام الذى هو امر اعتبارى انما يقوم بالواجب بحقيقته كـما مر بيانه وقد سمعت مراراً ان حقيقة حد الاعتبـار انما يتحقق بالاغراض والاثار المترتبة عليه فما هو موضوع الاثار هو الحد للمعنى

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

وقدظهر مما مر ان ارادة الفاعل لاتتعلق حقيقة الا بماهوفعله لوجود رابطة الفاعلية والفعل واما فعل الغير فيستحيل تعلقها به ومنه يظهر ان ارادته تعالى التكـوينية بفعل العبد انما يتصور من حيث كونه موجوداً ممكناً من الموجودات الممكنه واما من حيث كونه فعلا مأمورابه متعلقاً للامر فلافللمأمور به بالامر الالهى حيثيات حيثية كونه فعل العبد ولا يتعلق به ارادة تكوينية من هذه الحيثية بل انما يتعلق به الامر فقط وحيثية كـونه فعله سبحانه اى موجوداً بافاضة وجوده و لا يتعلـق به أمر من هذه الحيثية بل انما تتعلق به الارادة التكوينية فقط فافهم ذلك .

فأن قلت فهل الفعل الا موجوداً بوجود واحد فما تأثير تكثير حيثياته بالاعتبار (قلت) كلا بل هوذو نسبتين حقيقيتين نسبة الى العبد بما انه وجود محدود بحدود كذائية و هو فاعله بمعنى مابه الوجود ونسبة الى الحق من حيث انه وجود مفاض ومفيضه فاعله بمعنى مامنه الوجود فالكثرة حقيقية .

قوله ان قلت اذا كان الكفر والعصيان الخ .

اشكال ناش عن قوله فاذا توافقتا فلابد من الاطاعة و الايمان واذا تخالفتا فلا محيص من ان يختار الكفر والعصيان انتهى.

حيث ان مقتضاه ان الكفر و الايمان ضرورى الوقوع فوقع الاشكال بان ضرورة الوقوع تنافى الاختيار المشروطة به صحة التكليف و بالجملة تعلق الارادة الالهية بالفعل الغير المنفك عنه لايجامع صحة التكليف .

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

اقول والذى ينبغى ان يقال فى المقام هوانا اذاتصفحنا الافعال الصادرة عن فواعلها من قبيل ثقل الحجر وطاب الماء واحرقت النار وقطع السيف ومن قبيل اكل زيد وقام عمرو وقتل بكر ورمى بنفسه فى البئر فسقط فيها وجدنا على الاجمال فرقاً بين القبيلتين كان القبيل الثانى يزيدعلى الاول باقتران الفاعل اوالفعل بامر مفقود فى القبيل

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

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

فالفعل ينقسم الى اختيارى واضطرارى والاختيارى هو الفعل الذى من شأنه ان يكون ترجيح احد طرفى وجوده وعدمه الى الفاعل ولازمه كون الفعل مساوى الطرفين بالنسبة اليه .

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

وقد تبين بذلك اولا ان الافعال الجبرية ارادية كالاختيارية وهو الذى يشهد به التأمل فى موارد الجبر فقولهم ان الفعل الاختيارى ليس الا ماكان مسبوقاً بارادة فاعله فى غير محله .

وثانياً ان كون الفاعل مجبوراً لازمه تاثير الغير فيه من حيث كونه فاعلا لنعله .

ويتفرع عليه ان الواجب تعالى لايتصور كونه مجبوراً فى فعله اذلامعنى لتاثير الغير فيه واما كون فعله اضطرارياً بكونه مضطراً فى فعله موجباً بالفتح بالمعنى الذى مر للاضطرار فلامعنى له ايضاً بعد فرض تاثيره فى فعله وكون العلم عين ذاته فافهم .

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

قلت هذا على ما نعتقده بقريحة الاعتبار ان الاحكام العقل وللحسن والقبح الذى يدركهما وللمصالح و المفاسد التى يحكم باعتبارها فى احكامه ثبوتاً غير متغير وتحققا غير زائل فى الواقع و نفس الامر لايؤثر فيه توارد الوجود والعدم وانت تعلم ان ذلك لايزيد على الحكم الاعتبارى شيئاً .

و اما حقيقة الامر فهى ان المصالح المزبورة اما ان تكون موجودة او معدومة لاسبيل الى الثانى لعدم تصور تأثير المعدوم وعلى الاول فاما ان تكون واجبة او ممكنة ولا سبيل الى الاول وعلى الثانى فهى افعال للواجب تعالى فلو كانت فى وجودها تحتاج الى مصالح اخرى والكلام جار فيها لتسلسلت ولم ينته الى الواجب تعالى بالاخرة .

وحينئذ فاما ان لايحتاج فعله سبحانه الى مصلحة اصلا بل يكون وجه الصلاح والحسن منتزعة عن فعله متحدا معه وان كان بحسب نظر العقل متقدماً عليه متبوعاً له نظير حكمه بتقدم المهية على الوجود وكونها موضوعة له مع ان الامر على عكسه فى الواقع .

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

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

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

وثالثا ان اختيارية الفعل لاينافى كونه موجباً بايجاب الفاعل اياه بارادته وترجيحه له فان المأخوذ فى الفعل الاختيارى ان يكون ترجيحه الى الفاعل لاالى غيره وكونه ضروريا بايجاب الفاعل غير كونه ضروريا بتاثير من الغير فى فاعلية الفاعل فلا ينافى ذلك القاعدة المعروفة ان الشيء مالم يجب لم يوجد اذ المراد ايجاب الفاعل لامطلق الايجاب .

ورابعاً ان وجوب الفعل بالفاعل كما لاينافى اختياريته كذلك وجوب نفس الفاعل بفاعله الموجب له و لازم ذلك استناد وجوب الفعل الى موجبه وموجب موجبه حتى ينتهى الى الواجب بالذات المنتهى اليه سلسلة الوجوب لاينافى اختيارية الفعل وعليهذا فتعلق ارادته تعالى التكوينية بالفعل لاينافى اختياريته لكونها متعلقة بالفعل بماله فى الخارج من الخصوصيات الوجودية ومن خصوصياته صدوره اختيارا و تعلقه بارادة فاعله المستند فى وجوده الى الواجب تعالى و تبارك .

فان قلت انا لانعد الفعل اختيارياً حتى لايفارق وجوده الامكان ومساوات الطرفين ولاينتهى فى جانب علله الى علة موجبة .

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

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

بحث التعبدى والتوصلى

قوله «ره» فما لم تكن نفس الصلوة الخ :

الظاهر انه بيان لقوله لايكاد يتاتى الخ إلا انه وجه اخر الاستحالة كما ربما يحتمل .

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

لايخفى ان متعلق الامر الثانى حيث انه ليس امراً زائداً على متعلق الامر الاول بل هو خصوصية غير زائدة عليه فورود الامر الثانى يوجب الربط اللزومى بينهما بحيث لايستقل احدهما بالامتثـال و - حينئذ قلنا ان نختارا الشق الاول ونقول ان لازمه سقوط الامر الاول من حيث نفسه مع الغض عن حدوث التلازم المذكور او نختار الشق

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

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

اقول اعتبار المولوية عند العقلاء اعتبار مالكية تدبير الامر وينتشي منه مالكية الفعل وعليه يتفرع ملك وسائط فعل المولى عليه لفعله مثل ملك المولى لوسائط فعل نفسه وملك جعل الوضعيات والتكليفيات من الاحكام ووجوب اطاعته والتسليم له كل ذلك لمكان المالكية الاولى واما مسئلة تحصيل غرض المولى فلا ارتباط له بمعنى ولايته ولا العقل مستقل بالحكم عليه نعم حيث كان الظرف ظرف الاعتبارات العقلائية ولا مطلوب عقلائي الا لغرض يستتبعه كان لازم الطلب المولوي وجود غرض له في طلبه ويجب تحصيله يتبع وجوب امتثال امره لكن يتقدر الغرض بقدر مايطابق المامور به لايزيد على ذلك لكون وجوبه بعرض وجوب اتيان المأمور به بالامتثال هذا .

والى هذا يمكن ان ينزل ماذكره شيخنا الاستاذ اعلى الله مقامه في الحاشية ان التحقيق ان كبرى تحصيل الغرض مما لاشبهة فيها لكن الصغرى غير متحققة بمجرد الامر اذ اللازم عقلا هو تحصيل الغرض المنكشف بحجة شرعية او عقلية والامر بمركب يصلح للكشف عن غرض يفي به المأمور به ولايصلح للكشف عما لايفي به انتهى .

وان كان ظاهر كلامه (قده) وجوب تحصيل الغرض وجوباً

استقلاليا غير تبعى هذا .

فتبين ماذكرنا اولاان تحصيل غرض الامر ليس واجبا استقلالياً يجب اتيانه بل تبعى بتبع وجوب المأمور به .

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

وثالثاً : ان العقل يحكم فى ظرف المولوية والعبودية بوجوب امتثال امر المولى من حيث هو امره ،ولازم ذلك كون الاصل فى الاوامر المولوية التعبد به .

نعم ربما يكتفى العقلاء فى بعض الموارد بمجرد تحقق المتعلق بطبيعته. فهو اعتبار خاص قبال اعتبار وجوب الاطاعة و الاتيان بقصد امتثال الامر.

و يستنتج من هيهنا ان مقتضى الاطلاق المقامى هو التعبديه ، اذ كل امر فمعه حكم العقل بوجوب الا طاعة له الا مادل الدليل على جواز الاكتفاء باصل الطبيعة فافهم .

قوله ره الا انه غير معتبر فيه قطعاً لكفاية الاقتصار الخ :

عدم تعين واحد من هذه الوجوه مع كفاية كل واحد منها على مابينها من المباينة كاشف عن ان الواجب التعبدى غير مقيد فى نفسه بواحد منها بعينه فهو مأخوذ بخصوصية تتحقق باى واحد من هذه الدواعى كان فهو بنفسه يخالف التوصلى لابواسطة الداعى .

وحينئذ فمن الممكن ان يقيد الامر بمثل قصد الامتثال على ان يكون قرينة كاشفة عن سنخ الواجب لا قيداً مأخوذا معه شطراً او شرطاً

قوله «ره» فلا مجال للاستدلال باطلاقه الخ .

قد عرفت ان التعبدية من خصوصيات المأمور به وان الغرض لازم المطابقة مع المأمور به فى الاغراض المتفرعة على الافعال العقلائية فاحتمال التعبدية فى الامر عليه هذا مدفوع بالاطلاق .

قوله «ره» لان الشك هيهنا فى الخروج الخ :

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

اقول قد عرفت عدم وجوب حفظ الغرض ازيد مما يحفظ بحفظ الواجب باتيانه لكون وجوبه تبعياً وقد عرفت ان تعبدية التعبدى خصوصية فى نفس الواجب يحققها اتيانه باحد الدواعى الرابطة له بالامر كقصد الامتثال والمصلحة والتقرب ونحوها ومن المعلوم ان كل توصلى يصير تعبديا باتيانه بقصد القربة فالنسبة بين خصوصيتى التعبد والتوصل شبيه تقابل العدم والملكة وبين الواجبين شبيه التقابل بين موضوعى العدم

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

بحث المرة والتكرار

قوله «ره» فانه من الامتثال بعد الامتثال انتهى :

سيجىء عدم استحالة ذلك فى نفسه .

قوله «ره» والتحقيق ان قضية الاطلاق انتهى :

الذى ينبغى ان يقال ان تعلق الامر بالطبيعة من حيث هى يوجب ارساله بحسب ارسال الطبيعة ومن الواضح ان الطبيعة قبل تحقق اصل الامتثال نسبتها الى الامتثال الاول والثانى والثالث وهكذا واحدة فى صدقها على كل واحدة منها نحو صدق الطبيعة الكلية على افرادها وليس فى الخارج عند وجود الفرد من الامتثال مايوجب خلاف ذلك فالامتثال الثانى حاله حال الامتثال الاول فى كونه محققا لطبيعة المأمور به و متعلقاً للامر باتحاده مع الطبيعة الموجودة فى طرف الامر فتبين ان تحقق الامتثال ووجود المأمور به فى الخارج لايوجب من حيث هو سقوط الامر .

نعم امر الامر حيث كان معلولا لغرضه المتعلق بالمامور به المترتب عليه فبوجود المامور به فى الخارج يترتب عليه غرضه و فعلية وجود الغرض يوجب سقوط مقدمات وجوده فيسقط الامر حينئذ .

لكن لايخفى ان الغرض المتعارف عند العقلاء يخالف الغاية الحقيقية التى يثبتها البرهان الحكمى عند كل حادث وجودى ويحكم باستحالة تخلفها عن ذى الغاية فربما تخلف الغرض عندهم عن ذى الغرض وربما خالفه بالزيادة والنقيصة والسعة والضيق والترتب الفورى ومع المهلة فاذا امر المولى باتيان الماء لعطشه فربما عدالتمكن من الشرب غرضاً وربما عد نفس الشرب غرضاً وعليهذا يختلف سقوط الغرض باختلاف الموارد فربما سقط بالامتثال الاول و ظاهر ان الامتثال الثانى يكون لغواً حينئذ اذ لامعنى للامتثال مع عدم الامر وربما لم يسقط الامر بمجرد الامتثال الاول اذا لم يترتب الغرض على مجرد وجود المأمور به بالامتثال فلم يسقط و لم يسقط الامر فكان امكان الامتثال بحاله .

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

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

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

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

قدمر توضيح المرام فى مسئلة المرة والتكرار وعرفت ان الذى يقتضيه بقاء الامر ببقاء الغرض صحة الامتثال بعد الامتثال لاخصوص التبديل دون الضم فلامقتضى له .

قوله «رد» وجب عليه اتيانه ثانيا انتهى .

قدعرفت فيما مر ان مقتضى بقاء الامر صحة الامتثال الثانى دون الايجاب ومنا لواضح ان بقاء الغرض لايوجب بطلان الامتثال الاول واما وجوب اتيان الماء ثانياً فى المورد المفروض فليس مستنداً الى مسئلة الامتثال بعد الامتثال بل الموجب له فحوى المقام فيتجدد امر ثانيا يدل عليه خصوصية الحال يجب امتثاله .

قوله «ره» واما بنائا عليها وان العمل انتهى .

والتحقيق حسب مايعطيه الاعتبار العقلائى من ان حفظ ملاك الحكم العقلائى هو الموجب للجعل المنسوب الى الطريق اولا والى مؤدى الطريق وهو الحكم الظاهرى ثانياً ويصير به الطريق والمؤدى

ذا مصلحة طريقية فحسب و اما الحكم الظاهرى ففى صورة المصادفة مصلحته عين مصلحة الحكم الواقعى وفى صورة المخالفة لامصلحة عنده غير المصلحة الطريقية التى بها يتدارك المفسدة فى الطريق اى مالم ينكشف الخلاف قطعاً وسلوك الطريق ربما اوجب سقوط المصلحة ببطلانها فلا اجزاء بارتفاع الموضوع و ربما لم يوجب وحينئذ حيث كان لامصلحة عنده سوى مصلحة الطريق و قد بطلت بانكشاف الخلاف فالمصلحة الواقعية قائمة على ساق فلو قلنا ان ملاك التكليف يجب الخروج عن عهدته كما يجب الخروج عن عهدة التكليف كما ادعى المصنف فى مسئلة المرة والتكرار استقلال العقل بذلك وجب الاتيان بالتكليف الواقعى مادام الوقت اذ اصل الملاك والغرض قدتحقق ولم يخرج عن عهدته لاحتمال بقائه وعدم بطلانه .

قوله «ره» غاية الامران تصير صلوة الجمعة الخ :

حاصله ان لارابطة بين وجوب صلوة الجمعة ظاهراً و وجوب صلوة الظهر واقعاً فلايجزى احديهما عن الاخرى ولوقلنا بان حجية الطرق والامارات من باب السببية فان غاية مايلزم ان تصير صلوة الجمعة ذات مصلحة بسبب قيام الطريق على وجوبها واستيفاء مصلحتها لاينافى بقاء صلوة الظهر على ماهى عليه عن المصلحة كما لايخفى .

اقول بنائه على عدم الارتباط بين مؤدى الطريق اذا ثبت اصل التكليف وبين الحكم الواقعى وكذا بين مصلحتيها وحينئذ فلاوجه

لجعل احدهما حكماً واقعياً والاخر حكماً ظاهرياً بالنسبة اليه بل يكون هناك على الفرض حكم واقعى مجهول اولا معلوم ثانياً وحكم اخر منكشف الخلاف من غير ان يرتبط احدهما بالاخر ولا وجه للبحث عن اجزاء احدهما عن الاخر اذ لا رابط بينهما وهو ظاهر ففرض الحكم الظاهرى والواقعى فى مورد فرض الربط بينهما فهناك تكليف واقعى يكشف عنه الامارة ثم انكشف الخلاف فلسانها لسان الحكاية فيؤل حكمه الى النوع الثانى من القسم الاول اعنى الطرق الجارية فى تنقيح الموضوع مما لسانه الحكاية دون الجعل فيجرى فيه حينئذ حديث الحجية الطريقية و السببية و قد عرفت ما يقتضيه التحقيق فيهما و هو عدم الاجزاء على الطريقية والسببية جميعاً فلاحظ .

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

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

قوله (ره) لاوجه لتوهم الاجزاء فى القطع انتهى :

و سنبين فى مستقبل القول انشاء الله ان القطع كأقسام الظن المعتبر فى المجعولية و ان فى مورده حكماً فعلياً ذامصلحة طريقية ربماوافق الواقع وربما خالفه فحال القطع فى الاجزاء وعدمه حال ساير الطرق على مامر انفا .

قوله «ره» وهو منفى فى غير مورد الاصابة انتهى :

واما على ماسنذكره من التقريب فوجود الحكم الواقعى الفعلى على جميع التقادير ينفى التصويب .

مقدمة الواجب

قوله (ره) لابد فى اعتبار الجزئية الخ :

تحقيق المقام انانجد الاثار المترتبة على موضوعاتها مختلفة فمنها ماهو اثر واحد لموضوع واحد و منها ماهو اثر واحد مترتب على عدة امور مجتمعة ومن الضرورى ان الاثر الواحد لايترتب الا على موضوع واحدفللكثرة المفروضة وحدة حاصلة محفوظة بالكثرة انما يترتب الاثر الواحد على ذلك المبدء الواحد وهذه الوحدة الحاصلة المفروضة لاتلائم الفعلية والاستقلال الموجودين فى الكثرة المفروضة اذ الفعلية نابى عن الفعلية لاستحالة وحدة الكثير فيجب ان يصير بعض الاجزاء بالقوة الى بعض اخر و البعض الاخر بالفعل بالنسبة اليه و من المعلوم ان لما بالقوة اعتبارين :

احدهما كونه قوة الفعلية المفروضة وبهذا الاعتبار لايابى عن

الاتحاد معه بحيث يكون هو هو والاخر كونه فى انه بالقوة بالفعل فانه لوكان قوة امر اخر بالقـوة لكان غير متصف بوصفه اى بالقـوة بالفعل هف .

و معلوم ان الفعلية تابى عن الفعلية فما بالقوة من الجزئين المفروضين مثلابالاعتبارالاول ماخوذلابشرط بالنسبةالى الجزءالاخر وبالاعتبار الاخرمأخوذ بشرط لا والجزءالاخرالمأخوذ بالفعل يقابل المأخوذ بالقوة بالاعتبارين فباحدهما يكـون لابشرط بالنسبة اليـه فيحمل وبالاخر يكون بشرط لا فلايحمل عليه و الاعتباران بعينهما جاريان فيهما بالقياس الى الكل اعنى الواحد الحاصل منهما .

وتبين بـذلك كله ان اعتبار لابشرط يوجب العينية والحمل فيبطل بذلك الكثرة المفروضة قبلا والتميز بين اجزاء الكثرة وهذا هو اعتبارالجنسية والفصلية والنوعية وتسمية الجنس والفصل معذلك جزئاً لوقوعهما جزئين فى حدالنوع لا لانهماجزئان من النوع حقيقة بل كل منهما عينه كما صرحوا به فى محله واما اعتبار بشرطلا فهو اعتبار الجزئية حقيقة اعنى الكثرة الموجودة مع الوحدة المفروضة هذا مايقتضيه معنى التركيب حقيقة ولافرق فى ذلك بين المركبات الحقيقية والاعتبارية اصلا .

نعم المركبات الاعتبارية وهى التى اثر التركب فيهاامر اعتبارى لاكـون اثرها امراً اعتباريـاً فالوحدة الحاصلة فيها بالتركيب

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

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

وثانياً ان تقدم الجزء على الكل تقدم بالطبع لا بالتجوهر والماهية اذ الجزء الحقيقى هو الجزء الخارجي ولاحمل اوليا بينه وبين الكل لاخذه بشرط لا .

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

و منها ان اخذ الجـزء بشرط لا انما هو بقياسه الـى الجزء التحليلى المأخوذ لابشرط واما بالقياس الى المركب فالاعتبار اعتبار اللابشرطية .

و منها جمعه ره بين اخذ الجزء لابشرط وبين عدم صحة الحمل.

قوله «ره» ثم لايخفى انه ينبغى خروج الاجزاء الخ .

توضيحه ان الكل حيث كان هو الاجزاء بالاسر مع صفة الاجتماع وهى وصف اعتبارى لايزيد على ذات الاجزاء شيئاً فى الخارج فليس هناك فى الحقيقة شيء الا الاجزاء بالاسر فالوجوب المتعلق بالمركب متعلق بها بعينه لاتعلقاً متفرعاً على تعلق والا لزم اجتماع المثلين .

و لايخفى ان مورد النزاع هو المركبات الاعتبارية دون الحقيقية و حينئذ فالمغايرة الاعتبارية المذكورة ان اقتضت مغايرة بين المركب والاجزاء بحيث يحصل فى ظرف الاعتبار بواسطة التركيب شيء غير الاجزاء التى هى اجزاء اعتباراً فالوجوب و هو حكم اعتبارى انما تعلق بموضوعه الاعتبارى وهو المركب دون غيره وهو الاجزاء وان لم تقتض مغايرة بان لايحصل فى ظرف الاعتبار بواسطة التركيب شيء غير الاجزاء فقد لغى الاعتبار و لم يحصل تركيب و هو خلاف الفرض وقد عرفت مايقتضيه التركيب من الاحكام هذا .

فغاية مايمكن ان يقال فـى المقام ان الكل و ان كان يغاير الاجزاء على مايقتضيه التركيب لكن الاجزاء حيث كانت اموراً حقيقية

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

والحق ان يمنع من تعلق الوجوب النفسى المتعلق بالمركب بالاجزاء الا الوجوب الغيرى .

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

حاصله ان شرط التكليف او الوضع ما لتصوره دخل فى تعلق الارادة به انكان تكليفاً او تعلق الحكم به او انتزاعه انكان وضعاً فمايتوقف عليه وجوده هو تصوره لاوجوده الخارجى حتى تنخرم به القاعدة العقلية بتقدمه اوتاخره وان سمى شرطا واما شرط المأمور به فهو ما حصل للمأمور به باضافته اليه وجه ماوعنوان ما و الاضافة كما تصح بين الشيء ومايقارنه كذلك تصح بينه وبين مايتقدم عليه او يتأخر عنه هذا .

وفيه نظر ظاهر اما فى القسم الاول فلان كون تصور الشرط دخيلا فى متعلق الارادة انكان من حيث انه تصور ماكان لازم ذلك سلب الشرطية عن المفروض شرطاً هف .

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

واما فى القسم الثانى فلانه من المعلوم ان المتضائفين متكافئان قوة وفعلا فلامعنى لتحقق الاضافة بين موجود ومعدوم و هو ظاهر و الحق ان يقال ان البرهان انما قام على استحالة توقف الموجود على المعدوم فى الامور الحقيقية واما الامور الاعتبارية كماهو محل الكلام فلا لما عرفت مراراً ان صحتها انما يتوقف على ترتب الاثار فلاموجب لهذه التعسفات الا الخلط بين الحقائق والاعتباريات فالصواب فى الجواب ان يقال ان شرط التكليف اوالوضع مايتوقف عليه المجعول بحسب وعاء الاعتبار لا بحسب وعاء الخارج وكذلك شرط المأمور به مايتوقف عليه بحسب مايتعلق به من الغرض او يعنون به من العنوان فى ظرف الاعتبار هذا وكانه الذى يرومه المصنف (ره) فى كلامه و ان لم يف به بيانه .

قوله «ره» ولايخفى مافيه اما حديث الخ :

واما على مابيناه من معنى الحرف وان معناها نسبة غير مستقلة بنفسها مباينة مع المعنى الاسمى بذاتها تابعة فى العموم والخصوص والاطلاق والتقييد وساير اللواحق لما يقوم بها من المعنى الاسمى فالنسبة بهذا الوصف وان لم يقبل الاطلاق والتقييد بنفسها وكان ذلك راجعاً الى المادة .

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

الشيء الواجب بما هو شيء واجب وبين الشيء الواجب بما هو شيء و قد مر سابقا ان الطلب الاعتبارى على كونه معناً حرفياً متعلقاً بالمادة يمكن ان يتصور معنى اسمياً فيتعلق به ارادة الامر من هذه الجهة الملحوظه ويتعلق نفس الطلب الاعتبارى بالمأمور به من حيث كونه معنى حرفياً مدلولا لهيئة افعل .

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

قوله «ره» واماحديث لزوم رجوع الشرط الى المادة ألخ :

محصله على قصور فى اللفظ انالانسلم لزوم رجوع كل شرط الى المادة ايجاباً كليا و ان سلمنا صحة الايجاب الجزئى اذلوقلنا بقيام المصالح والمفاسد بنفس الاحكام فمن الواضح ان الحكم كالوجوب مثلا كما يمكن قيام المصلحة به على الاطلاق الموجب للبعث اليه فعلا وطلبه حالا كذلك يمكن قياما به بشرط بحيث لولاه كان فعلية الوجوب على اى نحو فرض مقروناً بالمانع ولوقلنا بتبعية الاحكام للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها فلانسلم لزوم قيام كل مصلحة بجميع خصوصياتها بالمتعلق لم لايجوز قيام بعض المصالح بنفس الحكم او قيام مصلحة بالمتعلق مع قيام بعض خصوصياتها بالحكم هذا .

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

وكذلك العقلاء انفسهم ربما يفعلون القبيح وهم يعلمون به وربما يتركون الحسن كذلك ولو كان ما في ذوات الاشياء من الحسن والقبح مثلا ملاك الامر بها والنهي عنها لما تخلف امر من مورد حسن ولا نهي عن مورد قبح فظهر ان الامر والنهي او الارادة و الكراهة يحتاجان الى جهات اخرى غير قائمة بذوات الاشياء مقارنة بهما فملاك الحكم قائم به لا بالمتعلق هذا في الاحكام المجعولة العقلائية واما احكامه تعالى المشتملة عليها او امره ونواهيه وسائر مجعولاته فان ارادته تعالى وان رجعت الى علمه بالمصلحة والمفسدة في الفعل لكنها تتم بالبعث والزجر المنقدحين في نفس النبي (ص) بالوحي او نفس الولي (ع) بالالهام ومن المعلوم ان الاحكام تدريجية المتحقق مختصة بحال دون حال لا دفعية ولا دائمية مع ان الحسن والقبح ذاتيان للافعال غير منفكين عنها دائما اذ كثير

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

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

فان قلت قولهم بالحسن والقبح الذاتيين لا ينحصر مورده بالارادة

والكراهة التشريعيتين بل يجرى فى مورد الارادة والكراهة التكوينيتين فافعاله تعالى تابعة للحسن و القبح الذاتيين فى الاشياء و المصالح و المفاسد الواقعية فمع القول بعدم تبعية الامر والنهى الالمصالح ومفاسد فى نفس الاحكام لايلغو القول بالحسن والقبح الذاتيين.

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

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

وجوده يمكن ان يقع حسنا اذا تعنون بعنوان حسن اوقبيحاً فالفعل بماانه في الخارج غير حامل لوصف معين خارجي يسمى بالحسن او القبح فالوصفان اعتباريان يعلن بهما الحركات الاعتبارية فهما الغاية الاخيرة وخلافها في الاعتباريات فهماعنوانا موافقة الفعل للكمال الاخير المقصود بالاعتبار وان شئت قلت بالنظام الاجتماعي و(ح) فالعقل هو مبدء الادراك الانساني من حيث انه واقع في ظرف الاعتبار و وعاء الاجتماع وان شئت قلت ان العقل هو القضية المشهورة كماقيل فالمآل واحد هذا هو الذي يعطيه صحيح النظر .

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

ثم دوران نظام التكوين مدار عدة من هذه الاوصاف و نظام التشريع مدار عدة اخرى منها فتصويرات لاتتجاوز دائرة الوهم.

وبعد ذلك كله فالحق في المقام ان يقال ان الاحكام حيث وقعت في وعاء الاعتبار فسنخها بحسب هذا الوقوع سنخ الاحكام العقلائية فلها بحسب هذه الوعاء مصالح ومفاسد تتبعها وحسناً وقبحاً تبتنى عليها كسائر الاحكام العقلائية وانما الفرق بين القسمين ان مصالح التكاليف

العقلائية يرجع نفعها الى جاعلها بخلاف المصالح التى فى الاحكام الالهية فمنافعها راجعة الى المكلفين لنزاهة ساحة جاعلها عن الانتفاع والاستكمال بالغير .

و اما غير الاحكام من البيانات الدينية فاذ وضع اساسها على الافهام السانحة فحكمها و تبعيتها للمصالح والمفاسد بحسب مايقتضيه افهامهم هذامايقتضيه ظاهر القسمين واما بحسب الحقيقة فالامر على ماابيناه فى بحث الطلب والارادة اجمالا .

قوله «ره» انما تكون فى الاحكام الواقعية بماهى واقعية الخ :

هذا لايوافق ماذهب اليه قده فى التوفيق بين الحكم الواقعى والظاهرى من معنى الفعلية فانه انما منع فى موارد الاصول والامارات عن تنجزها لاعن فعليتها فان المنع عن الفعلية يساوق اثبات الشأنية كما فى الاحكام الانشائية الموعود ظهورها فى آخر الزمان .

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

قوله «ره» فهى حقيقة على كل حال انتهى :

واما على ماقررنا عليه معانى الحروف فهى لاتتصف لابالحقيقة ولابالمجاز الا باعتبار متعلقاتها وهو ظاهر .

قوله «ره» ان الارادة تتعلق بامر استقبالى الخ .

قدعرفت فى بحث الطلب و الارادة ان الارادة الحقيقية صفة غير زائدة على النفس وانه يمتنع تعلقها بفعل الغير وانها انما تتعلق بالامر وهو اعتبارى بما عنده من حقيقة يقوم بها الاعتبار كاللفظ الذى هو صوت واما معنى الامر واعنى الطلب الانشائى الاعتبارى وهو نسبة حرفية فلكونها اعتبارية دائرة بين الآمر والمأمور والمأمور به لامحذور فى تحققها مع المأمور به كما فى الواجب المنجز او قبل تحقق المأمور به قائمة بالمأمور كما فيما نحن فيه من الواجب المعلق وقد ظهر بذلك مافى كلامه ره من وجوه الفساد .

منها قوله ان الاراده تتعلق بامر استقبالى كالحالى ففيه ان الارادة نسبة موجودة تكوينية يستحيل تعلقها بامر موجود فى الاستقبال معدوم فى الحال سواء كانت علة تامة او ناقصة اومرتبطة باى نحو من انحاء الارتباط الخارجى .

ومنها ماعده من موارد تعلق الارادة بامر استقبالى ذامقدمات كثيرة تتحمل مشاقها من زمان بعيد الخ وانما هى ارادات متعددة متعلقة بمرادات متعددة .

ومنها تفسيره ماعرفوا به الارادة انه الشوق المؤكد المحرك للعضلات انتهى ان المراد بالوصف اعنى تحريك العضلات بيان مرتبة الشوق بالفرد الغالب اوالمعروف ومنها انتصاره لتعلق الامر بامر استقبالى

بلزوم تعلق البعث بامر متاخر زمانا ولو بالجملة وقد ظهر وجه فى جميع ذلك مما مر فلا نطيل بالاطناب .

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

تصوير خاص للواجب المشروط بحيث يشارك الواجب المعلق فى كون الوجوب موجوداً بالفعل قبل زمان الواجب فيؤثر اثر الواجب المعلق فى ترشح وجوب الواجب الى مقدماته الموجودة قبل زمانه وهو ان شرط الوجوب فى الواجب المشروط من قبيل الشرط المتأخر فيكون الوجوب موجوداً قبل زمان الواجب وشرطه مع الواجب كالحج المشروط وجوبه باتيان ذى الحجة مثلا فعمل الحج و زمان وجوبه موجودان معاً والوجوب المشروط باتيان ذى الحجة موجود قبلها .

قوله فانقدح بذلك انه لا ينحصر التفصى الخ :

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

هو باشنع من تحقق وجوب الواجب قبل نفسه فهو اما نسبة اعتبارية من المعانى الحرفية غير مستقلة فى وجودها من دون مقومها فكيف يتحقق قبل تحقق مايقومها واما معنى وصفى يتصف به الواجب ولا معنى لتحقق الوصف بماهو وصف قبل موصوفه هذا فالحق ان يقال ان وجوب المقدمة كما سيتحقق فى البحث التالى وجوب بالعرض يعرضها بعرض ذى المقدمة و من المعلوم ان كل ما بالعرض المنتهى الى ما بالذات فى عروضه لموضوعه محتاج الى اتحاد ما بين موضوعى ما بالذات و ما بالعرض بنحو من الاتحاد والمقدمة متحدة مع ذيها بملاك التوقف ومن المعلوم ايضاً ان تحقق النسبة بين شيئين بما انها نسبة قائمة بطرفين يوجب تحقق طرفيها ان حقيقة فحقيقة و ان اعتبارا فاعتبار و هذا الاتحاد المحفوظ بين المقدمة وذيها يوجب عروض ذى المقدمة لمقدمته عند العقلاء بحسب حكمهم بذلك وان لم يتحقق ذو المقدمة بعد فى الخارج ولم يتحد الوجودان زمانا فانه لا يخلو عن تحقق ما كما عرفت .

قوله (ره) فالواجب نفسى والا فغيرى :

اعتباره قده الفرق بين الوجوب النفسى والغيرى بكون الغرض من الواجب التوصل الى الغير وعدمه يوجب القول بكون المقدمة متصفة بالوجوب على نحو الحقيقة اعنى كون ذى المقدمة بالنسبة اليها واسطة فى الثبوت لا واسطة فى العروض فان اختلاف الغرضين فى المقدمة وذيها وهما غرض الواجب و التوصل الى غرض الواجب يكشف عن اختلاف

الوجوبين وتعددهما فينتج اتصافين حقيقيين لااتصافا واحداً مختلفا بالذات و بالعرض و هذا هو الـذى اوجب قوله قده بكـون وجوب المقدمة وجوباحقيقيالاعرضيا وهوالمترائىمن المشهور والحق خلافه لان الفارق بين ما بالذات وما بالعرض ان الحكم العرضى يرتفع مع قطع النظر عن الواسطة والغفلة عنه دون الحكم الذاتى كماقدتقرر فـى محله ولايمكـن الحكم بوجوب المقدمة مع الغفلة عن وجوب ذيها فهو عرضى غير ذاتى .

فان قلت الوجوب تابع فى الوحدة والتعدد للغرض من الواجب كماتقدم ذكره وغرض المقدمة هو التوصل الى ذى المقدمة او الى غرضه وهو غير غرضه فالمقـدمة متصفة بوجوب غير وجـوب ذى المقدمة ولازمه كون وجوبها ذاتيا غير عرضى وهو ظاهر قلت ليس للامر الا غرض واحد وهو القائم بذى المقدمة واما التوصل الموجود فى المقدمة فليس غرضاً له ولامن لوازم غرضه وانما هى نسبة تصحح الاتحاد بين المقدمة وذيها فيوجب قيام غرض الواجب بعينها بالمقدمة لانه يولد غرضاً من غرض ولذا كانت الغفلة عن غرضه غفلة عن غرضها على حد وجوبهما ولوكان حقيقيا ذاتيا لماكانت الغفلة عين الغفلة و ان كان الارتفاع فى الخـارج يوجب الارتفاع ويستلزمه على حد ارتفاع التابع بارتفاع المتبوع او ارتفاع الوجود الرابط بارتفاع المستقل الذى يقومه .

فان قلت فعلى هذا ليس فى الواجبات الخارجية على كثرتها الا

واجب احدحقيقة والباقى متصف بالوجوب بالعرض والمجازولاينفع (ح)ماصوره المصنف ره من كون بعضها واجبات نفسية لاشتمالها على عنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعلها وذم تاركها .

قلت يمكن ان يكون غرض الواجب الحقيقى فى قيامه بمقدماته مختلفة على نحو التشكيك فيعد قيامه المجازى ببعض مقدماته بحسب نظر آخر قياماً حقيقيا يمدح ويذم على طبقه وتعد المقدمة واجبا نفسياً وهى بعينها بحسب نظر اخر ادق من الواجبات الغيرية فتترتب المقدمات مع ذى المقدمة الاخير بحيث يعد كل واجباً نفسيا بالنظر الى مابعده وهو بعينه واجب غيرى بالنظر الى ماقبله والواجبات الشرعية من هذا القبيل ولتتميم بيانه موضع آخر .

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

لاموجب لهذا الوجوب نعم يجب التنبيه على شرطيته فى التكليف بذى المقدمة .

قوله «ره» وقد تقدم فى مسئلة الطلب والارادة انتهى .

وقد تقدم منا فيما مر بعض مايتعلق بالمقام .

قوله ره لاريب فى استحقاق الثواب انتهى.

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

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

و الحاصل ان الضرورة قاضية باستحقاق الثواب و العقاب على الواجب النفسى موافقة ومخالفة واما الواجب الغيرى فلايترتب عليه شيء موافقةومخالفة .

اما اولافلاستقلال العقل بانه لااستحقاق عندالمخالفةاوالموافقة الا لعقاب واحد او ثواب واحد و من المعلوم ان ذا المقدمة يوجب الاستحقاقفذلك له ولايبقى للمقدمة شيء.

واما ثانيا فلان المقدمةلااستقلال لهالاملاكا ولاتكليفاً فى قبال ذى المقدمة فلايترتب عليها بالاستقلال شيء .

والحقان الملاك فى استحقاق الثواب علىالموافقة هوالعبادية دون الوجوب النفسى ضرورة ان الواجبات التوصلية لاثواب على مجردموافقتهالولم تؤت بقصدالقربة علىنحوالعبادية فالواجب النفسى من حيث هو واجب نفسى لايوجب ثواباً الا اذا اتى بهاعبادة ولاتفاوت فيها بين ان تكون مقدمة او ذامقدمة لاستقلال العقل بكون الاتيان بقصد القربة موجباً للقرب والثواب .

و من هنا يظهران العبادية لاتنفك عن محبوبية مانفسية و ان كانت من جهةاخرى مطلوبة بالطلب الغيرىسواء قلنابكونالوجوب الغيرى من قبيل الوصف الذاتى او العرضى و اما استحقاق العقاب

فملاكه مخالفة الامر و السر في جميع ذلك ان الملاك حقيقة في الثواب والعقاب حقيقة موافقة الامر و مخالفتها لكن اتيان الواجب النفسي التوصلي لابقصد الامتثال ليس موافقة للامر الا ان يؤتى بقصد امتثال الامر فيرتبط بالامر ويصير حينئذ عبادة واما اتيان الواجب الغيري فان كان غير عبادي فانما امتثل به امر ذي المقدمة حقيقة و ان كان عبادياً فاتيانه بقصد عباديته التي هي عين مقدميته موجب لتحقق القربة ولقصد امر ذي المقدمة عيناً اما لكون وجوبه غير مستقل كما اختاره المصنف (ره) اولكون وجوبه بعرض وجوب ذي المقدمة كما اخترناه وهي مع ذلك لاتخلو عن محبوبية نفسية مستتبعة لاستحباب نفسي او غير مستتبعة فتحصل ان كل موافقة ليست بموافقة الامر بل مع قصدها واما المخالفة فكل مخالفة مخالفة للامر سواء فيه التعبدي والتوصلي .

نعم يفترق فيه النفسي والغيري بالاستقلال و عدمه او بالذات و العرض .

قوله (ره) يصير من افضل الاعمال الخ :

لايخفى ان سياق ما يدل على **ان افضل** الاعمال احمضها اجنبي عما نحن فيه .

قوله (ره) احدهما ماملخصه ان الحركات الخ :

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

الغرض الغائـى الموجود فى ذى المقدمة و لذا اشترك الوجهان فى الاعتراض بعدم كفاية ذلك فى ترتب الثواب عليها واختص الاول بزيادة امكان الاشارة الى العنوان المقدمى من غير جعله داعياً .

قوله (ره) ضرورة ان العنوان المقدمية الخ :

قد نبهنا ك فيما مر ان دوران نسبة بين اطرافها يوجب تحقق اطرافها فى سنخ وعائها اى كـون الاطراف صانخة للنسبة فالنسبة ان كانت حقيقية كـانت اطرافها حقيقية وان كـانت اعتبارية كـانت اعتبارية فنسبة الملكية الاعتبارية انما تدور بين المالك والمملوك لا بين عين زيد وعين العقار مثلا ونسبة التوصل والتوقف تدور بين المقـدمة و ذى المقدمة لا بين ماهو الامر الخارجى المعنون بعنوان المقدمة و المعنون بعنوان ذى المقدمة ومن هنا يظهر ان عنوان المقدمية مثلا واسطة فى العروض فى اتصاف المقدمة بالوجوب لا واسطة فى الثبوت كما ذكره ره .

نعم العرف من حيث استشعارهم بضعف تحقـق هـذه العناوين الاعتبارية لا يذعنون الا بتحقق المعنونات ويتوهمون ان الاحكام انما تقوم بها لا بالعناوين كما هو نظير ذلك فى الكل والاجزاء بالاسر .

قوله (ره) واما عدم اعتبار ترتب انتهى.

الملاك كل الملاك فى القول بالمقدمة الموصلة وعدمها القول باتصاف المقدمة بوجوبها بالذات او بالعرض كما يظهر بالتامل فى كلام

صاحب الفصول كماسينقله المصنف (ره) وقدتنبه به المصنف (ره) حيث قال فى اخر كلامه ولعل منشاء توهمه الخلط بين الجهة التقييدية و التعليلية انتهى فالقول بالمقدمة الموصلة يبتنى على كون اتصاف المقدمة بالوجوب بالعرض فهناك وجوب واحد نفسى وهو لذى المقدمة بالذات وللمقدمة بالعرض ولامحالة يكون الغرضان الموجودان فيهما على نحو وجودى الوجوبين فغرض ذاتى وغرض عرضى ومن المعلوم ان فرض عدم وجودها بالذات فى الخارج يوجب عدم وجودها بالعرض سواء كان حكما اوملاك حكم ومن هنا يظهر فساد ماذكره المصنف (ره) فى ابطاله اذ جميع الوجوه المذكورة تبتنى على كون وجوب المقدمة وملاكها ذاتيين وقدعرفت فساده .

ان قلت هذا انما يتم بناءاً على ماذكره المصنف ره ان المتصف بالوجوب انما هو ذات المقدمة وماهو بالحمل الشايع مقدمة لاعنوان المقدمة فذات المقدمة فى الخارج تكون متصفة بالوجوب بالعرض ولامعنى لتحقق ما بالعرض فى الخارج من دون تحقق ما بالذات فيه واما على ما ذكرت من كون المتصف حقيقة هو العنوان الاعتبارى للمقدمة بما انه اعتبارى فلامعنى للقول بالمقدمة الموصلة اذ جميع المقدمات متصفة بهذا العنوان كما لايخفى .

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

الآثار لكن بواسطة الاعتبار فسراية العنوان فى الخارج وانطباقه عليه لامفرمنه وح فتحقق عنوان المقدمة فى الخارج اى ذات المقدمة فيه لاينفك عن وجود عنوان ذى المقدمة اعنى نفس ذى المقدمة فيه فافهم فاما بحسب الدقة فذات المقدمة فى الخارج متصف بالوجوب بواسطتين فذاتها تتصف به بواسطة عنوانها وعنوانها بواسطة عنوان ذى المقدمة

لكن الحق بعد ذلك كله ان عرضية وجوب المقدمة لاتوجب القول بالمقدمة الموصلة فان تحقق الواجب فى ظرف التكليف واعتباره يوجب تحقق التوقف وكذا تحقق مايتوقف عليه فيه ويتم بذلك وجوب كل مايتوقف عليه سواء كان مقدمة موصلة فى الخارج اولم يكن.

قوله ره واما ترتب ذى المقدمة عليها انتهى:

هذا مع الغض عن عدم وروده اصلا فاسد من حيث ان اللازم وجود ذى المقدمة فى الخارج ووجود الشىء نفسه واما الترتب فهو وصف زائد وعنوان طار.

قوله «ره» لعدم كونه بالاختيار انتهى:

هذا يناقض ماسيذكره فى اوائل القطع فى امر المعصية.

قوله ره لانه لو كان معتبراً فيه الترتب انتهى:

قد عرفت ان معنى الترتب وجود ذى المقدمة فى الخارج فما المانع من كون نسبته وهو متأخر الى المقدمة الموجودة قبلها نسبة المقتضى المتاخر الى مقتضاه المتقدم وقد صححوا ذلك وعلى ذلك فالوجوب ساقط

لتحقق المقدمة وهو عين السقوط بالموافقة وهو ظاهر.

قوله وجهه انه يلزم انتهى :

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

الواجب الاصلى والتبعى

قوله «ره» ومنها تقسيمه الى الاصلى والتبعى انتهى :

ينبغى ان يجعل الملاك فى هذا التقسيم تعلق الطلب المستقل والغير المستقل مع قطع النظر عن الملاك فيكون الفرق بينه وبين التقسيم السابق ان تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى بحسب الملاك وتقسيمه الى الاصلى والتبعى بحسب تعلق الطلب بالاستقلال وعدمه مع قطع النظر عن الملاك وانت تعلم بان معنى التقسيمين يختلفان بحسب كون وجوب المقدمة ذاتيا اوعرضيا فلا تغفل وعليه فالامر الاصلى بالمقدمة يصير ارشادياً بنائاً على ان الامر المولوى يتوقف على ملاك حقيقى اعم من المستقل و عدمه

قوله لحصول العصيان بترك اول مقدمة الخ .

هذا بنائاً على الواجب المعلق او المشروط على التصوير الذى صوره المصنف ره واما على ماقدمناه من ابقاء الواجب المشروط على حاله مع وجوب المقدمة قبل وجوده فالمعصية وان تحققت بتحقق علتها الا انها تحققت فى ظرف نفسها عند تحقق الواجب لا حين تركت المقدمة فلا تغفل .

قوله الا انه مجعول بالعرض ويتبع انتهى :

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

قوله ره والاولى احالة ذلك الى الوجدان انتهى :

الاولى الاقتصار على ذلك من غير تذئيله بما يدعيه من الطلب المولوى ويؤيده بوجود الاوامر الغيرية فى الشرعيات والعرفيات لما عرفت من كونها ارشادية لا مولوية .

قوله والشرطية وان كانت منتزعة الخ :

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

قوله ره وحيث لا منافاة اصلا انتهى :

قياس غير منتج فان الملائمة بين شىء وعدم شىء آخر لا يوجب وقوعهما فى مرتبة واحدة ضرورة ان المعلول ملائم علته كمال الملائمة

مع عدم كونهما في مرتبة واحدة فالاولى ان يتشبث في ذلك بما سيذكره من ان المانع الذى يكون موقوفاً عليه هو ما كان ينافى ويزاحم المقتضى فى تأثيره لا ما يعاند الشيء ويزاحمه فى وجوده .

قوله ره بداهة ثبوت المانعية من الطرفين :

فيه ان ثبوت المانعية بين الضدين وتوقف وجود كل منهما على عدم الاخر لا يستلزم توقف عدم كل على وجود الاخر لامكان تصادق العدمين على مورد واحد اذ غير المتناقضين من المتقابلين لا يابى من ارتفاع الطرفين معاً وهذا يوجب عدم توقف احد العدمين على وجود الطرف الاخر وهو ظاهر ومن هنا ظهر ان الدور غير تام **والحق** بعد ذلك كله ان القول بتوقف وجود الشيء على عدم مانعه قول مجازى فان الامر الوجودى لا يترشح الا عن الوجود والعدم لا ذات له بل المانع حيث ما فرض امر وجودى يضاد الممنوع الذى هو ايضاً امر وجودى فهو فى مورد التضاد الحقيقى فيرجع معنى توقف الشيء على عدم مانعه الى اشتراط صلاحية المحل لوجود الشيء فيه لفرض خلوه عن الضد الاخر ولا ثالث للضدين كل ذلك لامور مبينة فى محله هذا فى الحقائق غير ان الامر فى الاعتباريات سهل .

قوله ره الاطلب بسيطاً ومرتبة اكيدة الخ :

هذا على ما اشتهر بين الاصوليين اخيراً ان الوجوب والاستحباب مرتبتان من حقيقة الطلب البسيط متفاوتان بالشدة و الضعف بعد ما

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

وقد ذكر شيخنا الاستاد ره في الحاشية ماحاصله : ان كون الوجوب والاستحباب مرتبتين من الارادة مختلفتين بالشدة و الضعف وان اشتهر بينهم الا ان الذى يقتضيه دقيق النظر خلافه وهو ان الاختلاف بين الوجوب والاستحباب ليس من حيث المرتبة بل من حيث كيفية الغرض الداعى بيان ذلك ان الارادة التكوينية والتشريعية لايختلفان الامن حيث تعلق الاولى بفعل الشخص نفسه والثانية بفعل غيره وتعلق الارادة التكوينية بفعل لا يستلزم كونه ممالابد منه دائماً بل ربما تعلقت بفعل من الافعال الطبيعية الموافقة للهوى مع عدم لزومه حتى من حيث الهوى حتى باعتراف فاعله كفضول المعيشة وزخارف العادات وربما لم تتعلق بفعل من الافعال العقلية مع لزومه عقلا حتى باعتراف فاعله فاذن الملاك فى تحقق الارادة ليس كون المراد لازم الورود بل كون المراد اشد موافقة للقوة الباعثة هذا فى الارادة التكوينية وكذلك الارادة التشريعية ليس اختلاف البعث الوجوبى والاستحبابى فيها من جهة اختلاف تعلق الارادة بفعل الغير شدة وضعفاً بل من حيث شدة موافقة الفعل للغرض الداعى الى البعث وضعفها هذا .

اقول لاريب ان الفعل فى صدوره عن الارادة التكوينية مالم يجب

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

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

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

وثانيا ان الحرمة والاستحباب والكراهة والجواز ايضاً نسب

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

وثالثا ان لا تشكيك بين الوجوب والاستحباب و كذا بين الحرمة والكراهة لكونهما معا نسبة حقيقية ولا معنى في النسب الحرفية للتشكيك والتواطي والنوعية والجنسية والكلية والجزئية وغيرها وكك البساطة والتركيب نعم لا بأس باطلاق البسيط على مثلها بمعنى عدم التركيب فافهم ذلك .

ورابعا ان لاحد لمثل هذه المعاني حقيقة .

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

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

قوله «ره» بنحو الشرط المتأخر الخ :

الاخذ بهذه القيود وتعليق الواجب عليها لتصوير محل الكلام

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

ومن هنا يظهر ان الترتب المذكور لايتحقق من غير تعليق فعلى ماقدمناه فى بحث الواجب المعلق من تصحيح وجوب المقدمة فى الواجب المشروط قبل فعلية زمان الواجب يصح الامر بواجبين ظرف امتثال احدهما ظرف عصيان الاخر من غير اشكال فينتج نتيجة الترتب من غير ترتب نعم لو قلنا ببقاء الامر فى ظرف العصيان كان حكمه حكم الترتب او هو بعينه الترتب ولذا اخذ المصنف التعليق فى تحرير البحث لتسليمه سقوط الامر فى ظرف العصيان ليصير بذلك كلا الضدين قبل تحقق ظرف المهم واجبين فعليين فلاتغفل .

قوله (ره) ماهو ملاك استحالة طلب الضدين الخ :

لاينبغى ان يرتاب فى ان الامور الاعتبارية لايتحقق بينها نسبة التنافى ولاالتلائم من حيث انفسها اذلا نفسية لها على ما عرفت سابقاً و انما تتحقق بينها من حيث الاثار المترتبة عليها كالتلائم بين المتعلقين

والتنافي والتضاد بينهما فالتدافع والتضاد بين الامتثالين وهما اثر الامرين هو الموجب لتضاد الامرين بنحو الوساطة فى العروض دون الوساطة فى الثبوت ، فالامران المتضادان اذا فرض اختلاف متعلقيهما من حيث الظرف بحيث لا يزاحمان وجوداً فى ظرف الامتثال لا مانع من اجتماعهما قبل امتثاليهما سواء فرضت قبلية زمانية او رتبية او نحوا آخر من انحاء الاجتماع هذا هو احق الكلام فى المقام .

ومنه يظهر وجوه الصحة والفساد فيما اوردوه فى هذه المسئلة التى هى من معارك الاراء فكل ذلك لا يخلو من نوع خلط بين احكام الحقائق والاعتباريات .

قوله (ره) على ما هو عليه من المصلحة الخ :

من الموارد التى يناقض ماذهب اليه من قيام المصلحة بنفس الحكم .

قوله «ره» ضرورة قبح العقاب على مالا يقدر الخ :

لاريب فى قبح العقاب على مالا قدرة عليه لكن الامر بالمهم مقدور كما ان الامر بالاهم وحده مقدور واما الجمع بينهما فهو وان كان غير مقدور الا انه غير متعلق لامر وراء الامر المتعلق بكل واحد منهما وحده وهذا نظير ان كل واجب فهو متعلق لامر ويعتبر تعلق القدرة به واما كل اثنين من الواجبات وكل ثلثة منها فلا يتعلق بها امر ولا يعتبر عليها قدرة .

وقدتبين ان حجج المبطلين للترتب على اختلافها تبتنى على مقدمات ثلاث هى ار كانها .

احديها رجوع الامرين بالضدين الى امرواحد بالجمع .

والثانية استحالة الامر بالضدين استحالةذاتية لابعرض التدافع فى مقام الامتثال .

والثالثة القول بعدم سقوط الامر فى ظرف العصيان و القول بالتعليق فىالواجب وقدعرفت حال جميعها فلانطيل .

قوله «ره» بلا تفاوت فى نظره بينهما اصلا الخ :

هذا ممنوع و كيف يمكن للعقل الحاكم بسقوط الامر المهم بالنسبة الىموردالمزاحمة انيحكم بجوازاتيانه بداعىامره وهلهو الا تناقض .

قوله «ره» وان كان جريانه فيه اخفى الخ:

و توجه المنع الذى ذكرناه عليه اجلى فليس مرجع الاتيان بالمهم بداعى الامرالغير المتعلق بهالا حكم العقل بجواز اتيان فعل بداعى امرغيره كالصلوة بداعىالصوم .

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

مراده على قصور فى العبارة ان وقوع المزاحمة بين واجبين فعليين انما يوجب سقوط الامرين فى عرض واحد للتزاحم واما مع ثبوت اهمية مافي احدهما توجب تقدمه علي الاخر لميوجب السقوط

بل يشمل امر الاهم اياه مطلقا وامر المهم ايضاً اياه لاقتضاء الاهمية تقيده بظرف معصية الاهم الذى لايشمله امر الاهم بناءً على الترتب فهما واجبان فعليان ظرف امتثال احدهما ظرف عصيان الاخر فمجرد فرض اهمية الواجبين فى مورد التزاحم يقتضى تحقق الترتب بينهما هذا وقد عرفت انا لو صححنا وجوب المقدمة قبل وجوب ذى المقدمة من غير تعلق بالتعليق و مابمعناه انتج ذلك نتيجة الترتب عند تحقق التزاحم بين الواجبين و ان لم يكن من الترتب المصطلح فى شيء لعدم فعلية وجوب المهم قبل تحقق عصيان الاهم .

قوله (ره) لايجوز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه الخ :

الظاهر ان آخر الضمايرِ راجع الى الامتثال فيكون المراد انتفاء القدرة على الاتيان فيؤل الامر الى عدم جواز التكليف بمالايطاق والتحقيق فى ذلك ان الامر بما انه انشاء الطلب لايقتضى كون المأمور به مقدورا او غير مقدور لانتفاء بعض شرائطه ومن الممكن قيام مصلحة بنفس الامر كما فى الاوامر الامتحانية والتعجيزية وغيرهما فيصح الامر حينئذ ولو كان المامور به غير مقدور .

نعم لو كانت المصلحة قائمة بالمامور وكان غير ممكن الاستيفاء لايتعلق به غرض الآمر بما انه امر عقلائى لما مر مرارا ان المصحح للاعتبار امكان ترتب الاثر عليه واثر الامر جدى حصول المأمور به بغرضه فى الخارج فيلغو الامر حين لااثر لعدم امكان الاستيفاء .

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

قوله (ره) ان متعلق الطلب الخ :

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

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

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

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

قد عرفت ان الاحكام متباينة لا تشكيك بينها .

قوله «ره» والتحقيق ان يقال الخ:

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

فيصدر **وبذلك** يظهر مواقع النظر فى كلامه ره **ففيه اولا** ان الاحكام الاعتباريات لايحاذى فيها الحقايق الا بمقدار يترتب عليه الاثر المطلوب **وثانيا** ان مورد قاعدة الواحد لايصدر عن الكثير الواحد الشخصى دون الواحد النوعى او الجنسى و مانحن فيه من القبيل الثانى كما بينه شيخنا الاستاذ اعلى الله مقامه فى الحاشية بمالامزيد عليه .

وثالثا ان قيام الغرض الواحد بفعلين على حد سواء لايوجب التخيير العقلى كما ذكره ولا التخيير الشرعى يوجب كون المصلحة اثنتين قائمتين بفعلين بحيث لايبقى مع استيفائها مجال لاستيفاء المصلحة الاخرى .

قوله «ره» هل يمكن التخيير عقلا اوشرعا الخ :

قدعرفت ان التخيير انما يحتاج الى جعل الفعلين طرف نسبة الوجوب على نحو الترديد كما ربما يجعل الفعل الواحد كذلك من غير محذور بعد ترتب الاثر عليه .

قوله «ره» والتحقيق انه سنخ من الوجوب الخ :

الاختلاف السنخى هو الاختلاف الغير الراجع الى الاختلاف انما هوى و حيث كان اثر هذا الوجوب مخالفاً لاثر الوجوب العينى ذهب الى انه سنخ آخر من الوجوب غير سنخ الوجوب العينى لكنك قد عرفت ان الوجوب اعتبار جهة الضرورة التى هى احدى الجهات الثلث فى القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية وهى معنى نسبى واحد والفرق بينه

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

الكلام فى النواهى

قوله «ره» غير ان متعلق الطلب فى احدهما الوجود الخ:

وانت بالرجوع الى ما قدمناه فى بحث الاوامر تقف على عدم استقامة ما ذكره من محاذرات النهى للامر **بيان ذلك** ان من المعلوم ان مفادى

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

قوله «ره» فان الترك ايضاً يكون مقدوراً الخ :

قدعرفت مافيه واعلم ان الكف ايضاً منتزع كالترك عن الفعل المنافي للفعل المنهي عنه فان الانسان لايخلو عن فعل فترك الفعل سواء كان مجرد ان لايفعل اوعدم الفعل مع كون الفاعل على ذكر من الفعل ووجود الداعي الى الفعل منتزع عن فعل مالا يجتمع وجودا مع فعل المنهي عنه فان العدميات منتزعات وان صارت مضافة وتخصصت بالف مخصص .

ومن هنا يظهر ان القول بتعلق النهي بالكف لايزيد الا تكلفاً اذلواريد بذلك اعطاء وجودية ما لمتعلق النهي بالعدول عن الترك الى الكف فالترك ايضاً كالكف عدم مضاف له حظ من الوجود ولواريد تبديل الترك العدمي الى فعل وجودي محض فالكف ليس كذلك وان كان اخص انتزاعاً من الترك .

قوله «ره» لايوجب ان يكون كذلك بحسب البقاء الخ :

وانت خبير بان العدم من حيث هو عدم لاذات له ولاصفة ولااثر فاتصاف العدم بالازلية والبقاء والاستمرار يقضي بانه منتزع وان تعلق الحكم والتكليف به بالعرض وهو ظاهر .

اجتماع الامر والنهي

قوله مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال .

قدعرفت في بحث الضد المناقشة فيه .

قوله في ان الاحكام الخمسة متضادة الخ :

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

قوله ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف الخ :

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

تأثير ماليس فى الخارج حقيقة فى الامور الخارجية تأثيراً حقيقيا .

قوله (ره) ان المجمع حيث كان الخ :

شروع فى حجة القول بالامتناع وقدعرفت المناقشة فى المقدمتين من مقدماتها .

قوله (ره) وان الفرد هو عين الطبيعى فى الخارج الخ :

المجمع بين كون نسبة العنوان الى المعنون نسبة الطبيعى الى فرده وبين عدم كونه مهية لما فى الخارج جمع بين المتناقضين اذ لافرق بين المفاهيم الانتزاعية التى يعبر عنها بالعناوين وبين المفاهيم التى يعبر عنها بالمهيات الحقيقية الاان القبيل الثانى موجودة بعين وجود مصاديقها الخارجية بحيث يترتب عليها آثارها الخارجية فيقع فى جواب السؤال عن الشىء بماهو بخلاف القبيل الاول حيث لاموطن له الا الذهن فمع تسليم كون مفهوم بالنسبة الى الخارج هو الطبيعى بالنسبة الى فرده لامعنى لنفى كون مهية له وهوظاهر.

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

كونهامن القسم الاول مبنى على كونها متباينة بالنوع مع ما يشاكلهامن العبادات بان يكون صوم يوم عاشوراء مباينة بالنوع مع سايرالصوم المندوب والنوافل المبتدئة كك بالنسبة الى سايرالنوافل والحق خلافه مع وجود عمومات واطلاقات كافية كقوله الصوم لى وقوله ان تصوموا خير لكم وقوله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن

شاء استكثر و قوله: الصلوة معراج المؤمن الى غير ذلك فالظاهر ان هذا القسم مجرد تصوير لامصداق له فى الشرع فيبقى قسمان من الثلاثة وهما اجتماع الامر والنهى فيما له بدل من جهة او جهتين .

ويمكن ان يقال فى ذلك مضافاً الى ماصوره المصنف (ره) بما قدمناه سابقاً ان الحاكم الجاعل كما ان له ان يجعل الواقع ظرفاً لحكمه المجعول كذلك له ان يجعل ظرف امتثال تكليفه ظرفا لحكم اخر و تقديرا له فيقول او لاًصل ثم يقول: اذا صليت فصل فى المسجد و اذا صليت فلاتصل فى الحمام بناءاً على عدم كون الكون فى المسجد و الكون فى الحمام محكومين بحكم اويقول و لتكن صلواتك كلها عنده اواذا صليت فلاتصل فى مواضع التهمة بناءاً على ان الكون عند قبر الامام مستحب والكون فى مواضع التهمة مكروه وبالجملة يصير احد الحكمين فى طول الاخر لافى عرضه فيخرج عن مورد الاجتماع الغير الجايز .

قوله ره والقول بالجواز عقلا والامتناع عرفاً الخ :

قدعرفت ان متعلقات الاحكام هى العناوين دون المعنونات الخارجية غيران العقلاء بالنظر الثانوى يرون انها هى المتعلقات دون العناوين فيصير هذا اعتباراً ثانياً تالياً للاعتبار الاول فلايرد عليه ماسيورده ره من عدم الاعتبار بنظر العرف فيما علم بالنظر الدقيق خلافه فان الركون بنظر العرف هيهنا ليس اعتمادا بنظر العرف مع انكشاف

خلافه بل جريا على اعتبار عقلائى ثان تال لاخر.

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

قدعرفت فى بحث الامر مع العلم بانتفاء شرطه جواز التكليف بالمحال اذا كانت الاستحالة مستندة الى سوء الاختيار وعليه فالامر باق والحرمة مستقرة والعقاب مترتب.

قوله «ره» فان قلت كيف لايجديه و مقدمة الواجب واجبة الخ:

محصل ما افاده ره على طوله ان الخروج حيث كان متفرعاً على الدخول تفرع المسبب على سببه فهو مقدور بالقدرة المتعلقة بسببه فالنهى المتعلق بالسبب متعلق به وهو مخالفة له يستحق بسببه العقاب وان لم يتعلق به بنفسه نهى لمكان الاضطرار اليه بالنظر الى نفسه واما كونه مقدمة للتخلص الواجب فلايوجب اتصافه بالوجوب المقدمى من قبله لان المقدمة المحرمة المنحصرة للواجب مع كون الواجب اهم انما تكسب الوجوب مع سقوط حرمته لو لم يكن الوقوع فيه بسوء الاختيار والا بقيت المقدمة على مبغوضيتها والواجب مع ذلك باق على وجوبه يكتفى فيه بحكم العقل بوجوب المقدمة ارشادا الى اهمية الواجب من دون وجوب شرعى للمقدمة هذا.

وانت خبير بان اساس هذا البيان يدور مدار كون الخروج من الدار المغصوبة تصرفاً فيها ومقدمة للتخلص الواجب والحق كما ذهب اليه بعض

الاساطين من مشايخنا ان الخروج عند العقلاء ترك للتصرف الحرام ومعه لايتصور كونه معنوناً بالتصرف ايضاً لعدم جواز اجتماع عنوانى الفعل والترك فى واحد فليس متعلقاً لنهى ولاحرمة ولامبغوضية اصلا .

فان قلت: هذا يصح لو كان الترك عنواناً للخروج لا سببا توليديا مترتباً عليه كما عليه بناء كلامه «ره» .

قلت هو كذلك فان الترك لو كان سبباً توليدياً كان من الضرورى ان ينتزع بعد تمامية الخروج عن فعل مقارن له لاعن نفس الخروج والامر بخلاف ذلك فانه منتزع عن الخروج والذى ينتزع عن مابعد الخروج هو عدم التصرف لاترك التصرف .

قوله «ره» لضرورة عدم صحة تعلق الطلب الخ :

وذلك ان جدية الطلب تستلزم تعلق ارادة الامر بفعل المكلف ومعلوم ان الارادة لاتتعلق الا بما هو ممكن الوجود والعدم فيترجح بها لابما هو ضرورى الوجود او العدم بواسطة الاضطرار كماذكره «ره» سابقاً و قداشرنا هناك الى انه لامعنى لتعلق الارادة بالفعل الغير المباشرى و ان لامانع من تعلق الطلب الاعتبارى بالمحال اذا ترتب عليه اثر كالعقاب فيما استند الى سوء الاختيار .

واما قوله ان قولهم: « الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار الخ» فلامعنى للتخصيص فى مورد الاحكام العقلية على ان المقام غير محتاج اليها كمالايخفى .

قوله «ره» دلالتهما على العموم الى قوله لاينكر :

قدعرفت المناقشة فيه فى اول النواهى.

قوله ره دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة الخ :

هذاالحكم لكونه عقليا ثابت بالحيثية اى ان دفع المفسدة من حيث هى مفسدة اولى من جلب المنفعة من حيث هى منفعة وعليه لايرد عليه مااورده ره لكن التمسك بهالترجيح جانب النهى غير نافع للمستدل اذثبوت الاولوية للدفع من حيث طبيعة المفسدة و المنفعة لايقتضى الحكم عند اختلاف الخصوصيات و المقادير فمن الجائز ان يكون مصلحة الواجب اهم بكثير من مفسدة الحرام فيغلب عليها وان لم تقتضه نفس طبيعة المفسدة كالصلوة والغصب كمااورده المصنف .

لكن الواجب حيث كان عبادة ربما اوجبت اهميته غلبة جانب الحرمة فى غير صورة الانحصار .

واعلم ان كون اصل الملاكات الشرعية على حذو الملاكات العرفية لاطريق الى اثباته لو لم يثبت عدمه ولذلك كان الاضراب عن هذا البحث اولى من التعرض به كما ان فيمااورده المصنف ره عليها مواردللخدشة لكن لاجدوى فى الاطناب فيها بعد عدم استقامة اصل المبحث والله الهادى .

دلالة النهى على الفساد

قوله (ره) مع انكار الملازمة الخ ؛

فلايكفى الاستدلال «ح» بالحرمة لعدم الملازمة بينهما بالفرض

فلايبقى الا الاستدلال بلفظ النهى فلابد من كون بحث هذا القائل لفظياً وهكذا سائر الاقوال لضرورة توحيد موضوع البحث ليرد النفى والاثبات على محل واحد و لاينافى ذلك الاستدلال فى قسم العبادات بالملازمة العقلية لامكان تنزيل البحث الى اللفظ بجعل ذلك مدلولا التزامياً باخذ الفساد لازماً بالمعنى الاعم .

قوله (ره) والمراد بالعبادة هيهنا:

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

ومجمل القول فيه ان اعتبار الملك وهو اعتبار معنى اللام و بعبارة اخرى نسبة قيام شئ بشئ بحيث لايستقل المملوك اصلا دون المالك اذا قام بين الانسان وغيره سواء كان قيامه بين افعال الانسان وغيره كالمؤتمر بالنسبة الى الامر والمطيع بالنسبة الى المطاع المفترض الطاعة او كان قيامه بين نفس الانسان فيما يرتبط بغيره وغيره كالانسان مثلا بالنسبة الى الله سبحانه وتعالى وبالجملة كيف ماكان يوجب عدم استقلال المملوك والعبد من حيث انه مملوك لسيده و مالكه بحكم

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

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

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

قوله «ره» والخشوع له الخ :

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

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

قدعرفت البحث فيه فى الكلام على الصحيح والاعم وان الصحة وصف عارض للكل بعد تماميةاجزائه وهو الوحدة الحاصلة له التى تترتب عليه الاثار بها والفساد خلافه .

قوله «ره» اعتباريان ينتزعان :

حيث ان المامور به وان كان امراً مجعولا الا انه اذا فرض متحققا كانت مطابقة المأمور به له نسبة تكوينية غير قابلة التغيير فتسميتهما اعتباريين لكونهما غير داخلين تحت المقولات لا بمعنى الجعل العقلائى وانت بعد التذكر لما قدمناه مراراً ان النسبة تابعة فى سنخ وجودها لسنخ وجود طرفيها تعرف ان وقوع المطابقة بين المأتى به والمأمور به الذى هو اعتبارى مجعول بما انه طرف للامر يوجب كونها اعتبارية مجعولة فالصحة التى بمعنى المطابقه اعتبارية مجعولة .

قوله «ره» حيث لا يكاد يعقل ثبوت الاعادة :

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

نظير نسبة المطابقة بين طبيعة المأمور به وفردها فهو من المستقلات العقلية نظير استحقاق الثواب مثلا ان استقل العقل به كاستحقاق العقاب على المخالفة وفيه ان الضرورية لاتنافى الجعل والاعتبار لامكان كون الاعتبار اعتباراً واجباً كما سيجىء نظير ذلك فى حجية القطع .

كيفما كان فقد تلخص من كلامه ان مطلق الاوصاف المتحققة فى الافعال فى الشريعة على أربعة اقسام .

احدها الاعتباريات المنتزعة كالصحة و الفساد بمعنى مطابقة الامر وعدمها .

وثانيها المستقلات العقلية مثل الصحة بمعنى سقوط الاعادة بالنسبة الى الامر الواقعى .

وثالثها الاحكام الوضعية وهى الصفات التى تقبل الوضع والرفع و هى موضوعة للشارع اما جعلا او امضائاً وتترتب عليها الاحكام التكليفية .

ورابعها الاحكام التكليفية وهى الاحكام الخمسة : الوجوب و الاستحباب و الاباحة و الكراهة و الحرمة و هى مجعولة للشارع كالوضعيات .

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

والحق ان هذه الاوصاف جميعاً اعتبارية مجعولة وذلك لما مر مراراً

ان النسبة سنخ وجودها سنخ وجود طرفيها فاعتبارية احد الاطراف توجب اعتبارية النسبة والالقام وجود رابط خارجي بامر غير موجود في الخارج حقيقة وهو محال فاحكام الموضوعات مجعولة اما تكليفية او وضعية

قوله «ره» نعم الصحة والفساد الخ:

الكلام فيه نظير الكلام السابق في الصحة بمعنى مطابقة الامر .

قوله بلحاظ ان جزء العبادة عبادة :

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

قوله لاستحالة كون القرائة الخ:

هذا انما يوجب عدم محكومية احد المتلازمين بحكم ينافي حكم المتلازم الآخر لا اتحادهما في الحكم كما قيل و قد صرح به هو في مطاوي كلامه .

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

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

على ما ذكروه انما يتحقق فيما لا يتحقق للمسبب وجود انضمامي مستقل بل منتزع موجود بوجود شيء آخر يكون هو المعلول المسبب و هذا المعنى لو تحقق في الحقايق كان نسبة الجعل اليه بالعرض لا بالذات وكان من الخارج المحمول واما في الاعتباريات فاذقد عرفت ان الاعتبار اعطاء حد الشيء لشيء آخر لاثر مترتب عليه فهو متحد الوجود مع امر حقيقي قام به لا مسبباً منفصل الوجود عنه فالاثر الواصل الى ما يسمى مولداً عنه هو بعينه واصل الى ما يسمى مسبباً توليديا فالعقد مثلا وجود اعتباري للاثر المترتب عليه اعني الانتقال الملكي مثلا في عقد البيع وعلقة الزوجية في عقد النكاح و الطهارة في الوضوء و غيره ولا يلزم من ذلك انعدام الاعتبار المعاملي بانعدام اللفظ عن الخارج لضرورة بطلان احد المتحدين ببطلان الآخر فان ذلك من خصائص الحقائق واما الاعتباريات فالامر فيها يدور مدار الاثر المطلوب حدوثاً وبقائاً وسعة وضيقاً كما عرفت سابقاً والزايد على هذا المقدار محل آخر .

بحث المفاهيم

قوله (ره) وان كان بصفات المدلول اشبه الخ :

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

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

وعليهذا فمعنى كون اللفظ مثلا دالا بالوضع على المفهوم كونه موضوعاً لخصوصية معنى تستلزم الدلالة عليه لاوضعه للمنطوق والمفهوم معاً على ان الموضوع قد يختلف فى المفهوم والمنطوق كما فى مفهوم الموافقة ولامعنى لوضع اللفظ لما ليس بموضوع بازائه وهو ظاهر .

قوله ره نحو ترتب المعلول على علة المنحصرة الخ :

لايخفى ان الشرط كما يصح ان يوضع فيه العلة المنحصرة ويعلق عليه معلول اللازم لوجوده كذلك يصح ان يعكس فيوضع المعلول فى الشرط والعلة المنحصرة فى الجزاء فمرادهم من علية شىء لاخر ان لايصح وجود الاخر الامعه سواء كان بحسب الاصطلاح العقلى علة او معلولا والمراد من معلولية شىء لاخر ان لايصح وجوده الامع ذلك الاخر واليه يرجع معنى ماعبروا به عن ذلك كالتعليق والتقييد .

قوله ره بل على مجرد الثبوت الخ :

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

قوله ره فان له منع دلالتها على اللزوم الخ:

ظاهره ارتقاء اقسام التعليق بين شيئين الى خمسة اقسام .

احدها مجرد الثبوت عند الثبوت ولو اتفاقاً .

الثانى مجرد اللزوم بينهما .

الثالث الترتب المطلق .

الرابع الترتب نحو ترتب المعلول على علته .

الخامس الترتب نحو الترتب على العلة المنحصرة وحينئذ فالفرق بين الثانى والثالث غير ظاهر ولو مثلنا لمطلق الترتب بترتب المشروط على شرطه او الشىء على عدم مانعه من حيث ترتبه عليه من غير اقتضاء وجود الشرط لوجود المشروط ولزوم بينهما من جانب الشرط وان كان ذلك ثابتاً من جانب المشروط للتوقف وحينئذ فمعنى مجرد اللزوم بينهما لو كان عدم الانفكاك بينهما من غير توقف من احد الجانبين بعينه لخرجت القضية بذلك عن معنى الاشتراط والتعليق ولو كان عدم الانفكاك مع توقف ما لم يكن فرق بين الثانى والثالث .

فان قلت : اللزوم بين معلولى علة ثالثة من القسم الثانى دون

الثالث والرابع قطعاً .

قلت نعم هو كذلك لباً غير ان لازم التعليق فى القضية اعتبار توقف مابينهما والمدار هو الاعتبار الكلامى والا كان ترتب مطلق العلة او العلة المنحصرة على معلولها ايضاً قسماً على حدة فالاولى جعل الاقسام اربعة باسقاط القسم الثانى .

قوله لانسياق اللزوم منها قطعاً الخ :

ودعوى انا نستعمل الشرطية فى مورد الثبوت عند الثبوت ولو اتفاقاً من غير عناية كما نستعملها فى مورد الترتب واللزوم من غير عناية خلاف الانصاف نعم بعض مايعد من ادوات الشرط مثل اذا ولو غير موضوعة للترتب اللزومى بل مجرد وجود الجزاء على تقدير الشرط ولو اتفاقاً كما يعطيه الامعان فى موارد استعمالاتهما .

قوله (ره) مضافاً الى منع كون اللزوم :

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

قوله «ره» قلت اولا هذا الخ :

كلا الجوابين مقلوبان عليه قده اما الجواب بكون الترتب

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

قوله «ره» من المعلوم ندرة تحققه اه :

وجهه ظاهر .

قوله «ره» وهذا بخلاف الشرط الخ :

انما يتم الجواب بالبناء على الشرط ولو وضعنا لفظ العلة موضع لفظ الشرط عاد اليه ما اوردناه على اول التقريبات الثلث للاطلاق بعينه .

واعلم ان هذه التقريبات الثلث للاطلاق لا تختلف الا باللفظ و بناء الجميع على التمسك باطلاق العلية على كون العلة منحصرة لاحتياج غيرها الى مؤنة زائدة من قيد زائد كما فى الوجوب النفسى والغيرى و كما فى الوجوب التعيينى والتخييرى فافهم .

قوله «ره» ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم الخ

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

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

عللها هذا .

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

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

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

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

بل بغيرها

قوله «ره» محكوماً بحكمين متماثلين الخ:

واضح المنع لجواز اتصاف الطبيعة باحكام الحصص والافراد المتماثلة والمتضادة ولامانع منه لعدم كون الوحدة فيها شخصية كعروض الفصول المتباينة للجنس ولحوق احكام الافراد المتماثلة وغيرها له.

قوله «ره» بحسب القواعد العربية قيد للحكم الخ:

لايخفى ان القواعد العربية لايقتضى شيئاً من قيدية الحكم او الموضوع والالفاظ الموضوعة للغاية مثل الى وحتى لايدل على ازيد من القيدية والزائد على ذلك منوط بالقرائن.

قوله (ره) ودخوله فى بعض الموارد الخ:

لايخفى ان الغاية فى مثل هذه الموارد لاتنسلخ عن كونها غاية والغاية لواعملت فانما هى تعد آخر الشيء حداً للشيء فالغاية عند العرف ذو مصداقين و لاموجب لاختصاص احدهما بالتقدم على الآخر الا ما يقتضيه المورد فالحق ان الغاية بما هى غاية لاتوجب خروج مابعده عن حكم ماقبله اوعدم خروجه.

قوله بان المراد من الاله واجب الوجود:

لاينبغى ان يرتاب فى ان هذا المعنى على تقدير دفعه الاشكال بعيد عن فهم العامة.

واعلم ان كلمة التوحيد على كونها اصدق كلمة واوفاها قد طالت

فيها المشاجرات ودارت حولها الكلمات والذى يساعد عليها الاعتبار ان لفظة الجلالة حيث كان الحق انها علم بالغلبة كان الاستثناء موضوعاً على اساس الوصف فمساق قولنا لااله الاالله مساق قولنا لاعالم فى البلد الا هذا العالم واله ككتاب من اله الرجل اذا تاه او عبد كانه اصل وله او مبدله والاعتبار يقتضى ان يكون الاصل فى معناه الوله والتيه و انما يطلق على العبادة لكونها مصداقه فالاله بمعنى المعبود المخضوع له عن وله بان يكون لذاته وبذاته مستحقا لان يوله فيه فيعبد ويخضع له لكون كل شيء من عنده فدلالة الاستثناء على ان الذات الذى هو بهذه الصفة غير موجود الا الذات الواحد الذى بهذه الصفة .

واما ان تقدير الموجود فى الخبر لا يستلزم وجوب وجوده او امتناع شريكه فى الالهية فغير ضائر اذ الكلمة غير مسوقة الا لبيان نفى الشريك لا لبيان امتناعه او غير ذلك فان الذى يدل عليه الكلمة الطيبة بالمطابقة هو نفى الشريك لا توحيده تعالى بناءً على ما هو الافصح من رفع لفظ الجلالة على البدلية لا نصبه على الاستثناء فمعناها نفى كل اله غير الله واما ثبوته تعالى فمأخوذ مفروغاً عنه غير واقع فيه الشك ولا محتاج الى اثبات على ما يعطيه التعليم الالهى فى كتابه .

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

بحث العام و الخاص

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

الظاهر ان مراده (ره) ان هذه الخصوصيات الثلاث انما هي اوصاف كيفية الحكم اولا و بالذات و انما يتصف العموم بها اتصافاً بالعرض والمجاز فان ثبوت الحكم للفرد وهو موضوعه تعييناً كما في العام الاستغراقي او ترديدا كما في العام البدلي او بحيث يكون الفرد بعض الموضوع كما في العموم المجموعي لايقتضي اختلافاً في العموم و سراية الطبيعة الى الافراد حقيقة.

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

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

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

قوله «ره» لايكاد يكون طبيعة الممدومة الخ :

قدمرمافيه فان الطبيعة موجودة بوجود الفرد ونقيض كل وجود هوعدمه البديل الذى يطرده بنفسه وينتفى هو به وعليهذا فالطبيعة اذا لم تؤخذ مرسلة ذات سراية تنتفى بانتفاء فرد مامن افرادها وان وجدت كل فرد غيره ووجدت هى بها فافادة النكرة فى سياق النفى للعموم منوط باخذ الطبيعة مرسلة لامهملة والالم يفد شيئاً من العموم والمصنف ره وان استدرك ماذكره اولا بقوله ثانيا لايخفى اه فاصلحه بعض الاصلاح الاانه افسده ثانياً بقوله والافسلبها الخ.

قوله لابواسطة دخول غيرها الخ :

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

ولايخفى انه بنائاً على هذا التقريب لايرد عليه ماأورده المصنف ره فان بنائه على سقوط الدلالة الاولية رأساً وتجدد دلالة ثانية مرددة بين مراتب الباقى وقد عرفت خلافه .

قوله «ره» (ره) كما يظهر صدق هذا الخ :

دعوى عهدتها على مدعيها .

قوله «ره» اصالة عدم تحقق الانتساب الخ

لولم يعارض بالاصل فى الجانب المقابل لان غير القرشية عنوان وجودى كالقرشية لاعدمى فتامل .

قوله «ره» الذى ينبغى ان يكون محل الكلام الخ :

تغيير العنوان ليكون مناسباً للبحث الاصولى .

قوله «ره» من باب الظن النوعى الخ :

والحق ان الاصول اللفظية مثل اصالة العموم واصالة عدم القرينة حالها حال اصالة الظهور فى ملاك الحجية عند العقلاء وسيجىء مايتعلق بها من الكلام فى باب حجية الظواهر .

قوله كما هو الحال فى عمومات الكتاب والسنه الخ :

الحق ان فى المقام تفصيلا وبين الكتاب والسنة فرقاً توضيح ذلك ان قوله تعالى افلايتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا (الآية) كما يدل على حجية ظهور الكتاب كما سيجىء كذلك يدل على عدم حاجة الكتاب فى انكشاف مراداته الى الخارج عنه ولازمه ايجاب الفحص عن المخصص فى عمومات الكتاب لكن لا كل مخصص بل المخصص الواقع فى نفس الكتاب .

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

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

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

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

وثالثا ايضاً تبين ان التفسير بالبيان العقلى غير جايز .

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

قلت فرق بين التفسير بالبيان العقلى والاذعان به باخذه حجة و الذى يستفاد المنع عنه هو الاول وهو ان يقام حجة عن الرأى ثم يفسر به القرآن ويحمل عليه دون الثانى فافهم .

قوله «ره» وذلك انه لولا القطع الخ :

الاستدل على عدم حجية اصالة العموم فى الكتاب والسنة فقط دون غيرهما عجيب فانها لاتعلق لهما بخصوصهما ولوكان المراد هو العقلاء من المتدينين كان معناه دعوى الاجماع و لا يستقيم ح قوله كيف وقدادعى الاجماع على ان الشك فى الاجماع لايفيد شيئاً ولامعنى للتمسك به .

قوله يستلزم الطلب منه حقيقة الخ :

كانه يريد بالطلب منه حقيقة تعلق الارادة التكوينية من الآمر بفعل المكلف وهو محال اذا لارادة لاتتعلق الا بموجود بها بالضرورة و فيه مامر فى بحث الطلب و الارادة ان لامعنى لتعلق ارادة الشخص الا بفعل نفسه .

قوله واما اذا انشأ مقيدا :

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

قوله ضرورة انها حاطته تعالى لا يوجب الخ .

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

قوله الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد الخ :

ربما قيل ان عمومات الكتاب من آيات الاحكام واردة في مورد التشريع واصل الوضع وليس ببعيد كل البعد كما يشهد به سياقاتها و عليه هذا فيعود الاخبار المخصصة سواء كانت اخبار الاحاد او غيرها تفسيراً لها وبيانا لتفاصيلها لا مخصصة بالتخصيص المصطلح .

فان قلت : ربما يوجد تمسكات من الائمة عليهم السلام بعمومها

قلت ليس ذلك لذلك بل لكون موارد التمسك مما لا يتم اصل التشريع الا به فارجع وتأمل .

قوله (ره) مع احتمال قوة الخ :

لا يخفى سخافته ونفس الاخبار بمضامينها تدفع ذلك فارجع.

قوله وان كان مقتضى القاعدة جوازها الخ :

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

قوله ان النسخ وان كان رفع الحكم الخ :

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

اختلاف جهتى البحث فله جهة اعتبارية جدلية وجهة حقيقية برهانية و الجهتان جميعاً خارجتان عن صناعة الاصول بل اول البحثين كلامى والثانى حكمى.

و كيف كان فلاريب فى اشتمال الشريعة على بعض احكام ظاهرها رفع اليد عنها بوضع ماينافيها وربما لزم رفع اليد عن ظاهرها حيث ان الحكم المنسوخ اما مشتمل على المصلحة فنسخه ثانيا غير جائز واما غير مشتمل عليها فالتكليف بها ابتداءً غير جائز نعم الحكم ربما يخفى ملاكه التام ثم يظهر على الحاكم فيرفع اليد عن تكليفه بعد وضعه ومثله ممتنع فى حقه تعالى والجواب انه كما يجوز ان يتحقق مصالح دائمية تقتضى احكاماً دائمية كذلك يجوز ان يتحقق مصالح غير دائمية الوجود توجب احكاماً مؤجلة غير دائمية ثم من الجائز ان يتحقق معها مصالح آخر توجب اظهار الحكم الغير الدائمى فى صورة الدوام وتسمية ذلك بالنسخ لمشابهته اياه فى الصورة وان لم يكن منه بحسب الحقيقة .

ونظير الكلام جار فى مسئلة البداء ودلك لتعين الحوادث فى مرتبة وجود مقتضياتها وان كان تحققها العينى متوقفاً مع ذلك على وجود شرائط او ارتفاع موانع فتلك الحوادث بالنظر الى مقتضياتها مقتضية الوجود مقدرتها وبوجود الموانع اوفقدان الشرائط يظهر فى الخارج خلاف ما كان يظهر فى مرتبة المقتضيات ويبدو ماينافى ذلك وهو

ابداء فى الحقيقة وتسميته بداء للمشابهة الصورية كماعرفت فى النسخ هذا مايقتضيه ظاهر البحث .

و قدعرفت فى بحث الطلب و الارادة حقيقة الامر فى المصالح النفس الامرية و كيفية ارتباط التكاليف الاعتبارية بهافارجع وتأمل.

وعلى ذلك يرجع البحث حقيقيا ويعود النسخ و البداء سنخاً واحدا وهورفعه تعالى وصفاًوضعه فى امروازالته ماائبته فى موضوع من حيث انه وضعه واثبته و ذلك لوضوح ان النسخ فيما يصدق عليه من الموارد ليس برفع المنسوخ كالحكم مثلا عن متن الواقع حدوثا وبقائاً بل بقائاً فقط فهناك موضوع ثابت مرفوع الاثر و اذكان تحقق العدم مفتقرا الى وجود راسم ينتزع هوعنه فرفع الاثر يتحقق بوضع اثر آخر حافظ لعدم الاول فالنسخ تبديل الاثر الظاهر من الشيء باثر آخر مخفى عند ظهور الاول ويختلف الحال ح بحسب الموارد فنسخ الحكم التكليفى تبديله بحكم آخر غير ظاهر من الاول ونسخ الحكم التكوينى تبديل الحكم الاول بحكم عينى آخر.

وهذا النحو من البيان اجمع وامتن من الاول وعليه جرى كلامه سبحانه فى كتابه الشريف قال تبارك وتعالى ماننسخ من آية اوننسها نأت بخير منها اومثلها (الآية) وقدعلق الحكم بالآية فالنسخ ليس ازالة نفس الشيء من متن الاعيان بل ازالة كون الشيء آية دالة عليه تعالى بوجه فيتسع البيان ويختلف باختلاف دلالة الاشياء وحكاية الامور فالاية من

القرآن آية فى اعجازها آية فى بيانها للحكم فتنسخ فلا توجب تكليفاً والحكم الشرعى آية فى امره ونهيه فينسخ فلا يأمر ولا ينهى والامام (ع) آية فى دعوته وحفظه الشريعة فينسخ بقبضه فلا يدعو والمقتضيات من الموجودات العالية آيات فى اقتضائها فتنسخ فلا توجب وجودا وهكذا

ومن هنا يظهر اولا ان النسخ حقيقة واحدة وسيعة ومن مصاديقها النسخ المصطلح والبداء وغيرهما.

وثانيا انه يمكن ان يتحقق فى الشىء عدة جهات ينسخ من بعضها و لاينسخ من آخر.

بحث المطلق والمقيد

قوله «ره» موضوعة لمفاهيمها من حيث هى هى الخ :

وذلك لصحة اطلاقها على جميع التقادير فلم يؤخذ فيها تقدير كما سيجىء.

قوله فانه كلى عقلى الخ :

خلط فى الاصطلاح فما كل مالا موطن له الا العقل بكلى عقلى بل هو مجموع وصف الكلى ومعروضه.

قوله بل بما هى متعينة بالتعين الذهنى الخ :

وفى بعض الكلمات بالتعين الجنسى والمقصود واحد و المراد به ظاهرا وقوع المعنى الجنسى موقع التعين فان المهية من حيث هى هى من غير تعين ما حتى تعين عدم التعين لا يقع طرفاً لنسبة من النسب الكلامية كالموضوعية و المحمولية ونحوهما كما سيجىء واقل التعين تعين

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

وبذلك يظهر فساد ماذكره ره عن لزوم عدم صدقه على موارده الخارجية لكونه كليا عقليا لاموطن له الا الذهن ان لم يجرده عن قيده ولزوم التصرف والعناية تعسفاً لوجرد مع لزوم لغوية التقييد بحسب الوضع كماذكره ره وذلك ان وقوع المعنى موقع التعين لايقتضى تقيده بالتعين الذهنى بما هو ذهنى غير صادق على الخارج .

قوله (ره) الا الاشارة الى قوله ذهنا الخ :

معنى التميز ذهنا هو ان التميز فى مرتبة المفهوم لا الوجود واطلق عليها التميز الذهنى لكونها فيه على محوضة ذاتها من غير شائبة الاثار الخارجية وهذا هو الذى يوجب الخلط فكون المفهوم متميزا عن المفهوم بحسب ذاته و مفهوميته لايوجب كونه مقيدا بالكون الذهنى حتى لايصدق على شيء من الخارجيات الا بالتجريد على ماذكره (ره) .

قوله «ره» فالظاهر ان اللام مطلقا يكون للتزيين الخ :

وهذا غير معقول اذا قتصار معنى لفظ على مجرد كيفية لفظية كالتزيين اللفظى مثلا لامعنى له وقياسه الى التانيث اللفظى مع الفارق اذ التانيث اللفظى على تقدير ان لايكون معه خصوصية معنوية انما هو فى بعض موارد التانيث بخلاف ما لو كان كك فى جميع موارده كاللام على ما يدعيه المصنف ره فلا معنى لتزيينه اللفظ .

قوله «ره» حيث لا تعين الا للمرتبة المتفرقة الخ :

هذا دليل دلالة الجمع المحلى باللام على الاستغراق وقد دفعه بتعين اقل المراتب والحق ان يقيد دلالة الجمع المحلى باللام بكون اللام لغير العهد فيبقى مجرد تعريف الجنس فيصير المدلول مجرد معنى الجمع من حيث هو جمع فيوضع موضع الاستغراق لا ان الاستغراق من مداليل اللام بل الحق ان اللام لا يدل على ازيد من التعريف وهو وقوع مدخوله موقع التعين والاشارة فربما انطبق بحسب انطباق المورد على معنى العهد الذكرى او الحضورى او الذهنى فيتشخص المدخول وربما لم يتجاوز التعين الماهوى الى خصوصية من خصوصيات اشخاصها فربما يقتضى المورد كون سرايته الى الافراد واقعاً ومقصودا بالافادة وهو الاستغراق وربما لا يقتضى المورد ذلك وان كان بحسب الواقع كذلك وهو تعريف الجنس .

قوله «ره» ومنها النكرة الخ :

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

الاشارة او بنسبتها الى معنى غيرها فتتعين به او بعدم شيء منهما فتتعين بنفسها لعدم معين زايد فانه ايضاً نوع من التعين فهذه ثلثة انحاء من التعينات لارابع لها ويدل عليها بلام التعريف والاضافة وتنوين التمكن ولذا لايتحمل اللفظ ازيد من حالة واحدة من الحالات الثلاث كاللام مع الاضافة وكالاضافة مع التنوين وكاللام مع التنوين هذا ملخص القول و للزايد على ذلك مقام آخر .

وبالجمله اذا اخذت المهية المهملة بوصف عدم التعين بان كان اللفظ من اسماء الاجناس ودخل عليه التنوين ناسب ذلك الواحد لابعينه بحسب الطبع الاولى ولذلك جرى عليه الاستعمال وانتج ذلك معنى النكرة وان لم يمتنع استعماله في هذه الحال في معنى الجنس كما ربما يقع عليه الاستعمال في بعض الموارد نعم الواحد لابعينه انما يوجد في مرحلة القصد الاستعمالي دون الخارج ولذا كان عدم التعين في الاخبار نحو جائني رجل بالنسبة الى المخاطب وان كان معيناً عند المتكلم وكان عدم التعين في الامر نحو جئني برجل بالنسبة الى الامر والطلب وان كان معيناً عند الامتثال فينتج العموم البدلي بالاطلاق وفي النهي نحو لاتهن عالماً كان عدم التعين بالنسبة الى النهي واما التعين والتشخص عند الامتثال فيوجب اللغو نوعاً لعدم امكان المخالفة بنحو الاستغراق غالباً فينتج الاستغراق فافهم وقد ظهر بذلك ان النكرة هي المهية بوصف عدم التعين ثم بحسب خصوصيات الموارد تفيد تارة الواحد الغير المعين واخرى

العموم البدلي واخرى العموم الاستغراقي .

قوله (ره) من كون المطلق عندهم موضوعاً الخ:

وذلك لكون قدماء القوم ينسبون نوع الدلالات ومنها دلالة المطلق الى الوضع فلابد ان يفرقوا بين العموم والاطلاق بالشمول الاستغراقي والشمول البدلي لكن المتأخرين حيث وجدوا بعض الشمول بالوضع و بعضه بمقدمات الحكمة فرقوا بينهما بالوضع وعدمه سواء كان الشمول استغراقياً او بدلياً وظاهر أن الشمول اذا كان طارياً من غير وضع كان الموضوع له هو المهية المطلقة فهو المطلق ولم يوجب طرو التقييد مجازا في الكلمة بخلاف ما اذا كان مستنداً الى الوضع .

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

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

وبذلك يظهر ان الظفر بالقيد لا يوجب بطلان الاطلاق من اصله

قوله «ره» لا يبعد ان يكون الاصل :

قد عرفت ان المراد بالمراد هو المراد من اللفظ دون ما في نفس المتكلم وبذلك يتم الاصل .

قوله «ره» وكيف يكون ذلك وقد تقدم الخ :

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

والجواب ان لا حاجة الى القرينة الصارفة بل زيادة الانس بحسب الانصراف يفيدما تفيده فتأمل .

قوله «ره» لا مستحباً فعلا الخ :

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

قوله اقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق الخ :

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

قوله (ره) تفاوت الافراد بحسب المحبوبية الخ :

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

قوله «ره» تختلف حسب اختلاف المقامات الخ :

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

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

قوله «ره» انهما وصفان اضافيان الخ:

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

تم والحمد لله ليلة الاثنين ٢٣ ج ٢ سنه ١٣٦٧ قمرية

المجلد الثاني من كتاب

حاشية الكفاية

لمصنف العلامة المحقق المدقق

المفسر الكبير

آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي

أعلى الله مقامه الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم

فى احكام القطع

قوله لاشبهة فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا الخ :

كل ذى شعور عن الحيوان ونخص من بينها الانسان بالقول مبدء لافعال نوعية يرجع عامتها الى فعل او ترك منتزع عن فعل مرتبطة بامور حقيقية خارجية لايجد فيها كلها الا الخارج من غير ان يحس بشىء آخر .

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

ومن المعلوم ان الانسان لايصدر عنه فعل ولا يقتحم امرا الاعن

اذعان لزومه و وجوبه لمكان الارادة فهذا الحكم الاعتبارى الذى كان الانسان يعتبره للامور بما انها فى الخارج انما كان يعتبره لها بماهى معلومة وهويتوهمها خارجية عينية اى انه كان يعطى للامر المعلوم بما هو معلوم حكم الامر الخارجى بماهو موجود فى الخارج وللعلم حكم الخارج وهذا هو الاعتبار فمطلق وجوب الجرى على وفق الاحكام الخارجية الذى ينحل اليه جميع التكاليف العامة العقلية والخاصة المولوية ينتقل بحسب الوهم الى المعلوم اوان وجوب الجرى ينتقل الى مرحلة العلم انتقالا يضطر الانسان الى اعتباره فهذا الوصف الذى للعلم اعنى وجوب الجرى على وفقه اعنى الحجية تطرق اليه الاعتبار مرتين

احديهما من حيث نفسه حيث ان هذا الوجوب نفسه معنى اعتبارى غير حقيقى واتصاف الخارج بها وهمى لا حقيقى وان كان الانسان يصور لهذه المعانى الاعتبارية واقعية فى نفس الامر كما يجد الامور الحقيقية موجودة ثابتة فى الخارج ونفس الامر .

وثانيتهما من حيث اعطاء ما يعتقده حكما للواقع للعلم وحكم الموجود فى ظرف الواقع للمعلوم الموجود فى ظرف العلم هذا .

فظهر بذلك ان حجية العلم اعتبارية مجعولة ومن هنا تبين فساد الوجوه التى ذكروها على كون القطع حجة بالذات غير قابلة للجعل اثباتا ونفيا .

منها ان القطع طريق الى الواقع كاشف عنه بنفس ذاته اذا القطع من حيث هو قطع مرآت محض لا استقلال له فى قبال متعلقه .

وفيه انه خلط بين كاشفية القطع وحجيته اذ الحجية سواء فسرت بوجوب الجرى على وفقه او كونه قاطعا للعذر او كونه وسطا لاثبات حكم متعلقه معنى اعتبارى غير كون القطع انكشاف الواقع كما عرفت واما كون القطع فانيا فى متعلقه غير مستقل فى قباله فسيجىء ما فيه من الكلام فى الامر الثالث .

ومنها ما ذكره المصنف ره انه لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تاليفى حقيقة بين الشىء ولوازمه بل عرضا بتبع جعله بسيطا .

وفيه منع اللزوم حقيقة اذ الوصف اعتبارى مرفوع عن الخارج حقيقة والموصوف حقيقى خارجى ولا معنى للملازمة الحقيقية بين حقيقى واعتبارى .

ومنها انه لو كان مجعولا صح المنع عن تأثيره وهو باطل لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا وحقيقة فى صورة الاصابة.

وفيه منع الملازمة بجواز كون الجعل ضروريا لا يستغنى عنه بالفطرة كساير الاعتبارات العامة الضرورية التى لا يستغنى عنها الانسان فى حيوته كوجوب الحركة الى الخير والمنافع الذى لا غنى عنه .

قوله ومالم يصر فعليا لم يكد يبلغ مرتبة التنجزاه :

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

عاقلا وعالما به و كونه مما يطاق و كونه غير مجهول فى نفسه بحسب الطبع الاولى واما لو صار غير مقدور بحسب الاسباب الاتفاقية او مرددا ثانيا بحسبها فربما لم ينثلم بذلك تعلق التكليف كما سيجىء بيانه وعين هذا الشرط موجود فى الامر بالنسبة الى الآمر فيجب ان يكون مقدورا له معلوما عنده حيث انه مراده اعتبارا و كل مراد من حيث انه مراد يحتاج الى مصلحة عقلائية هى ملاك الارادة والكلام فى جانب النهى نظيره فى جانب الامر فمالم يستتم التكليف هذه الشروط لم يصر بالفعل امرا أو نهيا بل بقى فى مرتبة من شأنه ان يتم لو تمت شروطه فاذا استتم شروطه فهو تكليف موجود بالفعل يترتب عليه آثاره ومنها ترتب العقاب على تركه هذا.

لكن اضطرار المكلف بالكسر فى ربط تكليفه بالمكلف بالفتح واضطرار المكلف بالفتح فى تلقى تكليف المكلف بالكسر الى جعل القطع اعنى جعل التكليف الواقع فى ظرف العلم هو التكليف الواقع فى ظرف الواقع وبعبارة اخرى جعل العينية بين المعلوم و الواقع ولازمه الوجود عندا لوجود و الارتفاع عند الارتفاع فمالم يتعلق بالتكيف علم لم يترتب عليه اثر وهذا هو الموجب لانتقال وصف التكليف المسمى بالتنجز وهو كونه بحيث يترتب على تركه العقاب من مرتبة الواقع الى مرتبة متأخرة منه وهو العلم به . فظهر من ذلك كله :

اولا ان للتكليف مراتب ثلثا مرتبة الشانية ومرتبة الفعلية ومرتبة التنجز وبفقدان احدى هذه المراتب عقم التكليف ان يترتب عليه اثره

فلو تعلق القطع بتكليف فاقد لاحد الشرايط العامة العقلية كالقدرة و التعين و تحقق الملاك لم يؤثر شيئا .

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

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

قوله «ره» والحق انه يوجبه لشهادة الوجدان اه :

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

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

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

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

قوله يمكن ان يقال ان حسن المؤاخذة والعقوبة الخ:

وانت بعد الرجوع الى ما قدمناه فى بحث الطلب والارادة وغيرها لا ينبغى ان ترتاب فى ان للاعتبار نظاما تاما وللحقيقة نظاما آخر وان احد النظامين لا يبطل الاخر فان افق المولوية و العبودية من نظام الاجتماع وما فيه من الامر والنهى والحكم والحسن والقبح و تبعاتهما من الثواب والعقاب انما اضطر الانسان الى اعتباره كله للنيل الى الحقايق التى تحتها مما يحتاج اليه فى حيوته من سعادة مجذوبة و شقاوة مدفوعة فمسلك السعادة والشقاوة الذاتيتين على ما فسرناه قبل ، خلق الاعمال لا ينافى مسلك اختيارية الاعمال و مجازات الاعمال لاختلاف النظامين حكما وكون النسبة بينهما نسبة الظاهر و الباط

فتبين بذلك مافى كلامه ره من وجوه الفساد .

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

ومنها تقريبه ره السعادة والشقاوة بالذاتى فى باب الكليات الخمس وانها لاتعلل وقدعرفت انها من قبيل الذاتى فى باب البرهان .

فان قلت : الذاتى فى باب البرهان ماينتزع من مقام الذات بعد انحفاظ الحد فلايعلل ايضا .

قلت فسره بذلك بعضهم وهو خلط بين الذاتى ولازم الذات والحق ماعرفت من مساوقة الذاتى فى باب البرهان مع العرض الذاتى .

ومنها اخذه المعاصى غير اختيارية وقدقرره (ره) فى حاشية منه بقوله كيف لاوكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية فانها هى المخالفة العمدية وهى لاتكون بالاختيار ضرورة ان العمد اليها ليس بالاختيارى وانما تكون نفس المخالفة اختيارية وهى غير موجبة للاستحقاق وانما الموجبة له هى العمدية منها كمالايخفى على اولى النهى انتهى. وفيه مخالفة ظاهرة اذعدم اختيارية العمد لايستلزم عدم اختيارية المخالفة المنسوبة اليه اذا لعمد غير العمدى وعدم اختيارية احدهما لاينافى اختيارية الاخر .

ومنها جعله ره بعث الرسل وانزال الكتب وغيرها لانتفاع السعداء

وتمام الحجة على الاشقياء وفيه فساد ظاهر اذ بعد فرض كون مايترتب على الاطاعة والمعصية من السعادة والشقاوة ذاتيا لا يعلل والذاتي لا يختلف ولا يتخلف كان وجود هذا النافع المدد وعدمه على السواء وهل يتصور تأثير شيء خارج عن ذات الانسان مثلا في كونه حيوانا او ناطقا او في كيفية اتصافه بهما من تقديم و تاخير او تعجيل و تاجيل او شدة و ضعف او خفاء وظهور وهل يتصور اتمام حجة عليه في ذلك واى حجة تتصور للانسان على ربه في كونه انسانا مثلا حتى تمس الحاجة الى دفعه بانه انسان وبذاته لا بجعل جاعل يتوسط بينه وبين ذاته وهو ظاهر.

قوله ره ليس في المعصية الواحدة الا منشأ واحد الخ :

قد عرفت وجه ترتب الثواب و العقاب و ان منشأه غير منشأ ترتب المدح والذم .

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

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

و بذلك يظهر مافى قوله ان القطع لماكان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة الى اخر ماذكره هذا ماعليه الامر فى نفسه لكنك قدعرفت فى البحث عن حجية القطع ان الانسان يعتبره بحسب الفطرة و صفا متوسطا بينه و بين المعلوم فانيا فيه غير ملحوظ استقلالا فله عنده بحسب هذا الاعتبار حيثيتان مختلفتان الوصفية و الطريقية فله ان يعتبره طريقا محضا اى لايلتفت اليه اصلا او من حيث انه وصف ماكاشف اما من جهة وصفيته او كشفه بعض الموضوع او تمامه فيصير الاقسام خمسة على ماذكره ره فى الكتاب .

قوله ره لاريب فى قيام الطرق و الامارات الخ:

التامل فى بناء العقلاء و ان كان يعطى انهم يبنون فى احراز الواقع على الاحراز العلمى لكنهم لبنائهم على تسرية الحد والحكم فى جميع الموارد الممكنة يرون الادراك الغير العلمى ادراكا علميا اذا لم يظهر نقيضه ظهورا يعتد به اذفرض الاقتصار فى باب العمل على العلم المانع من النقيض حقيقة على فرض وجوده يوجب اختلال نظام العمل اساسا فالحاجة الاولية ماسة باعتبار غير العلم مما لايظهر نقيضه ظهورا معتدا به مثل العلم حجة وبعبارة اخرى اعتبار حجية الوثوق باحراز الواقع سواء كان بالعلم الحقيقى لو كان له تحقق فى مقام العمل او بالظن الاطمينانى و الوثوق فحاجة الانسان الى العمل بالظهور اللفظى او الخبر الموثوق به مثلا فى عرض الحاجة الى العمل بالعلم الحقيقى

على انهم يرون جميع ذلك علما .

ومن هنا يظهر انها جميعاً حجج مجعولة فى عرض القطع لا فى طوله فالقول بان جعل حجية ساير الطرق يوجب قيامها مقام القطع الطريقى لا وجه له بل هى فى عرضه وعليهذا فلا موجب لاحتمال قيامها مقام القطع الموضوعى فى موضوعيته لاحكامها الخاصة بل هو كالقول بان جعل حجية الخبر هل يوجب ترتب حكم الشهادة عليه .

فان قلت لا يتم جعل الحجية فى غير العلم الا بالغاء احتمال الخلاف الذى فى مورده مضافاً الى اصل اعتبار مدلوله نفس الخارج فهو فى جعله يقام اولا مقام القطع ثم ينزل مدلوله منزلة الواقع نفسه وهذا معنى قيامه مقام القطع الطريقى .

قلت الغاء احتمال الخلاف فى غير القطع عند جعل حجيته انما هو فى تطبيقه على الخارج لا فى تطبيقه على القطع ضرورة انه لو لوحظ فيه القطع ثبت الخلف اذ لحاظ القطع يوجب اخذه من حيث وصفيته واقامته مقامه فى جعل الحجية يوجب اخذه من حيث طريقيته فافهم ذلك فساير الحجج غير القطع واقعة فى مرحلة الجعل فى عرض القطع لا فى طوله .

قوله (ره) للزوم الدور الخ :

قد ظهر لك مما قدمناه كرارا ان المحذور الوحيد فى باب الامور الاعتبارية هو لزوم اللغو او ما يؤول اليه واما امثال الدور والتسلسل و اجتماع المثلين او الضدين او النقيضين فمحالات حقيقية لا تتعدى القضايا

الحقيقية الغير الاعتبارية .

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

مراده ره بالظن هو الظن من حيث هو انكشاف ما للواقع لا من حيث هو حجة بداهة ان فرض حجيته يوجب جريان المحذورات المذكورة في القطع فيه بعينها اذ لو فرض قيام الظن المعتبر على حكم ثم جعل موضوعا لمثله او ضده كان لازمه اجتماع حكمين فعليين منجزين في موضوع واحد وهو ظاهر وكيف يمكن جعل الحجية بالغاء احتمال الخلاف ثم اعتباره وعدم العامة بعينه

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

و سيأتي ما يلايم ما سلكناه في جعل الحجية في القطع وساير الحجج .

قوله (ره) اما في باب منع الملازمة الخ.

يشير الى قاعدة الملازمة ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وهي وان منع عنها عدة من الاخباريين وغيرهم اتكالا الى ما ورد عنهم (ع) ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لا شيء ابعد من دين الله من عقول الرجال الى غير ذلك لكن الحق ان المراد بالعقل في القاعدة بقرينة الحكم وهو القضاء هو الانسان من حيث انه يقضي بحسن شيء وقبحه او بوجوب شيء وعدم وجوبه اى يعتبرها اعتبارا فهو العقل العملي وحيث لم يتقيد فيها بفرد دون فرد وبصنف دون صنف فالمراد به ما لا يتوقف

فى الحكم عليه انسان عاقل ومصداقه الاحكام العامة العقلائية التى لايختلف فيها اثنان من حيث انهماذواعقل كحسن الاحسان وقبح الظلم الا ان يختلفافى انطباقه على المورد ومن الضرورى ان الشريعة لاتناقض الفطرة الطبيعية فما حكم به العقل حكم به الشرع .

وان كان المراد من الحكم مطلق الادراك ومن العقل ماهو اعم من العملى او النظرى فكذلك ايضا فان مصداقه اما حكم عام عملى وقدعرفت الملازمة بينهما فيه و اما حكم نظرى فام عليه البرهان فكذلك ايضا اذ البرهان و هو القياس المفيد لليقين حيث كان مؤلفا من مقدمات بديهية او نظرية منتهية اليها اى منحلة بالاخرة الى بديهيات ومن الضرورى ان مايستنتج من تالف بديهيات لايتصور فى قباله الا امتناع ماينافضه فالشرع لاينافيه بالضرورة .

قوله (ره) وما تهده من الدقيقة الخ:

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

اقول وهو من الدعاوى الباهتة فان قانونى التحليل والتركيب بانهاء النظريات الى مباديها الضرورية ثم تاليفها لانتاج النظريات

لايتكفلان غير ذلك و ماادرى كيف خفى عليه حتى زعم انه اتى بماخفى على مهرة الفن على انه فى كلامه محجوج بعين كلامه فانه مقلوب عليه فى دعويه فتدبر

العلم الاجمالى

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

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

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

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

اقول قدعرفت في الكلام على الامر الاول ان التنجز وهو كون التكليف بحيث يترتب العقاب على مخالفته من آثار التكليف نفسه وان فايدة القطع انماهي تحقق الموضوع فنسبته اليه انماهي نسبة الوجود الخارجي الى لوازم الوجود فاحراق النار من اثار النار غير ان ترتبه عليها يحتاج الى وجودها وتحققها ولافرق في ذلك بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي فان الاجمال ليس في ناحية العلم بل من حيث الانطباق على المورد فما لم يختل امر فعلية التكليف في مرتبة قبل مرتبة العلم لم ينثلم ترتب اثر التنجز عليه بتعلق العلم و ح فلو فرض عروض تعدد على متعلق العلم لاسباب خارجية اتفاقية بعد تحقق اصل الفعلية كما اذا تمت فعلية حرمة الخمر ثم ترددت في المصداق بين انائين مثلا كان تعلق العلم بهذا التكليف بحسب طبعه موجبا للتنجز كالعلم التفصيلي لكن التامل في بناء العقلاء يعطي انهم لايأبون من تجويز المخالفة في الاطراف وينتج ذلك امكان الحاق الجهل الحادث بعد تمام الفعلية اذالم يستند الى المكلف الى الجهل الحادث قبل تمام الفعلية المانع عن الفعلية ويستنتج من ذلك ان القطع المفروض سبب

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

مبحث الظن

قوله (ره) لاريب فى ان الامارة الغير العلمية ليست كالقطع اه.

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

فغيره من الامارات التى يسميها غير علمية عند العقلاء بعد كونهم لايعتنون باحتمال الخلاف فيه كك وكيف يمكن استقرار نظام الاجتماع من غير حجية ظهور لفظى او من غير حجية خبر موثوق به.

بل الانصاف انا اذا قسنا العلم الحقيقى المانع من النقيض حقيقة الى نظام الاجتماع وكذا الاعتقاد الحاصل من ظهور اللفظ اوخبر الثقة اليه وجدنا الاخيرين الزم مساسا واوسع نطاقاً من الاول بمالا يقاس ومن المعلوم ان جعل الحجية ومايتلوها هو من المعانى القائمة باعتبار العقلاء بماهم واقعون فى نظام الاجتماع والاستكمال وان ماا عتمد عليه الشارع من هذه الاصول انما هو امضاء لا تأسيس وقد عرفت حق القول فى حجية القطع وساير الامارات فيما مر.

قوله (ره) وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا اصلا الخ:

توضيحه ان الامكان مادة عقلية فى مقابل الوجوب والامتناع وهى جميعا من مقتضيات ذوات الموضوعات بحسب نفس الامر فكما يحتاج اثبات الوجوب والامتناع الى برهان كك الامكان فلامعنى لثبوت الامكان عند الشك وارتفاعه عند عدمه.

واما الاستدلال عليه باستقرار سيرة العقلاء على ترتيب آثاره عند الشك فيه فمدفوع بمنع ثبوت السيرة اولا ومنع حجيته مع فرض الثبوت وكذا الاستدلال عليه بقولهم كلما قرع سمعك فذره فى بقعة الامكان مندفع بان مرادهم به الاحتمال العقلى دون الامكان الذاتى والى ذلك يشير ماذكره بعض الاساطين من مشايخنا ان المراد بالامكان فى المقام

هو الامكان التشريعي دون الذاتي العقلي .

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

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

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

بحسب طبعه وتبين بذلك :

اولا ان الاصل عند الشك فيه هو الامكان اذالشك فيه يلازم الشك فى المانع عن الحجية وعدم ثبوت الامتناع عندالشك وستعرف ان لازم جعل حجية العلم جعل الواقع مرتفعا عندارتفاع العلم فيرتفع بذلك الامتناع وهو عين ثبوت الامكان العام المطلوب فلو ثبت هناك دليل على جعل الحجية ثبتت الحجية و لولم يثبت دليل على جعل الحجية بقيت على امكانها العام لكن لم يجز سلوكه اذ من المحتمل ان لايكون حجة عند المكلف (بالكسر) و ان انكشف به الواقع عند المكلف (بالفتح) بلغوية احتمال الخلاف عنده اذ المكلف (بالكسر) انما يريد منه تكليفه ولايرى التكليف الثابت عند المكلف (بالفتح) تكليف نفسه الذى امر به .

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

قوله «ره» احدها جتماع المثلين الى قوله او الضدين اه :

فرض كون ظرف الطريق غير ظرف الواقع يستلزم كون مظروف الطريق غير مظروف الواقع فلامجال للقول بان التماثل بين الحكمين يوجب تاكد الحكم الواقعى كماذكره بعض الاساطين من مشايخنا

رحمهم الله ولاان التضاد بينهما يوجب الكسر والانكسار فلايبقى الا احدهما وذلك لان المفروض بقاء الواقع على ماهوعليه و هوظاهر .

و اما الايراد بان التضاد و التماثل من احكام الامور الحقيقية دون الاعتبارية فلاتضاد ولاتماثل بين الاحكام . **فمدفوع** بان المراد مطلق التنافي ذاتا او وجودا مجازا لاماهو اصطلاح الحكيم .

قوله «ره» والجواب ان مادعى لزومه الخ :

توضيحه ان هذه الاشكالات على قسمين :

احدهما مايلزم من جهة خطابين متنافيين فعلا كطلب الضدين .

وثانيهما مايلزم من جهة تحقق ملاكين متنافيين كاجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين وكاجتماع الارادة والكراهة وكتفويت المصلحة ولالقاء فى المفسدة .

اما الجواب عن اجتماع الخطابين المتنافيين فهو ان المختار فى جعل الامارات هو الطريقية المحضة فليس فى مورد الامارات الا نفس الواقع فقط لواصاب واما عند الخطاء فالعذر ولازم ذلك ان يكون فى مورد الاصابة حكم واحد فى الواقع والظاهر واما فى صورة الخطاء فليس هناك الا حكم واحد فى الواقع واما الظاهر فليس فيه الا صورة حكم للعذر .

وبهذا يندفع الاشكال ايضا عن الاحكام الثابتة بالاصول المحرزة.

واما الاصول الغير المحرزة كاصالة الاباحة الشرعية فلان الثابت

فى مواردها و ان كانت احكام فعلية غير ناظرة الى الواقع بل فى مقابلها لكن الحكمين الفعليين بما هما فعليان لاتنافى بينهما الا من حيث التنجز وحيث كان المنجز هو الحكم الذى فى مورد الاصل دون الحكم الواقعى لتحقق الجهل به فلاتنافى بينهما و هذا حال الامارات لو قلنا بحجيتها الواقعى من باب السببية فتحصل ان محذور اجتماع الحكمين اما غير لازم و اما غير مضر و بمثل ذلك يندفع محذور طلب الضدين .

واما الجواب عن اجتماع الملاكين المتنافيين كالمصلحة والمفسدة والارادة والكراهة فواضح اذ على المختار من الطريقية المحضة ليس هناك الا ملاك واحد من المصلحة والمفسدة اذ ليس الا حكم واحد وهو الحكم الواقعى وكذا ليس هناك من الارادة والكراهة الا واحدة منهما وهى المتعلقة بالواقع هذا على الطريقية واما على السببية ومافى حكمها فالملاك وان تعدد الا ان احدهما طريقى والاخر نفسى ولاتنافى بينهما وكذلك الارادة والكراهة .

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

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

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

على ان قيام المصلحة والمفسدة بنفس الاذن دون المأذون فيه كما صوره في موارد الاصول الغير المحرزة كقيامها بنفس الامر كما صوره ايضا في موارد آخر حيث ان الامر وهو الطلب الانشائي موجود بوجود ربطي بتبع غيره لا يستقيم قيام الملاك به لاستلزامه الاستقلال اللهم الا ان يلاحظ الطلب نفسه بلحاظ استقلالي فيتعلق به الطلب الحقيقي دون الطلب الانشائي والا لزم ارادة الارادة انشائيتين وهو باطل ويرجع تعلق الارادة الحقيقية بالارادة الانشائية من غير تعلق جدي بمتعلق الطلب الى تحقق فعل من المولى كسائر افعاله الخارجية يتعلق به غرض من الاغراض المتعلقة بالمكلف كالامتحان و الاهانة و التعجيز و غير ذلك و كذلك الاذن فكل ذلك نسب بين الامر والمأمور والمتعلق .

ويستنتج من جميع ذلك ان التكليف حقيقة تكليف لا حقيقة

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

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

فالحق في المقام ان يقال ان الذى استقر عليه بناء العقلاء ان التكليف انما يصير تكليفا فعليا بملاك فعلي اذ الطلب العقلائي لا يكون الا عن غرض عقلائي وحيث ان الغرض انما يتحصل بالبلوغ والوصول اوجب ذلك جعل حجية العلم اعم من القطع وساير الطرق التي يعدها العقلاء من العلم كما عرفت وحيث كان العلم عين المعلوم فجعله جعل

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

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

امامحذور اجتماع الحكمين فلاختلافهما بالتنجز وعدمه وكك محذور طلب الضدين .

واماحذور اجتماع الملاكين فلاختلافهما بالنفسية والطريقية او بالاستقلال والتبعية فيتحد ملاك الحكم الظاهرى مع ملاك الحكم الواقعى عند الموافقة ويتدارك به المفسدة عند المخالفة.

واما محذور الارادة والكراهة فكك ايضا على ان لنا فيه كلاما قداسلفناه فى بحث الطلب والارادة وسيجىء اليه اشارة.

و اما محذور تفويت المصلحة او الالقاء فى المفسدة فبالتدارك اذالملاك الاصلى بين الجميع حيث كان واحداوهو ملاك الحكم الواقعى المنبعث عنه جميع الملاكات الطريقية اوالتبعية الموافقة أوالمخالفة و يمتنع ان ينبعث عن الشىء الا مايلايمه فالمفسدة فى مورد الخطاء متداركة بنفس الملاك الواقعى فافهم ذلك .

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

اشكال وجواب توضيحهما ان الحكم لايتحقق من غير امر و نهى و لايتحققان الامع ارادة نفسانية او كراهة كك ومن البين ان لامعنى لتحققهما فى المبدء الاعلى عز علوه فلايصح اضافة الحكم الى الله سبحانه الا مجازا .

و الجواب ان الحكم لايقتضى ازيد من وجود ارادة او كراهة متعلقة بمتعلقه واماقيامها بالمبدء الاعلى عز اسمه فيما نسب اليه من

الحكم فلا فمن الجايز ان يقوم ببعض المبادى المتاخرة عنه سبحانه المتوسطة بينه وبين المكلفين كالنص النبوية بان يوحى اليه (ص) الحكم فيتحقق فى نفسه المقدسة الارادة والكراهة فى موارد البعث والزجر .

اقول والمسئلة خارجة عن الفن والحق فى المقام ان يقال : ان الارادة مثلا كما مرت اليه الاشارة فى بحث الطلب والارادة لاتتخطى الفعل المباشرى ولاتتعلق بفعل الغير البتة نعم ربما يعتبر فعل الغير متعلقا لارادة الآمر كفعل نفسه اعتبارا فيراد بارادة اعتبارية و هو الامر مثلا و كما ان الارادة الحقيقية معنى رابط غير مستقل قائم بالفاعل والفعل نسبة بينهما على حد ساير الموجودات النسبية المتوسطة بين شيئين كذلك الارادة الاعتبارية لكن لمكان اعتباريته وتقومه بحقيقة فى محله كساير الاعتبارات يمكن ان يلاحظ مستقلا ويراد بارادة حقيقية فيفعل فيكون على حد ساير الافعال الخارجية فللامر اعتباران اعتبار توسطه بين الآمر و الفعل المامور به و هو بهذا الاعتبار معنى حرفى ومدلول لصيغة افعل واعتبار كونه فعلا من الافعال ملحوظا بالاستقلال و بهذا الاعتبار تتعلق به ارادة الآمر لكونه فعلا مباشريا له و ارادة الآمر كما ترى متعلقة به بالاعتبار الثانى دون الاعتبار الاول لعدم الاستقلال بوجه .

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

له تعالى تحتاج الى ارادات حقيقية حالها حال سايرافعاله التكوينية المنسوبة اليه فلاتختص باشكال تجرى فيها دون غيرهابل الاشكال فى ارتباط الاحكام وهى امور اعتبارية به تعالى وقداشرنا الى فكه فيمامر من بحث الطلب والارادة فليرجع اليه .

وقدتبين من هذا البيان مافى جوابه ره ففيه :

اولا ان محذور قيام الارادة به تعالى موجود فى سايرالمبادى المجردة بعينه فان الحكم واحد والتفصيل فى محل اخر.

وثانياً اناسلمنا جواز قيام هذه الارادة فى غيره تعالى من سايرالمبادى المتوسطة لكن لازم ذلك اضافة الحكم الى من قامت الارادة به دونه تعالى فلايصح نسبة الحكم اليه تعالى حقيقة.

و ثالثا سلمنا تصحيح هذا الانتساب اليه تعالى بنحو العلم بالمصلحة والمفسدة لكن الاشكال فى نفس هذاالعلم وهو علم اعتبارى لايقوم بموجود حقيقى على الاطلاق فافهم.

ومنه يظهر ان ماسلكه بعضهم فى التخلص عن اشكال الارادة ان الاوامر و النواهى عناوين ظاهرية للاحكام المجعولة شرعا فانها مجعولة من غير امر و نهى بل بنحو جعل القوانين الكلية وانشاء الاحكام لموضوعاتها كقوله: « كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت واحل الله البيع وحرم الربوا والبيعان بالخيار مالم يفترقا» وهكذا غير نافع فان عمدة الاشكال فى قيام الاعتبار المحض بالحقيقة المحضة ولايفيد فيه

ارجاع الامر والنهى الى جعل القوانين كما لا يخفى.

قوله : ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره الخ :

مراده ره على ما يصرح به بعد بقوله فمع الشك فى التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتب شىء من الاثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه (اه) ان الشك فى الحجية يوجب عدم الحجية حقيقة وهو الاصل.

وتوضيحه ان الشك فى حجية طريق وان كان لازمه الشك فى ترتب آثار الحجية عليه لان الشك فى الموضوع يوجب الشك فى آثاره لكن العقل مستقل بعدم ترتب آثار الحجية عليه ح كالمؤاخذة على المخالفة ونحوها ولازم ارتفاع الاثر حقيقة ارتفاع موضوعه حقيقة فمجرد الشك فى الحجية يوجب القطع بعدم الحجية بمعونة حكم العقل.

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

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

القطع بحجية الحجة حاله هذا الحال .

قلت لازم ذلك اتحاد مرتبتى الفعلية و التنجز فى جميع الطرق المجعولة لعموم حكم العقل فيها ولازم ذلك اتحاد الرتبتين فى نفس الاحكام الواقعية لاقتضاء طريقيتها كون مالها من الحكم لمكشوفها وهذا بخلاف اخذ العلم فى موضوع حكم من الاحكام الواقعية النفسية كالحرمة والنجاسة و نحوهما .

ثم اقول وهذا الحكم من العقل دليل على ماذكرناه سابقاً ان جعل حجية العلم والعلميات يلازم جعلا اخر فى مورد الشك اعنى كون ارتفاع العلم موضوعا لارتفاع الحكم اذكان معنى جعل الحجية جعل العينية بين العلم والواقع وان شئت قل جعل العينية بين مؤدى الطريق والواقع ولازم العينية بين شيئين مفروضين كون ثبوت احدهما ثبوتا للاخر وكذا ارتفاعه ارتفاعا للاخر فارتفاع العلم بالحجية اى الشك فيها عين انتفاء الحجية جعلا و موضوع لارتفاع حكمها اعنى عدم جواز المؤاخذة على المخالفة فالموضوعات بواقعيتها موضوعات من غير تقييد بعلم ولاجهل وهى فى مرتبة الشك موضوعات لاحكام سلبية تنطبق عليها اقدام الاحكام الواقعية فافهم .

واعلم ان دعواه قدس سره هيهنا استقلال العقل على عدم ترتب العقاب على المخالفة مع الشك فى الحجية ومرجعه استقلاله بذلك مع عدم احراز المعصية ينافى ماسيذكره فى الدليل الاول من ادلة حجية الظن

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

حجية الظواهر

قوله لاستقرار طريقة العقلاء :

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

ثم انك عرفت في بحث الوضع ان اعتبار الوضع و الدلالة اللفظية مايقضي به الفطرة الانسانية ونظام الاجتماع فهو ما بنى عليه العقلاء ولامعنى للردع عنه كماعرفت نعم يمكن تصوير الردع عنه بحيث يكون من حيث انه ردع اخذا كمامر.

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

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

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

قوله : و لافرق في ذلك بين الكتاب اه :

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

قوله : فان الظاهر ان المتشابه هو خصوص المجمل اه :

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

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

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

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

قلت الذي يظهر من كلامه تعالى ان التاويل لا يختص بالمتشابه

بل جميع القرآن لها تأويل وان التاويل ليس هو المعنى المخالف للظاهر ولا من سنخ المعنى بل من سنخ الحقايق الخارجية نسبته الى المعنى نسبة الممثل الى المثال والباطن الى الظاهر وقد اشبعنا القول فيه فى التفسير.

قوله : و دعوى العلم الاجمالى بوقوع التحريف اه :

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

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

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

بعضا فهذا المقدار من الفهم لايختص ببعض دون بعض فاندفع الاشكال الاول ولاتماس له بما فيه من العلوم العالية التى لايمسها الا المطهرون فاندفع الاشكال الثانى ولايتحقق ذلك الا بكون كل آية اما محكمة بنفسها او بالارجاع الى المحكمات فاندفع الاشكال الثالث ومن المعلوم ان قضاء حق التدبر فى مثل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا (الايه) ونظراتها يوجب الفحص عما وقع فى كلامه (ص) و كلام اوصيائه من المخصص البيان المتعلق بالايات وخاصة آيات الاحكام فاندفع الاشكال الرابع .

ومن المعلوم ان التفسير المدعو اليه فى الاية ليس من التفسير بالراى المنهى عنه فى قوله صلى الله عليه وآله «من فسر القرآن برايه فليتبوء مقعده من النار» لان الاية فى مقام التحدى واثبات الاعجاز الباقى ببقاء الدهر فلايقبل تخصيصا و لاتقييدا فالتفسير بالراى ايا ماكان هو غير مايترتب على التدبر من الحكم فاندفع الاشكال الخامس وهذا المعنى بعينه اعنى ارتفاع كل اختلاف مترائى كيفما كان بالتدبر فيه يوجب حجية ظهور جميع الايات من غير استثناء وانه لو فرض وقوع تصحيف او اسقاط لم يوجب ذلك بالاخرة مايلزم منه اختلاف ظهور فاندفع الاشكال السادس والحمد لله سبحانه .

قوله بنائا على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد اه :

لامعنى لهذا التعبد سواء فسر بالتعبد العقلائى او التعبد الشرعى

قوله وهو يكفي في الفتوى اه :

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

حجية خبر الواحد

قوله ان الملاك في الاصولية اه :

قدقدمنا فى اول الكتاب مايتعلق بالمقام فلانطيل بالاعادة .

قوله واستدل لهم بالايات الناهية عن اتباع غير العلم .

قدعرفت فى اوائل بحثى القطع والظن ان الحجية عند العقلاء لاتتجاوز العلم غيران العلم عندهم لاينحصر فى الاعتقاد الجازم الذى يمتنع نقيضه حقيقة بل كل اذعان موثوق به بحيث لايعتنى باحتمال خلافه علم عندهم حجة فيما بينهم ومنها خبر الواحد اذا افاد الوثوق و سيجىء ان الملاك فى حجية خبر الواحد ذلك .

ومن هنا يظهر عدم نهوض مااحتج به النافون كتابا وسنة واجماعا على خلافه فان القدر المشترك فى مدلولها عدم جواز العمل بغير العلم مؤيدة لامنافية.

قوله فانها اخبار احاد الخ :

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

فقد عرفت عدم وروده على ماقربناه من كيفية الحجية .

قوله والمنقول منه للاستدلال غير قابل اه :

فان حجية الاجماع انما هو لكونه من مصاديق خبر الواحد .

واعلم انه يمكن توجيه الاشكال على نحو مامر في خبر الواحد .

قوله ان تعليق الحكم بايجاب التبين اه :

محصله اخذ المبناء الذى جيء به موضوعا ثابتا ثم ايجاب التبين على بعض تقاديره كتقدير كون الجائى به فاسقا ومن الواضح ان ارتفاع التقدير يلازم ثبوت تقدير اخر ليس معه الحكم المرتفع فيؤل محصل مفاد الاية الى قضية حملية مرددة المحمول باداة الشرط هذا لكن هذا التقريب على تقدير سلامته من الاشكال لادليل عليه من ناحية ظهور الاية.

والظاهر ان يقال فى تقريب دلالة الاية ان الجهالة على مايستفاد من العرف بمعنى السفاهة و هو العمل على خلاف مايقتضيه روية العقلاء فتعليله سبحانه قوله "إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا" اه بقوله "ان تصيبوا قوما بجهالة" اه يقضى بكون المعلل من مصاديق الافعال العقلائية فالامر بالتبين الموجود فيه ارشاد الى حكم العقلاء فهو المرجوع اليه وحكمهم هو الاخذ بالخبر الموثوق به والتوقف والتبين فى الخبر الغير الموثوق به كخبر الفاسق الذى لايبالى فى قوله و لايحترز الكذب فى خبره .

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

فاسق وان كان محترزا للكذب متقنا في الخبر هذا فتكون الاية امضائا لما حكم به العقلاء من حجية خبر الواحد الموثوق به .

قوله ربما اشكل شمول مثلها اه:

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

قوله و قضيته وانكان حجية خبره اه :

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

قوله وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء :

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

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

قوله ان قلت يكفى فى الردع اه .

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

قوله مضافا الى انها وردت ارشادا :

عليه منع ظاهر فانه مدفوع باطلاق الايتين وخصوصا الاولى .

قوله ولو سلم فانما المتيقن .

الانصراف ممنوع و مع عدمه وتحقق الاطلاق لا وجه للاخذ بالمتيقن .

قوله لا يكاد يكون الردع بها الا على وجه دائر اه :

لا محذور فيه لكون هذا الدور معيا لوضوح ان الردع و التخصيص وصفان متنافيان فى موضوعين يلازم تحقق كل منهما عدم تحقق الاخر فى موضوعه و لا علية حقيقة بين وجود احدهما و عدم الاخر ولا بالعكس و هو ظاهر .

قوله فافهم و تامل اه :

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

قبل نزول الايتين انتهى .

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

الكلام فى اصالة البرائة :

قوله بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل اه :

سياتى بعض مايتعلق به و قدمر بعض الكلام فيمامر .

قوله فان مثل قاعدة الطهارة اه :

قدمر فى مباحث القطع وسيجىء ايضا ان بناء العقلاء على حجية القطع بناء منهم على البرائة فى مورد الشبهة البدوية بالملازمـة وان البناء الكلى منهم لايتغير وان ما ربما يترائى منهم من وقوع التغير فى البناء فهو وضع من حيث انه رفع مثال ذلك قول المـولى لعبده لاتعمل بالقطع باحكامى البالغة اليك بالكتابة فان سقوط القطع فى موارد الاحكام المكتوبة ثبوت للقطع بهذا البيان الشفاهى كما لايخفى وح فمن الجايز ان يثبت فى موارد الاحكام الكلية من هذا القبيل احكام آخر جزئية موافقة او مخالفة فانماهى صغريات على كل حال كمـا

عرفت اذا تمهد هذا فالطهارة ان كانت معنى عدميا نسبته الى النجاسة نسبة العدم والملكة او ما يؤول الى ذلك بان يكون المجعول الشرعى الابتدائى هو النجاسة التى هى معنى اعتبارى اثره عدم جواز اكله وشربه والصلوة معه مثلا كانت قاعدة الطهارة المستفادة من قوله (ع) «كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر (الحديث) فى الحقيقة صغرى من صغريات اصالة البرائة بالاستقامة وان كان الامر عكس ذلك بان تكون الطهارة اعتبار معنى ثبوتى والنجاسة عدمية كانت اصلا مجعولا امتنانا كالاحتياط المجعول فى مورد الدماء و الاعراض هذا و نظير الكلام جار فى قاعدة الحلية المستفادة من قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام» (الخبر).

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

فيكون الغاية غاية للموضوع دون الحكم ويؤل المعنى الى ان الشيء مالم يعلم نجاسته فهو طاهر .

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

وبالجملة فمعنى خبر الطهارة ان كل شيء مجهول النجاسة فهو طاهر مادام مجهول النجاسة و نظيره معنى خبر الحلية و اما استفادة الاستصحاب من هذه الاخبار كما سيشير اليه المصنف في ضمن ادلة الاستصحاب او كون العلم مثلا جزئا من موضوع النجاسة والحرمة او تمام الموضوع ففير مستقيم البتة و سيأتي بعض الكلام في ذلك فيما سيأتي .

قوله وفيه ان نفي التعذيب اه :

لازمه الالتزام بوجود حكم الزامي مع انتفاء المؤاخذة على تركه وهو كما ترى .

قوله «ره» منها حديث الرفع اه :

تقريب الاستدلال بهذه الرواية الشريفة ان تقييد الرفع بقوله

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

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

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

الثابت بالعلم وهو مرتبة التنجز من الحكم لا اصل الحكم او فعليته فرفع الحكم عن غير ما لا يعلمون يوجب رفعه عن اصله فينتج حكما ثانويا فى قبال الحكم الواقعى الاولى بخلاف رفع الحكم عن ما لا يعلمون فهو انما يوجب رفعه بما هو منجز لا من اصله فالحكم الواقعى باق بفعليته فى صورة الجهل مرفوع التنجز فينتج حكما ظاهريا لا حكما واقعيا ثانويا فالرواية مع وحدة السياق دالة على ارتفاع الاثار التكوينية فى الطيرة وعلى الحكم الظاهرى فيما لا يعلمون وعلى الحكم الواقعى الثانوى فى غيرهما .

قوله «ره» فهو مرفوع فعلا وان كان ثابتا واقعا اه :

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

قوله «ره» فلا مؤاخذة عليه قطعا اه :

كان التقريب تاما من غير حاجة الى حديث نفى المؤاخذة كما سيجىء لكنه قدس سره ضمه اليه جريا على ما جرى عليه القوم فى الاستدلال وتوطئة لما بعده من نفى ايجاب الاحتياط فان رفع التكليف الواقعى من حيث انه مجهول يقبح الالزام به عند العقلاء لا ينافى اثباته من طريق

الاحتياط لولامنافاته لقضية الامتنان .

قوله «ره» فانه ليس مااضطروا و مااستكرهوا الخ:

ان اراد بالحقيقة مايقابل الاعتبار اى انها غير مرفوعة من الامة تكوينا ففيه انه حق لكنه لايوجب المصير الى التقدير او المجاز وان اراد به مايقابل المجاز ففيه ان الرفع الاعتبارى بحسب ظرف التشريع فيها حقيقى لامجازى كما ان الرفع فيما لايعلمون ايضا كذلك من غير فرق .

قوله «ره» واما العقل فانه قداستقل اه :

توضيح المقام على مامرت اليه الاشارة فى مبحث القطع ان يقال ان الاعتبار العقلائى الضرورى فى العلم بجعله حجة يوجب اعتبار العينية بين التكليف الواقعى والتكليف المعلوم كما يوجب العينية بين الواقع والعلم ومن الضرورى ان نتيجته الارتفاع عند الارتفاع اذ ارتفاع احد العينين ارتفاع للآخر فلازم اعتبار العينية بين المعلوم والواقع اعتبار العينية بين ارتفاع المعلوم وارتفاع الواقع فالتكليف الواقعى مرفوع فى صورة الجهل بحكم العقلاء هذا .

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

فـى صورتى العلم و الجهل ليس نظير عروض الحكم الاختـيارى و الاضطرارى مثلا لموضوعهما فى الاحكام الواقعية الاولية و الثانوية فليست النسبة هى الورود بل لو كانت فهى الحكومة .

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

قوله «ره» واحتج للقول بوجوب الاحتياط اه :

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

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

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

قوله (ره) لوروده عليها كما يأتي تحقيقه اه :

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

قوله «ره» لاشبهة في حسن الاحتياط اه :

سيجيء مافيه من الكلام .

قوله «ره» لايبعد دلالة بعض تلك الاخبار اه :

كل ذلك لولاظهور البلوغ في الوصول بحجة معتبرة

دوران الامر بين المحذورين

قوله ره لعموم النقل وحكم العقل اه.

تقريبه ان التكليف و ان كان متعلقا بالطبيعة بالمعنى الذي تقدم في بحث الاوامر لكنه حيث كان اعتبار تعلق ارادة المولى بفعل المكلف يختص تعلقه بالافراد الممكنة من الطبيعة واما الافراد الممتنعة

الوجود فخارجة عن حيطة شموله ولافرق فى ذلك بين الافراد الممتنعة الغير الموجودة من رأس و الافراد المجهولة عند المكلف و قدعرفت ان نسبة تنجز التكليف بالعلم به الى التكليف نسبة الوجود الى المهية فالافراد التى لايمكن فيها الموافقة القطعية حالها حال الافراد الممتنعة وان كان بينهما فرق من حيث ارتفاع ذات الفرد عن الخارج حقيقة فى الاول واعتبارا فى الثانى وفيما نحن فيه من دوران الامر بين المحذورين وان كان المفروض تمامية مايرجع الى المولى من التكليف وبيانه و انما القصور ناش من الخارج وهو كون المورد غير ممكن الموافقة القطعية والمخالفة القطعية فلامورد للتمسك بقاعدة قبح العقاب بلابيان لكن عدم امكان الموافقة القطعية حيث الحقه بالافراد الممتنعة الغير المشمولة لاصل التكليف كان مقتضاه كون ترتب العقاب عليه من قبيل ترتب الاثر من غير مؤثر اذلاتكليف فلاعقاب وهذا معنى البرائة العقلية اذقدمران ارتفاع التكليف اذا استند بنحو الى ارتفاع العلم انتج ذلك الحكم الظاهرى واذا استند الى ارتفاع الموضوع الحقيقى انتج الحكم الواقعى الثانوى هذا كله بالنسبة الى حكم العقل .

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

قوله «ره» لانها مخالفة عملية قطعية اه :

قدعرفت ان لا تكليف حتى يترتب عليه مخالفة قطعية نعم يمكن

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

قوله (ره) لايخفى ان التكليف المعلوم بينهما اه :

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

وتوضيحه ان العلم بما هو علم يجعل معلومه نفس الواقع عند العقلاء فما للمعلوم من الاثر من حيث نفسه يترتب عليه بتعلق العلم به فمع فرض استتمام التكليف شرائط فعليته عند المولى مثلا سوى العلم يتنجز بالعلم ويترتب عليه اثره ومع فرض انتفاء شيء من شرائط فعليته كطرو اضطرار او اختلال نظام و بالجملة كل مايوجب عدم فعليته عقلا لم يوجب العلم الاجمالي تنجزه كما لايوجبه العلم التفصيلي ايضا و هذا هو قصور المعلوم في نفسه واما مع استتمامه شرائط فعليته وصيرورته تكليفا فعليا ففرض عروض القصور عليه من ناحية المولى بتجويز الاقتحام في بعض اطرافه مستلزم للتناقض بحسب الواقع نعم العقلاء ربما يرون عدم التعين الطاري على المكلف به كعدم التعين السابق على العلم فيجوزون الاقتحام في المورد بعين الملاك الذي يجوزونه في

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

ومن هنا يتبين ان عدم جريان الاصول فى اطراف العلم انما هو للتخصص لمكان المناقضة لالتعارض الاصلين وتساقطهما .

نعم لو فرض اختصاص احد الاطراف باصل لاباس بجريانه لكنه لاينفك عن بطلان العلم كما اذا ترددت النجاسة بين انائين ثم وقعت نجاسة فى احدهما المعين فاصالة الطهارة فى الاخر فى محلها كما سيجىء .

قوله و لو كانت اطرافه غير المحصورة اه :

فالحق تفسير الشبهة الغير المحصورة بما يبلغ اطرافه من الكثرة الى حد يخرج به بعض اطرافه عن الابتلاء بالطبع .

قوله لعدم عروض الاضطرار الى متعلقه اه :

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

و هذا بخلاف ما اذا عرض الاضطرار الى احدهما لابعينه فانه يمنع عن فعلية التكليف فى البين فافهم وتأمل !نتهى .

اقول لحوق اى قيد باحدطرفى الترديد يوجب لحوق مقابله بالطرف الاخر ويوجب ذلك خلو المقسم المعلوم اعنى المتيقن منهما جميعا فلحوق التحديد بالطرف المضطر اليه والاطلاق بالطرف الاخر يوجب خلو الحكم المعلوم عن الاطلاق والتحديد جميعا فليس بتكليف فعلى مطلق فلايوجب تعلق العلم به تنجزا وليس حال العلم الاجمالى مع عروض الاضطرار باحدطرفيه بعد تحقق العلم باقوى من العلم التفصيلى اذا تعلق بامر ثم عرض الاضطرار اليه بعينه.

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

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

قبل تحقق العلم او بعده .

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

ومن هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب في الطرف الباقي او غير المضطر اليه .

نعم فيما اذا كان الاضطرار او الفقد العارضان بعد تحقق العلم الاجمالي مستندين الى اختيار المكلف فالعقل قاض ببقاء التكليف على ما تقدم الكلام فيه في بحث امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه هذا .

وربما يقال ان الشبهة اذا فرض خروج احد طرفيها عن الابتلاء رجع المعلوم الاجمالي الى معلوم مردد بين فردين مقطوع الارتفاع و مشكوك الحدوث ولا يجري مع ذلك الاستصحاب قطعا وهذه الشبهة و ان ابدئت في مورد خاص وهو مورد الخروج عن الابتلاء الا انها اعم جريانا تشمل موارد الخروج عن الابتلاء وطرو الاضطرار .

ولكنها مزيفة بان المعلوم بالنسبة الى الطرفين ليس من قبيل الكلي بالنسبة الى فرديه بل الفرد بالنسبة الى حاليه والالعاد جميع موارد الاستصحابات الشخصية الى استصحاب الكلي فان الطهارة المستصحبة عند الشك في الحدث مثلا مرددة بين الطهارة المقارنة بالحدث المقطوع

الارتفاع والممتدة الغير المقارنة المشكوكة الحدوث .

قوله «ره» لولم يكن له داع آخر اه .

اخذهذا القيدلاجل تعميم الغرض ليشمل التوصليات لكنه يوجب كون اصل الغرض معلقا والاغراض المعلقة تنافي عبادية التكليف على ان الامر والنهي لافرق بينهما في سنخ الغرض .

والذي ينبغي ان يقال ان الاعتباريات لما كان الغرض منها ترتب الاثار الخارجية لحقايقها عليها و الامر اعتبار تعلق ارادة الامر بفعل المأمور به والنهي اعتبار عدم تعلقها به المعبر عنه بتعلق ارادته بعدم فعله كان الغرض من الامر اتيان المأمور به ومن النهي ترك المنهي عنه فلا محالة انما يصح الامر الجدي والنهي الجدي فيما يمكن ان يترتب عليه آثاره اما تحقق المكلف به اوالعقاب عليه فيما اذا كان الامتناع مستندا الى اختيار المكلف فاذا امتنع التكليف لا باستناده الى اختيار المكلف فلا تكليف فعلي اذلا اثر يترتب عليه .

قوله الثالث انه قدعرفت اه .

قدعرفت ماهو المعيار في الشبهة الغير المحصورة ومنه يظهر حاله .

في الاقل والاكثر الارتباطيين

قوله «ره» والحق ان العلم الاجمالي الخ .

من الواضح ان العلم بماهو علم لايتصف بالاجمال والابهام وانما يتصف به من جهة المتعلق وان التردد من حيث انه تردد لايتصور الا بين

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

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

قوله «ره» مع ان الغرض الداعي الى الامر اه .

قد عرفت في بحث المرة والتكرار ان الواجب من تحصيل غرض الامر هو مقدار ما يكشف عنه التكليف لا ازيد منه .

قوله «ره» لا يقال ان الحرمة .

قد عرفت فيما تقدم ان كل ما تعلق به التشريع الاعتباري مجعول وليس بتكويني ولا انتزاعي عقلي فراجع .

قوله فالصلوة مثلا فى ضمن الصلوة المشروطة اه :

هذا البيان خرق للفرض فان المفروض الدوران بين المطلق و المشروط و العام والخاص ومن الواضح ان الصلوة فى ضمن الصلوة الفاقدة المباينة للواجدة ليست بمطلقة و لاعامة بل المطلقة و العامة هى الصلوة الغير المأخوذة فيها وجدان ولافقدان وهى موجودة بوجود المشروطة والخاصة غير مباينة .

قوله «ره» فى حال نسيانه عقلا و نقلا اه :

لايخفى ان اندراج الشك فى الجزئية والشرطية فى حال النسيان فى مسئلة الاقل والاكثر الارتباطيين يتوقف على تسلم ان النسيان من افراد الجهل حتى يتحقق فى ظرفه التكليف المشترك بين العالم والجاهل ثم ترفع الشرطية والجزئية للنسيان بحديث الرفع رفعا واقعيا لا للجهل حتى ينتج رفعاً ظاهرياً ولولا التسلم المذكور لم يكن فرق بين النسيان والعجز على ماسيأتى من ارتفاع اصل التكليف عن صورة العجز دون الجزء فقط من جهة عدم احراز اصل التكليف عند العجز فشملها قاعدة العقاب بلابيان و لم يندرج فى مسئلة الشك فى الاقل و الاكثر الارتباطيين .

قوله «ره» لاشبهة فى حسن الاحتياط اه :

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

يبطل وجوده ويفسده من ناحية الاتيان .

وبعبارة اخرى اتيان الفعل بجميع مايحتمل دخله في وجوده فهو من انحاء الاتيان والامتثال والتحفظ على الاتيان تحفظ على نفس الفعل فان اتيان الفعل نفس الفعل والتحفظ على الشيء انما يحسن عند العقلاء وكذا عند الشارع اذا كان واجدا لوصف الاهمية .

واما في غيره كما في الامور اليسيرة الغير المهمة عند العقلاء و كما في مثل باب الطهارة والنجاسة في الشرع تسهيلا فلا وجه لحسنه فاطلاق القول بحسن الاحتياط ليس على ماينبغي .

قوله «ره» وان كان لاغيا اه :

قدمرت الاشارة الى ان الامتثال وهو اتيان الفعل المتعلق به التكليف متحد مع الفعل خارجا فاللعب باحدهما لعب بالاخر ولعله اليه الاشارة بقوله فافهم .

قوله «ره» من عدم استقلال العقل الا بعدهما اه :

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

وعليهذا فاماان يكون احتمال التكليف قبل الفحص والياس بيانا عقلياو يكون موضوع الحكم بالقبح العقاب بلابيان الذى بعدالفحص والياس والتأمل فى ديدن العقلاء ودأبهم يقضى بانهم لايعدون الشك و الاحتمال علما و بيانا ابداً و ايضاً لايعدون الفحص و الياس جزء من موضوع الحكم بقبح العقاب .

نعم يمكن ان يكون لهم بيان آخر عقلى ملازم او مقارن لموارد الاحتمال قبل الفحص والياس عنه والظاهر انه كذلك فان العقلاء لا يوجبون الفحص عند كل احتمال كيفما اتفق بل انما هو عند الاحتمالات الواقعة فى ظرف المولوية والعبودية اومطلق الاجتماع من حيث علمهم ان ذلك لايخلو من تكليف ما فهناك علم اجمالى بثبوت التكليف وبثبوته يتنجز الاحتياط الامع العلم بخروج المورد عن اطراف المعلوم اجمالا فاذا كانت الشبهة حكمية وجب عندها الفحص بخلاف ماذا كانت موضوعية اذلامعلوم منجز فلا فحص .

نعم فيما اذاكان تبين الامر غير متوقف على فحص يعبأ به لم يعد الفحص عنه فحصا عن شبهة بل عد ظاهرا معلوما و التارك لمثل هذا الفحص غير معذور لكن من حيث اقتحامه فى خلاف امر ظاهر لامن حيث تركه الفحص هذا ماعند العقلاء فى مورد البرائة العقلية و اما البرائة الشرعية فقد عرفت سابقا ان ادلتها لاتدل على ازيد من امضاء حكم العقلاء فهى فى الاطلاق والتقييد تابعة لحكمهم .

قوله «ره» اما لانحلال العلم الاجمالى بالظفر الخ :

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

ومن هنا يظهر ان فرض الابتلاء بشبهة ليس مورد اللعلم الاجمالى لامصداق له فى الخارج وعدم الالتفات لا يوجب شيئا بعد الالتفات باصل العلم بين جميع الاحكام الواردة فى الشرع .

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

قبل الفحص والياس (١)

قوله «ره» و قد صار بعض الفحول اه :

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

قاعدة لاضرر

قوله «ره» ثم انه لاباس بصرف عنان الكلام اه :

توضيح الكلام في القاعدة على ما يلايم ما اثرنا في الحاشية من الاختصار ان الضرر كالنفع من المعاني البينة المعلومة لنا بالارتكاز وهو من العناوين الطارية للامور على ماسيجيء وهذه المعاني كما يمكن ان تصير عناوين للافعال فقط كذلك يمكن ان تكون غاية لها مقصودة فيها والبيانات الواردة فيها من الشرع مختلفة فالضرر كالعسر والحرج ربما كان نفيه راجعا الى نفي كونه ملاكا لحكم شرعي اى غاية مقصودة شرّع الحكم لاجله كما في قوله تعالى (ما يريد الله بكم العسر ولكن

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

يريد ليطهركم و ربما كان نفيه راجعا الى نفى الوصف فقط من حيث وصفيته اى نفى الموصوف به من حيث طريانه عليه كما فى ماورد من قصة سمرة بن جندب وغيره .

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

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

فان الدواء اذا لم ينفع فليس بضار وكذا الكسب والتجارة والموعظة بل بنظير البيان السابق ضرر الضار وقوعه في طريق الشر فليست النسبة بين النفع والضرر نسبة المتناقضين ولا نسبة العدم والملكة بل لو كانت فهي شبه التضاد.

ثم ان هذا الوصف في نحو وجوده تابع لموصوفه فانكان حقيقيا كالدواء فحقيقي وان كان اعتباريا فاعتباري وهو ظاهر.

ومن المعلوم ان وعاء تحقق الامر الاعتباري هو الاعتبار والجعل فتحققه وارتفاعه بالنسبة الى وعاء نفسه وظرف تحققه بالحقيقة وان كان بالنسبة الى ظرف الحقيقة وهو الخارج بالمجاز كنفس الوصف الاعتباري.

و من هنا يظهر ان كلمة لاضرر في كلامه صلى الله عليه وآله من حيث انه في مقام التشريع كما هو شانه (ص) لنفي تحقق الضرر في ظرف التشريع وكلمة لا لنفي الحقيقة بالنسبة الى هذا المقام و ان كان بالنسبة الى وعاء الحقيقة حقيقة ادعائية اذ الشارع بما هو شارع لامساس له بالحقايق بل مطابق كلامه وظرف احكامه ظرف التشريع و الاعتبار فلا وجه للنزاع في انه على نحو نفي الحقيقة ادعائا او لنفي الحكم الضرري او الضرر الغير المتدارك او ارادة النهي من النفي الى غير ذلك فالمراد بقوله لاضرر ان كل حكم شرعي عرض عليه الضرر فليس بموجود في ظرف التشريع.

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

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

واما اذا لوحظ بينها وبين ادلة الاحكام الاخر الثانوية كادلة نفي العسر والحرج والاضطرار ونحوها فلا ريب ان النسبة بينها التعارض ان كان الملاك في مورد الحكمين واحدا والتزاحم ان كان في كل واحد منهما ملاك مستقل فالمرجع اما حكم التعارض واما حكم التزاحم دون الحكومة .

ومثله الكلام فيما اذا تعارض ضرران ، توضيحه ان الضررين ح

اما ان يلاحظا فى عرض واحد كضرر شخص واحد او ضرر شخصين فلايقدم احدهما على الاخر مطلقا الا ان يقال ان الاقل ضررا اذا قيس الى الاكثر ضررا لم يتحقق فيه الامتنان فيقدم الاكثر ضررا و اما ان يلاحظا لا فى عرض واحد كضرر نفسه مع ضرر غيره ولا دليل على تحمل الضرر لدفع الضرر حتى يقدم ضرر الغير الا اذا توجه الضرر اليه اولا والى الغير ثانيا لو اندفع عنه فلا مجوز لدفعه عن نفسه و توجيهه الى الغير .

بقى فى المقام شىء وهو ان الضرر المنفى هل هو الضرر النوعى او الشخصى فاذا فرض ان الحكم ضررى لكن شخص المصداق بحيث لا يصدق عنده الضرر فعلا فهل يرتفع به الحكم اولا الظاهر ان يقال ان الضرر كما خواته من العسر والحرج مأخوذ فى لسان الادلة وصفا للحكم لا للمصداق فكون الحكم بطبعه ضرريا هو المدار فى الرفع دون اتصاف المصداق به فعلا واما صحة سلب الضرر عن الفرد النادر فى الضرر النوعى فانما هو باعتبار المصداق دون طبع الحكم .

قوله (ره) فليكن المراد به هو تواترها اجمالا اه :

التواتر الاجمالى على ما فسره ره مما ابداه فى قبال التواتر اللفظى والمعنوى وقد احتمله فى عدة موارد كاخبار حجية خبر الواحد واخبار لاضرر وغيرهما لكن لا جدوى فيه اذ الاخبار الكثيرة المقطوع صدور بعضها ان كان بينها جامع لفظا او معنى رجع الى التواتر المصطلح باحد

قسميه و ان لم يكن بينها جامع لا لفظا و لا معنى لم ينفع شيئا و هو ظاهر .

قوله «ره» تقابل العدم والملكة :

قد عرفت ما فيه وانما بينها شبه التضاد .

نعم لو لوحظ الفعل من حيث انه مقدمة لامر آخر اما خير واما شر كان بينهما تضاد اعتبارا و البحث خارج عن الصناعة لا يهمنا الاستقصاء فيه .

قوله «ره» ومن هيهنا لا تلاحظ النسبة اه :

ترتبه على ما سبق غير واضح و الوجه فيه ورود الادلة فى مقام الامتنان بما مر من البيان وفى اطراف كلامه ره وجوه من الانظار تعلم بالرجوع الى ما قدمناه فارجع وتأمل .

الكلام فى الاستصحاب

قوله «ره» ولا يخفى ان عباراتهم فى تعريفه اه :

مراده ره ان تعريفهم للاستصحاب بما ذكروه و ان كان تعريفا لفظيا لا محل للبحث عنه جمعا ومنعا الا ان النزاع بالاثبات والنفى حيث

كان من الواجب ان يتوجه الى مورد واحد كان من الواجب تعريفه بما ذكره ليتم الغرض المذكور .

اقول وقد قدمنا مرارا ان هذه التعريفات ليست بلفظية كيف و الاستصحاب ليس من الامور البينة البديهية التصور حتى لا يحتاج الى ازيد من التفسير اللغوى وشرح اللفظ لافادة التنبيه على معناه وتميزه من بين ساير المعانى المخزونة فى الذهن على حد ساير المعانى البينة .

نعم تحديد الامور الاعتبارية ليس على حد تحديد الامور الحقيقية على ما تقرر فى محله وربما وقع فيما مر اوما سيأتى بعض الاشارة الى ذلك فلا تغفل .

قوله «ره» هو نفس بناء العقلاء على البقاء الخ :

ليس لبناء العقلاء على البقاء معنى غير حكمهم به وح فينطبق على ماعرفه به انه الحكم ببقاء حكم او موضوع ذى حكم شك فى بقائه .

توضيحه ان النسب الموجودة فى القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية امور محققة فى نفس الامر من غير دخالة للادراك فيها ثباتا ونفيا نحو السماء فوقنا والارض تحتنا وهذا بخلاف القضايا الاعتبارية اذ لا ثبوت لنسبها الا فى ظرف الاعتبار ووعاء الادراك فهى وخاصة القضايا الجزئية منها التى يقع فيها الاختلاف كثيرا تحتاج الى اثبات المثبت من دون ثبوت لها فى نفس الامر فالنسبة تحتاج فيها الى اثبات المثبت

كالقاضى الذى يقضى بكون المال المتنازع فيه لزيد دون عمرو وامثال ذلك وهذا هو الحكم مأخوذ من مادة الاحكام فالحكم هو النسبة الكلامية من حيث اثبات مثبت لها ثم عمم الى النسب الموجودة فى ساير القضايا الاعتبارية من حيث تزلزلها بطبعها بالحاجة الى الاعتبار والاثبات ثم الى النسب الموجودة فى القضايا الحقيقية ايضا من حيث ان النسبة فيها تقبل وقوع الشك والتزلزل .

ومن هنا يظهر ان بناء العقلاء نوع من الحكم وهو المثبت فى القضايا الاعتبارية الغير المتغيرة عندهم .

و بذلك يظهر ان الاستصحاب سواء كان جاريا فى الحكم او فى الموضوع غير نفس بقاء الحكم او الموضوع بل هو الحكم به فهى مسئلة اصولية غير فقهية .

قوله الاول استقرار بناء الخ :

بيانه بالبناء على ما قدمناه ان اعتبار حجية العلم عند العقلاء معناه جعل العينية بين العلم والواقع وكذا بين المعلوم المتعلق للعلم و الامر الواقعى من موضوع او حكم كما تقدم فى مبحث القطع ثم ان البقاء فيما من شأنه البقاء وان كان وصفا من اوصافه كالحدوث لكنه حيث كان وصفا لوجوده لم يكن زايدا على وجوده و نفسه فبقائه بعد ثبوته وتحققه عين ثبوته وتحققه ولازم ذلك كون العلم بتحققه وحدوثه علما ببقائه فضائا لحق العينية وانجعال الحجية فاخذ العلم حجة بالنسبة

الى الحدوث يستلزم جعله حجة بالنسبة الى البقاء ايضا عند العقلاء و بعبارة اخرى عدالعلم بالحدوث علما بالبقاء فيمامن شأنه البقاء وهذا هوالاستصحاب الذى لايستغنى عنه موجود ذى شعور .

ومن هنا يظهر اولا ان العمل بالاستصحاب عندهم ليس الا عملا بالعلم السابق لابالظن وغيرذلك .

وثانيا ان الاستصحاب يتقوم بعلم سابق وشك لاحق .

وثالثا ان حجيته والعمل على طبقه متوقف على عدم تحقق العلم بالخلاف فان اعتبار حجية الاستصحاب مترتب على اعتبار حجية العلم فمرتبته مترتبة على مرتبتها فنسبته الى العلم نسبة الظاهر الى الواقع و سيجىء الكلام فى تنقيح هذه النسبة انشاء الله .

و رابعا ان الذى استقر عليه بنائهم هو التمسك بالاستصحاب فى غير مورد الشك فى المقتضى هذا كله هو مـا يقتضيه العقل و الاخـبار الصحيحة فى الباب امضاء لما يقتضيه حكم العقل .

قوله «ره» وفيه اولا منع استقرار بنائهم اه :

فيه ماتقدم ان عملهم بالاستصحاب انما هو عمل بالعلم السابق لالشىء من ماذكره قده من الاحتمالات .

قوله او غفلة كما هو الحال فى سايرالحيوانات اه :

الغفلة من حيث هى غفلة جهل و الافعال الارادية متوقفة على ارادة وعلم سابق فلايكون الغفلة مبدئاً لصدور فعل ارادى البتة وليس

هناك علم غير العلم بالحدوث فهو المبدء للعمل على طبق الحالة السابقة سواء تحقق هناك غفلة عن الشك فيه بقائا او لم يكن فهذا الاحتمال عليه قده لاله .

قوله «ره» و يكفى فى الردع عن مثله اه :

قدعرفت ان العمل بالاستصحاب انما هو عمل بالعلم وليس من اتباع غير العلم فالايات مؤكدة له لا ارادعة .

قوله «ره» ظهور التعليل فى انه بامرارتكازى الخ :

هذا حق فى نفسه ويؤيده ظهور قوله ابدا اه لكن المصنف قده منع سابقا عن حجية الاستصحاب عقلا من باب بناء العقلاء و لامعنى للارتكاز الا ذلك .

قوله كما هو الاصل فيه اه :

قدمر فى بحث المطلق والمقيد مايظهر به خلافه .

قوله «ره» وكان المعنى فانه كان من طرف وضوئه اه :

هذا اشتباه منه ره فان لازم كون الظرف مستقرا غير متعلق بيقين اه هو كونه خبرا بعد خبر لان اه و لامعنى لقولنا والا فان الرجل على يقين وان الرجل من وضوئه وهو ظاهر واما مافصله ره به من المعنى فالظرف فيه لغو لامستقر.

قوله ره لايخفى حسن اسناد النقض :

التأمل فى موارد استعمال النقض فى لسان العرب العرباء يعطى ان معنى النقض رفع الاستحكام الكائن فى الامور الممتدة من حيث

امتدادها كما ان الابرام هو ضده في ذلك فلا مناص عن اختصاصه بموارد الشك في الترافع .

قوله «ره» مع ركاكة مثل نقضت الحجر من مكانه اه :

فيه ان العرف لا ينظر الى الحجر في مكانه من حيث امتداد استقراره فيه نعم لو وضع الحجر في بناء مرفوع كان النظر اليه هو ذلك النظر لان البناء معد للبقاء وصح اطلاق النقض على هدمه وقد نص اهل اللغة على صحة نقضت البناء .

هذا مضافا الى انه معارض بلزوم صحة مثل قولك نقضت الحجر اذا كسرته و رضضته .

قوله كان مفاده قاعدة اليقين كما لا يخفى اه :

فيه خفاء فان قوله فنظرت فلم ار شيئا فصليت فرأيت فيه اه مشتمل على يقينين وقاعدة اليقين انما تشتمل على يقين وشك فلا ينطبق عليه قوله عليه السلام بعد لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت اه اذ لا شك في مورد السؤال وانما كان السائل اولا على يقين اذ نظر فلم ير شيئا ثم انتقض يقينه الاول بيقين ثان اذ راى الدم بعد الصلوة ثانيا.

اللهم الا ان يكون معنى قوله فرأيت فيه اه فرأيت دما أشك في انه هو الدم الاولى الغير المرئي اولا او دم آخر جديد و ح ينطبق على قاعدة اليقين البتة الا انه خلاف ظاهر الرواية جدا والمصنف ره لا يحتمله والا لم يكن محل للاشكال الذى سيذكره من ان الاعادة ليست نقضا

لليقين بالشك بل باليقين عن جهة الرؤية اذ لايقين على هذا التقدير بوقوع الصلوة فى النجاسة كمالايخفى فتأمل .

قوله ثم انه لايكاد يصح التعليل اه :

لاحاجة الى هذا التكلف فان الدليل على اقتضاء اعنى الاستصحاب للاجزاء هو نفس دليل الاستصحاب و كما يصح ان يعلل الحكم بدليله يصح ان يعلل بدليل دليله وهو ظاهر .

قوله فنقول و بالله الاستعانة لاخلاف اه :

هذه المعانى المسماة بالاحكام الوضعية على تشتت شئونها واطرافها و خواصها لاترجع الى معنى حقيقى تام فى نفسه حتى يوضع وصفا و ينظر فى حكمه و كك المعانى المسماة بالاحكام التكليفية لايجمعها معنى جامع كما هو ظاهر بالرجوع الى مااشرنا اليه فى بحث الضد من مباحث الالفاظ و بالتثبت فى ذلك يظهر حال هذه الابحاث التى وقعت فى كلماتهم فانها لاتبتنى على اصول ومباد يعتمد عليها .

فمن ذلك تقسيمهم الحكم الى وضعى و تكليفى فان التكليفيات و ان كان بينها شبه سنخية لكن الوضعيات ليست كك فلاوجه لجمع عدة مفاهيم غير متسانخة بوجه و تسميتها باسم ثم جعلها قسيما للتكليف .

ودعوى المصنف قده بداهة اختلاف التكليف والوضع مفهوما و مصداقا لبداهة مابين مثل مفهوم السببية و الشرطية وبين مثل مفهوم الايجاب والاستحباب من المخالفة والمباينة لايغنى شيئا .

اما اولا فلان الاختلاف بين الفريقين غير مؤثر مالم يرجعا الى معنى واحد يصير مقسما للانواع ان كان جنسا او الاصناف ان كان نوعا

واما ثانيا فلان الاختلاف والتباين بين افراد احد الفريقين ليس باقل مما بينهما لوضوح ان الفرق بين مثل الجزئية و الملك والصحة ليس باقل مما بين الاستحباب والوجوب وبين السببية و الشرطية مثلا وهو ظاهر.

و من ذلك حصر الوضعيات فى امور مخصوصة كالشرطية و السببية والمانعية او غير ذلك مما وقع فى كلماتهم فان ذلك تهكم و مجرد صدق معنى على عدة مصاديق لا يوجب كونه جامعا حقيقة بينها مالم يكن مبدئا لحكم يترتب عليها من حيث اجتماعها تحت ذلك الجامع.

وبالجملة فالظاهر ان القوم وجدوا الاحكام الخمسة التكليفية اولا ثم تنبهوا للاعتباريات التى لها تعلق مابها مما اعتبره الشارع واحداً بعد آخر وسموها وصفا يعنون انها من وضع الشارع ثم سموها احكاما وضعية لرجوعها الى معان نسبية وقد قدمنا ان النسب باعتبار آخر احكام ثم اطردوا تسميتها احكاما وضعية وان صارت بالحيلولة معانى اسمية مستقلة كالملك والفسخ والحرية والرقية ونحو ذلك وبالاخرة كان اشتراكها انما هو فى اسم الوضع من غير معنى جامع على حد سائر المشتركات اللفظية المعروفة فافهم.

و الذى ينبغى ان يقال ان الاعتبارات العقلائية كما تحقق فى محله ومرت اليه الاشارة فى تضاعيف ماهر اعطاء حد شىء لشىء لغاية ترتب اثره عليه ولازم ذلك ان يكون المعتبر عند الاعتبار هو الحيثية الوجودية دون الماهوية فان اعطاء الحد كما سمعت انما هو لغرض ترتب اثره عليه و الاثار فى الخارج انما هو على الحيثيات الوجودية دون الماهوية فالمعانى المعتبرة عند العقلاء هى معانى الروابط الوجودية دون الماهيات و هذه المعانى فى الحقيقة روابط نسبية كالمعانى الغير المستقلة الحرفية .

وانما هى معان غير مستقلة اذا لوحظت بين الوجودات الخارجية و آثارها المترتبة عليها كما تقول لزيدان يتصرف فى الدار و معان وصفية انتزاعية للموجودات الخارجية اذا لوحظت مستقلة باستقلال مقوماتها كما ان معنى اللام فى المثال يتبدل الى معنى الملك و قدمر نظير ذلك فى المعانى الحرفية فى صدر الكتاب .

واما حدها فهو حد الامور الحقيقية المأخوذة هى منها مع الاشارة الى الاعتبار لغرض الاثر وليس المراد بالحد ههنا الحد المصطلح عليه فى المنطق .

ومن هذا يظهر ان جميع الامور الاعتبارية ومنها الاحكام الوضعية امور انتزاعية غير مستقلة بالتحقق الا انها غير منتزعة عن التكاليف من حيث انها تكاليف وان كان بعضها منتزعا عنها بما انها مؤلفة من كثرة او

مقيدة بقيد ونحو ذلك فان هذه التكاليف واقعة في مرتبة الاثار المترتبة ولا معنى لانتزاع معنى عما يترتب عليه وهو ظاهر بل هي منتزعة عما تحمل عليه لضرورة اتحاد المنتزع والمنتزع منه وجودا .

نعم ما كان منها وصفا لتكليف متحدا به كجزئية التكليف و ركنيته وشرطيته فهو منتزع من التكليف .

قوله حيث لا يكاد يعقل انتزاع اه :

حاصله ان هذا القسم لو كان مجعولا لكان اما منتزعا او مستقلا بالجعل وكلا الشقين باطل اما الاول فلانه لو كان منتزعا لكان منتزعا من التكاليف التي عندها وهو غير جايز لترتب التكاليف عليها ولا معنى لانتزاع شيء مما يترتب عليه وجودا .

و اما الثاني فلان اتصافه بالعلية و السببية و الشرطية ليس الا لخصوصية تكوينية يترتب عليه بسببها التكاليف ترتبا تكوينيا والا لكان كل شيء مؤثرا في كل شيء اولا شيء مؤثرا في شيء ومن الواضح ان علة التكليف مثلا لا يتغير حالها بانشاء مفهوم عليتها بل يتحقق التكليف بتحققها ووجودها ولو لم ينشأ ولا يتحقق مع عدمها وان انشاه الشارع .

اقول و فيه اولا انها انتزاعية لكنه لا يستلزم كونها منتزعة من التكليف المتأخر عنها بل من الخصوصية المتحققة معها على ما عرفت .

وثانيا انها لا تنفك عن خصوصية قائمة بها بها ترتبط مع التكليف

المترتب عليها لكن تلك الخصوصية يستحيل ان يكون تكوينية والا لم يختلف ولم يتخلف فكان ترتب التكليف عليها ترتبا تكوينيا حقيقيا لا تشريعيا اعتباريا على انا قدمنا مرارا ان النسبة اذا كان احد طرفيها اعتباريا استلزم ذلك كون الطرف الاخر ونفس النسبة اعتباريين قطعا فاذن الرابطة الموجودة بين علة التكليف و نفس التكليف اعتبارية فالعلة بما هي علة اعتبارية وكل اعتبارى مجعول فهذا القسم كساير اقسام الاحكام الوضعية اعتبارية مجعولة .

و ثالثا ان الاعتبار كما عرفت هو اعطاء حد شيء لشيء بحيث يترتب اثر الاول على الثانى لا انشاء مفهوم السبب او العلة او غيره لشيء .

قوله «ره» حيث ان اتصاف شيء بجزئية المأمور به اه :

من المعلوم ان انتزاع شيء عن شيء اتحاد بينهما وجوداً اى كون وجود المنتزع منه وجودا للمنتزع فاى نحو من وجود المنتزع منه اخذ وجودا للمنتزع فهو المنتزع منه فجزئية جزء المكلف به من حيث انه مامور به منتزع منه بعد تعلق الامر وجزئيته من حيث انه متحقق قبلا بوجه تصورا او اقتضائا منتزع منه كذلك .

قوله حيث انها وان كان من الممكن انتزاعها اه :

معلوم ان مراد القوم من الانتزاع فى الاحكام الوضعية الانتزاع من التكليف ومن الجعل المستقل عدمه وان كان ذلك بالانتزاع من شيء اخر غير التكليف .

و حاصل البيان ان هذا القسم من الوضعيات لو كانت منتزعة لم يتصور انتزاعها مع قطع النظر عن التكاليف التي في مواردها وليس كـك .

اما اولا فلانا ننتزع هذه الوضعيات بمجرد تحقق اسبابها مع الغفلة عما في مواردها من التكاليف بالضرورة .

و اما ثانيـا فلانا انما ننشيء بالعقود و الايقاعات وجود هذه الامور ولو كانت منتزعة عن التكاليف غير مجعولة استقلالا كان المقصود وهو الوضع الذى انشاناه غير واقع والتكليف الذى لم نقصده هو الواقع فالمقصود غير واقع و الواقـع غير مقصود فالحق انها مستقلة بالجعل لصحة انتزاعها بمجرد جعل الشارع اياها بانشائها بحيث يترتب عليها اثـارها .

اقول يرد عليه اولا انك قد عرفت ان ترتب الاثار من مقومات الاعتبار فلا معنى لتعقل معنى وضعي او انتزاعه مع الغفلة عن ترتب الاثار من التكاليف المترتبة عليه .

وثانيا ان فرض انتزاعها من التكاليف التي في مواردها اتحادها معها وجودا وتحققا فلا معنى لدعوى قصد ما لم يقع ووقوع ما لم يقصد .

و ثالثا ان الاستدلال بضرورة الانتزاع بمجرد جعل الشارع لا يزيد علـى اصل الدعوى شيئا و ادعاء البداهة ممنوع فالحق فـى اثبات المدعى ما قدمناه من البيان فارجع .

ورابعا ان ماوقع فـى كـلامه ان الملك اعتبارى منتزع من انشاء الشارع اياه او منتزع من العقد غير صحيح فان الانتزاع لاينفك عن الحمل بين المنتزع والمنتزع منه ومن الواضح ان العقد لايحمل عليه انه ملك وكك انشاء الشارع لايحمل عليه انه ملك .

قوله وهم ودفع اه :

اما الوهم فحاصله ان ما ذكر من ان الملك اعتبارى خارج المحمول حاصل بمجرد الانشاء غير مستقيم مـن الوجهين جميعـا فان الملك احدى المقـولات الخـارجية المحمولة بالضميمة و ليست بالخارج المحمول ولها اسباب خارجية كالتعمم والتنعل لاتحصل بمجرد الانشاء .

واما الدفع فحاصله ان الملك يقع بالاشتراك على ثلثة معان احدها مقولة برأسها وهى الهيئة الحاصلة من احاطة شىء بشىء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط والثانـى والثالث الاختصاص الخاص المشترك بين الاختصاص الحقيقى كملك البارى تعالى للعـالم و سببه الاستناد الوجودى من المملوك الـى المالك و هو الاضافة الاشراقية و بين الاختصاص الاعتبارى و سببه اما امر اختيارى كالتصرف والاستعمال او سبب غير اختيارى كالارث و نحوه وهذا القسم هو محل الكلام وهو خارج محمول من مقولة الاضافة لامحمول بالضميمة من مقولة الملك والجدة .

اقول و فيه اولا ان ماوقع فى الوهم وسلم فـى الدفع ان مقولة الجدة محمولة بالضميمة من واضح الخطاء وانما هى مقولة نسبية مـن

قبيل الخارج المحمول وليرجع فيه الى محله .

و ثانيا ان عدالتصرف والاستعمال من اسباب الملك يناقض ماصرح به سابقا ان التصرفات من آثار الملك المترتبة عليه المتأخرة عنه .

وثالثا ان عدالملك الاعتبارى من مقولة الاضافة غير مستقيم اذ لايجوز ان يكون الملك من مقولة الاضافة لاحقيقة ولااعتبارا اماحقيقة فلان الاضافة الحقيقية من المقولات الخارجية التى لها وجود خارجى لايختلف ولايتخلف باختلاف الانظار ومن الواضح ان الملك الذى هو اعتبار عقلائى يختلف باختلاف الانظار ويتخلف فربما يصدق حده على مورد ولايصدق اسمه وربمايصدق اسمه ولايصدق حده وهو ظاهر.

واما اعتبارا فلان جعل شيء شيئا اعتبارا مستلزم لصدق حده عليه دعوى ولايصدق على الملك حدالاضافة وهو نسبة حاصلة بين مهيتين بحيث لاتعقل احديهما الا مع تعقل الاخرى فهى نسبة متكررة و من المعلوم انلا نسبة متكررة بين الانسان وبين ما يملكه وان كانت بينهما نسبة مافما كل نسبة باضافة .

واماتكرار النسبة بين المالكية والمملوكية فهى اضافة جعلية حاصلة باحدالنسبة المتوسطة بين المنسوب و المنسوب اليه مع كل واحدمن الطرفين فتتكرر النسبة ويصدق عليه بهذا الاخذ حدالاضافة كاخذ النسبة الواحدة المتوسطة بين الضارب و المضروب و الناصر و

المنصور مع الطرفين فيتحقق بذلك الضاربية والمضروبية والناصرية والمنصورية وهي نسبة الاضافة المقولية واما نفس النسبة بين زيد الضارب وعمرو المضروب مثلا فغير متكررة وليست من الاضافة المقولية في شيء .

والشاهد على انها جعلية غير حقيقية ارتفاعها بارتفاع الجعل المذكور وعروضها لنفس الاضافة وتسلسلها بتسلسل الاخذ والاعتبار وانقطاع السلسلة بانقطاع اعتبار العقل كفوق وتحت وفوقية الفوق وتحتية التحت وفوقية فوقية الفوق وتحتية تحتية التحت وهلم جرا .

فقد تحصل ان الملك غير داخلة تحت مقولة الاضافة لا حقيقة ولا اعتبارا وكذا تحت مقولة الجدة لا حقيقة ولا اعتبارا لعدم صدق حدها عليه لا حقيقة ولا دعوى وقد عرفت مضافا الى ذلك فيما تقدم ان شيئا من الاعتباريات غير مأخوذ من شيء من المقولات اصلا بل من اوصاف وجودية وروابط خارجية تترتب عليها آثار خاصة مطلوبة هذا بالنسبة الى الكل .

واما الملك خاصة فهو اعتبار الملك الحقيقي الذي هو قيام وجود شيء بشيء بحيث يكون كل ما للقائم فهو للمقوم ويلزمه امكان تصرف المالك في المملوك ذاتا وآثارا بحسب سراية اعتبار الملك الى المملوك والدليل على ذلك صدق حده عليه وكون الاثار المترتبة على الاعتباري دعوى هي التي للحقيقي فما للملك العقلائي الاعتباري اعتبار للملك العقلي

الحقيقى .

قوله وهذا هو الاظهر اه :

واما على ماقربناه فى حجية الاستصحاب اند اصل عقلائى حقيقته اعتبار العلم المتعلق بالحدوث متعلقا بالبقاء وان حجيته شرعا امضائى فلا معنى للاستصحاب على تقدير الثبوت بمعنى استنتاج الثبوت المحقق بقائا من الثبوت المقدر حدوثا وهو ظاهر واما الاحكام الثابتة بواسطة الامارات المعتبرة فالامر فيها سهل لما مر فى اوائل مبحث الظن انها عند العقلاء حجج علمية لاظنية فحالها فى القيام على حكم وحال العلم سواء .

قوله او مايشترك بين اثنين منها او ازيد اه :

قدعرفت فيما مران الاحكام نسب غير مستقلة و هى مع ذلك ترجع الى معان وصفية باعتبار آخر وهذا هو المصحح لاعتبار الجامع بين ازيد من واحد منها مع كون النسب معانى حرفية لا جامع بين اثنين منها فازيد وكك عدها كلية وجزئية وكك عدها كليات طبيعية لها افراد خارجية تتحد بها وجودا وتتعدد بتعددها لمكان عينية الكلى الطبيعى مع افراده مع انها عناوين اعتبارية غير منطبقة على شىء مما فى الخارج فالبحث فيهذا الباب موضوع على المسامحة من رأس .

قوله حيث يرى الايجاب والاستحباب الخ :

قدمر ان الاحكام نسب اعتبارية ليست من الطلب فى شىء فلا نسبة

بينها غير التباين من غير تشكيك فلا ينفع الاستناد الى نظر العرف لو لم يضر فان التشكيك لو صح فانما هو بنظرهم فافهم .

قوله «ره» الا انه مالم يتخلل فى البين العدم اه :

الظاهر ان مراده بهذا العدم السكون والا كانت الجملة مناقضة لقوله الا بعدما انصرم منه جزء وانعدم اه وعليه فذا فيؤل الجواب وينحل الى ثلثة اجوبة .

الاول ان الاعتبار بنظر العرف دون النظر الدقيق و الحركة بهذا النظر واحد باق و انكان ربما تخلل فى متنها عدم بما لا يعبأ به .

الثانى ان الحركة وان كانت ذات اجزاء لا يتحقق واحد منها و لا يوجد الامع انقضاء الاخر الا انها ليست موجودة بالفعل بل الحركة متصلة واحدة تقبل القسمة الى اجزاء غير متناهية بالقوة .

والثالث انا سلمنا ذلك لكنه انما يتصور فى الحركة القطعية واما الموجود من الحركة وهى التوسطية فهى قارة مستمرة .

اقول وفيه ان الجمع بين القرار والاستمرار مناقضة وقد سبقه ره فيه غيره .

فان قلت فكيف يصح تصور البقاء فى ساير الامور القارة مع عدم كونها من سنخ الحركة .

قلت البقاء غير متصور فى الشىء الامع تشفيعه بحركة او زمان ما محقق اومتوهم وهذا ربما يصح فى غير الحركة والزمان واما فيهما

وخاصة في الزمان فلامعنى لعروض الاستمرار والامتداد عليه بواسطة انطباقه بزمان آخر اوحركة اخرى فافهم وللكلام تمام ينبغي ان يطلب من محل يليق به والاولى في الجواب الاقتصار على مايعطيه النظر العقلائي المسامحي.

قوله «ره» حسب ماعرفت اه :

يعني به ماقربه من حجية الاستصحاب في الشك في المقتضى وقد عرفت مافيه .

قوله لايخفى ان الطهارة الحدثية والخبثية اه :

هذا حق لكن الاستناد في ذلك الى الضرورة والبداهة ممنوع و الظاهر ان الاحتمال لو كان جاريا في الطهارة و النجاسة الحدثيتين و الخبثيتين لم ينحصر فيهما بل كان جاريا في جميع موارد الشك في رافعية الشيء الموجود بارجاع الشك في رافعية الشيء الموجود الى الشك في ان المقتضى هل اقتضائه بمقدار لايؤثر الا الى حين وجود منشأ الشك او انه يؤثر مع وجوده ايضا.

ومنه يظهر ان صورة الشك في وجود الرافع ايضا يمكن الحاقها بصورة الشك في رافعية الشيء الموجود بارجاعها الى الشك في مقدار اقتضاء المقتضى وانه هل يقتصر استعداده للتأثير في ماقبل الشك او انه يقتضي حتى فيما بعده .

والذي ينبغي ان يقال ان السبب من حيث انه سبب مؤثر اذا نسب

الى امر ما فاما ان يكون ذادخل فى تأثير ذلك السبب اولا و على الاول فالسبب مركب مقيد به ان كان شرطا و بعدمه ان كان مانعا وعلى الثانى فهو بسيط بالنسبة اليه وان لم يكن كذلك بالنسبة الى غيره وهو ظاهر فمنشأ الشك فى الاستصحاب ان كان منشأيته لاحتمال دخله فى سبب البقاء و مقتضيه فالمقتضى محفوظ و الشك فى الرافع كالشك فى بقاء الطهارة بعد مجىء المذى فان الشك فيه ناش من احتمال تقيد سبب بقاء الطهارة بعدم خروج المذى و ان كان منشأيته للشك من غير احتمال دخله فى المقتضى فالشك فى المقتضى كالشك فى اليوم الرابع فى بقاء الحيوان الذى من شانه البقاء الى ثلثة ايام فان تحقق اليوم الرابع و ان كان هو المنشأ للشك لكنه لا يحتمل دخله فى المقتضى بتقيده بعدمه .

قوله «ره» هو انشاء حكم مماثل للمستصحب اه :

قدعرفت ان حقيقة الاستصحاب هى اعتبار كون العلم المتعلق بالحدوث متعلقا بالبقاء ايضا فالمعلوم حقيقة و المعلوم اعتبارا شىء واحد بعينه فالامر الثابت فى حال البقاء موضوعا كان او حكما عين الثابت فى حال الحدوث وان كان نحو الثبوت مختلفا الا انه امر مماثل الا ان يطلق عليه المماثل باعتبار كون اختلاف الثبوت اختلافا فى الثابت تجوزا وهذا بخلاف الاحكام الثابتة فى ساير الطرق و الامارات حتى العلم فان الثابت فى ظرف العلم غير الثابت فى متن الواقع سواء طابقه او لم يطابقه وهو ظاهر.

نعم بناءً على ما اختاره ره ان حقيقة الاستصحاب هو التعبيد بالحكم الثابت حدوثا او بحكم الموضوع الثابت حدوثا فى حال البقاء يكون مقتضى ادلة الاستصحاب انشاء الحكم المماثل كما ذكره هذا .

ومما ذكرنا يظهر عدم كفاية الاستصحاب لترتيب الآثار المترتبة على امر متوسط يترتب على المستصحب ترتبا عاديا او عقليا غير شرعى فان الواسطة المترتبة على المستصحب ترتبا شرعيا يعد حكمه حكما شرعيا للمستصحب واما المترتبة عليه ترتبا عقليا او عاديا فلا يعد اثره اثرا شرعيا للمستصحب و الحكم المجعول يتبع فى سنخه سنخ الجعل سعة وضيقا والجعل الشرعى سواء كان بالاصالة او الامضاء لا يكفى الا للاثار المترتبة بالترتب الشرعى دون غيره و الواسطة وان كانت مترتبة على المستصحب الشرعى وكانت آثارها مترتبة عليها لكنه لا يستلزم ترتب آثارها على المستصحب لاختلاف الترتب بالشرعية و عدمها كما ذكره المصنف فى الحاشية .

فان قلت فما الفرق عليه هذا بين الاستصحاب والطرق العلمية فى عدم حجية المثبت فى الاول دون الثانية مع اشتراكهما فى العلمية .

قلت الثابت فى ظرف العلم بالنظر الى حجيته الاعتبارية نفس الحكم الواقعى فيثبت معه جميع لوازمه وآثارها والثابت فى ظرف الاستصحاب الحكم المعلوم من حيث انه معلوم حدوثا فلا يثبت الا ما هو من آثاره دون ما هو من آثار لوازم الحكم الواقعى بما هو واقعى فافهم .

قوله ثم لايخفى وضوح الفرق اه .

محصله الفرق بين الجعلين فان جعل الامارة جعل الطريقية و المرآتية المحضة فلايثبت بها الانفس الواقع بماله من الواقعية فيثبت به جميع لوازمه و آثارها و جعل الاستصحاب فى الحقيقة تعبيد بمثل الحكم الثابت حدوثا فلايثبت به الانفسه فقط هذا وفى هذا الفرق مع قولهم بكون الاستصحاب اصلا محرزا خفاء .

قوله بمعنى وجود منشاء انتزاعه اه :

هذا اشتباه منه ره وقد سبقه فيه غيره بل الامر الانتزاعى موجود حقيقة بوجود منشأ انتزاعه لا بمعنى وجود منشأ انتزاعه و الا كان توصيفه بالوجود مجازا .

قوله (ره) فان كانا مجهولى التاريخ اه :

محصله بعد فرض ان الاستصحاب عدمى لفرض الجهل بالحدوث وان الاثر مترتب على احد المجهولين بنحو لايسقط بالمعارضة ان قياس احد الحادثين الى الاخر امامن جهة وصف متخذ من الزمان كقبلية او بعدية او من جهة مظروفية عدم احدهما لزمان حدوث الاخر و على الاول اما ان يكون موضوع الاثر نفسه و الوصف من اللوازم الغير المنفكة من دون ان يكون داخلا فى موضوع الاثر كما ان الايجاب مثلا سبب لنقل الملك ويلزمه ان يكون قبل القبول ليتم العقد من غير ان يكون الايجاب المتقدم من حيث انه ايجاب متقدم سببا والا توقف

أتصافه بالسببية على تحقق القبول لمكان الاضافة بين المتقدم والمتأخر ولاريب في تحقق اركان الاستصحاب ح الاانه مثبت عند العرف و لولم يكن به عقلا على مايعطيه التأمل واما ان يكون موضوع الاثر هو الحادث المتصف بالقبلية والبعدية ونحوهما بنحو كان الناقصة ومن الواضح عدم جريان الاستصحاب ح لعدم اليقين السابق .

وعلى الثاني فاما ان يكون عدم الحادث المقيس الى زمان الحادث الاخر مظروفا لزمانه فيعود الى ليس الناقصة ولايتحقق ح يقين سابق للزوم كونه مظروفا لذلك الزمان و لايقين متحققا فيه فلا يجرى الاستصحاب ايضا واما ان يكون عدم حدوثه مقيدا بزمان حدوث الاخر فيكون غير مظروف لزمان حدوث الاخر بل مجموع المقيد و القيد امرا واحدا مظروفا للواقع فهو مسبوق باليقين السابق لعدم حدوثه فى زمان الاخر الاان الاستصحاب غير تام لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين على مابينه ره .

قوله على ثبوته المتصف بالعدم اه :

يريد كون الاثر مترتبا على كون عدم حدوثه مظروفا لزمان حدوث الاخر فيكون فى كون عدم حدوثه فى زمان الاخر فلا استصحاب لعدم اليقين السابق بماشك فيه والمراد بقوله كان مترتبا على نفس عدمه فى زمان الاخر واقعا اه كون الزمان قيدا لاظرفا فيكون الشك فى عدم الحدوث فى زمان الاخر مجموعا وله سابقة متيقنة .

قوله «ره» هو خلاف اليقين اه :

و اما على ماقويناه فى اول الاستصحاب انه اصل عقلائى واعتباره الشرعى امضائا فالامر واضح فان المدار عند العقلاء على وجود دليل يوثق به ويطمئن اليه وعدمه لا على التقسيم المعروف من العلم والظن والشك والوهم وهو ظاهر.

قوله غير مستلزم لاستحالته تعبد اه :

وهو ايضا غريب فان الحكم الاعتبارى ليس من قبيل العرض لموضوعه وهو ظاهر من مطاوى ماقدمناه .

قوله الاعلى وجه دائر اه :

الدور ممنوع لان الذى يتوقف عليه التخصيص هو اعتباره معها بحيث يكونان فى عرض واحد على ماهو شأن مورد التخصيص واعتباره فى عرضها لا يتوقف على التخصيص بل يكون معه لا قبله متوقفا عليه فينتج الدور المعى وهو غير باطل .

و اما لو كان المراد من اعتباره معها كونه منطبقا على المورد بطرد الامارة عنه فهو وان توقف على الطرد المذكور وهو التخصيص لكن التخصيص غير متوقف عليه فان التخصيص يتوقف على انطباق كلا الدليلين على المورد على حد سواء هذا .

فالحق تقريب المدعى بطريق الخلف وهو ان التخصيص يتوقف على اعتباره معها فى عرضها و اعتباره معها كذلك يخرج الاصل عن كونه

اصلا كما لايخفى هف .

قوله واما حديث الحكومة فلااصل لهاصلا الخ :

سيجىء فى باب التعارض ان الحكومة رفع احد الدليلين لموضوع الاخرفى ظرف الجعل و التشريع من غير حاجة الى البيان اللفظى والتفسير الكلامى وعليه فالنسبة بين الاستصحاب و الامارات نسبة الحكومة دون الورود وكذا بين جميع الطرق والامارات والاصول واما الورود فيختص بما بين مثل ادلة الاحكام الواقعية الاولية و ادلة الاحكام الواقعية الثانوية .

قوله واما العقلية فلايكاد يشتبه الخ :

من المعلوم ان حكم العقل بقبح العقاب بلابيان يرتفع موضوعا بالبيان لكنك قدعرفت فى اول مبحث البرائة ان حكم العقل المذكور لايتعدى ظرف الاعتبار و الجعل فارتفاع الموضوع بحسب الجعل و التشريع ايضا لابحسب التكوين فهوايضا حكومة لاورود .

قوله «ره» فان اجمال الخطاب الى قوله يسرى اه :

هذا الايلايم ماذكره ره كرارا فى تضاعيف الكلام فى اخبار الاستصحاب ان قضية لاتنقض اليقين بالشك قضية كلية ارتكازية بين العقلاء والتمسك بها تمسك بما يقتضيه ارتكازهم فان الارتكازية لايجامع الاجمال فلااجمال فى الرواية ولوسلم الاجمال لزمه سرايته الى ساير الروايات فان المأخوذ فيها قضية ارتكازية واحدة بعينها فالحق عدم جريان

الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى اصلا .

قاعدة التجاوز والفراغ

قوله «ره» لايخفى ان مثل قاعدة التجاوز الخ .

ملخص القول فى القاعدتين انه روى زرارة قال قلت لابى عبدالله عليه السلام رجل شك فى الاذان وقد دخل الاقامة قال يمضى قلت رجل شك فى الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضى قلت رجل شك فى التكبير وقد قرء قال يمضى قلت شك فى القرائة وقد ركع قال: يمضى قلت شك فى الركوع وقد سجد قال يمضى على صلوته ثم قال يازرارة اذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء .

وروى اسمعيل بن جابر عن ابى جعفر (ع) قال ان شك فى الركوع بعدما سجد فليمض وان شك فى السجود بعدما قام فليمض كل شىء شك فيه وقد جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه .

وروى عبدالله بن ابى يعفور عن الصادق (ع) قال اذا شككت فى شىء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فليس شكك بشىء انما الشك اذا كنت فى شىء لم تجزه .

وروى محمد بن مسلم فى الموثق كلما شككت منه مما قد مضى فامضه كما هو (الروايات) وهذه المطلقات مختلفة المضامين فان ظاهر الموثقة الاخيرة كون الشك فى صحة الشىء الموجود لا فى اصل الوجود فان ظاهر قوله مما قد مضى اه وقوله فامضه كما هو اه تعلق الشك بالوصف دون اصل الوجود و ظاهر رواية اسمعيل بن جابر وزرارة كون الشك

فى اصل الوجود فان الذيل فى الروايتين وان كان له بعض الظهور فى كون اصل الوجود مفروغا عنه لكن الصدر فيهما ظاهر فى كون الشك فى اصل الوجود و بقية الروايات ممكنة الانطباق على كل واحد من قسمى الشك .

فان قلت ما المانع من ارادة مطلق الشك اعم من القسمين فيما يصح انطباقه من الاخبار فان الشكين وان اختلفا اختلاف كان التامة والناقصة و لاجامع بينهما ذاتاً لكن لامانع من تحقق الجامع بينهما من حيث المتعلق بالكسر وهو الشك لامن حيث المتعلق بالفتح وهو الكون التام او الناقص والشاهد على صحته تقسيمنا الشك الى قسمين والمقسم بوحدته موجود فى كل واحد من القسمين فالروايات تدل على القاعدة فى كلا قسمى الشك على السواء كما ذكره بعض المحققين .

قلت ليس المراد نفى الجامع بحسب اللفظ و انما المراد نفيه بحسب اصل الجعل و التشريع وان الجعلين لاجامع بينهما بحسب المجعول فافهم .

ومن هنا يظهر ان القول بكون قاعدة التجاوز جارية حين الاشتغال بالعمل فقط و قاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه فقط كما ذكره المصنف لاوجه له الامجرد التسمية مع كون كل من القاعدتين جايزة الجريان فى كلا قسمى الشك فلا وجه للتفرقة بين حالتى الاشتغال و الفراغ بجعل كل منهما مجرى قاعدة مستقلة وبعبارة اخرى بتسمية القاعدة

فى كل واحد من الحالين باسم بل الحق ما ذهب اليه القوم من اختصاص احدى القاعدتين بالشك فى اصل الوجود وهى قاعدة التجاوز والاخرى بالشك فى صحة الشىء الموجود و هى قاعدة الفراغ فان الفرق بينهما ح حقيقى يعطيه نفس الدليل .

ثم ان الفراغ عن الشىء فى قاعدة الفراغ ليس فى تصويره كثير اشكال حيث ان موردها الشك فى صحة الشىء الموجود بخلاف التجاوز عن الشىء فى قاعدة التجاوز حيث ان موردها الشك فى اصل الوجود و مالم يتحقق الوجود لم يتحقق التجاوز لكن مثل قوله اذا خرجت عن شىء اه وقوله وقد جاوزه اه اذا القى الى العرف استفاد من هذا التركيب ومن امثاله الخروج والمجاوزة عن محل الشىء وعده خروجا وجوازا عن الشىء لان الخروج و الجواز من النسب الملحوظة للمكان حقيقة بالذات وللمتمكن بالعرض وبوساطته وهو ظاهر.

لكن ينبغى ان يعلم ان المحل والمكان بحسب الحقيقة للاجسام و اما غيرها كساير الاعراض الجسمانية فانما يتصف بالمكان بعرض الاجسام لا بالذات الا ان الافهام العامة كما اضطرت الى اعتبار مكان واحد للامتداد الجسمانى الواحد و مكانين لجسمين و هكذا كذلك اعتبرت مجموع امكنة الاجسام المقارنة او المركبة مكانا واحدا للجميع ثم لم تلبث ان اعتبرت كل مركب محلا لكل واحد من اجزائه ثم عممت ذلك للمركبات الاعتبارية فاعتبرت المركب كالظرف لاجزائه

ومن المعلوم ان جزئية الجزء امر اضافي انما يتحقق اذا كان معه غيره فالجزء من حيث انه جزء يتعين ببقية الاجزاء مطلقا اذا لم يلاحظ في التركيب ترتيب ويتعين بطرفيه مثلا ان كان هناك ترتيب فمحل الجزء من حيث انه جزء هو ما بين الجزئين الحافين به فما لم يدخل في الجزء التالي لم يخرج من محل الجزء السابق .

و من هذا يظهر اولا ان الدخول في الغير محقق للخروج عن الشيء فما لم يدخل في الجزء التالي لم يخرج من الجزء السابق ولم يفرغ منه كما يشهد به ظواهر الادلة ايضا على ان روايتي زرارة و اسمعيل بن جابر تدلان عليه من حيث كونهما في مقام ضرب القاعدة بعد عد جزئيات القاعدة فلو لم يكن الدخول في الغير محققا للتجاوز عن الشيء لم يستقم ذكره فيها .

و ثانيا ان الغير الذي يتحقق التجاوز بالدخول فيه هو الجزء الذي في عرض الجزء الذي فرض الخروج عنه والتجاوز عنه فان الملاك هو اعتبار المحل للجزء والجزء انما يعين المحل لجزء آخر اذا كانا في عرض واحد واما اذا كانا في الطول كالجزء وجزء الجزء فلا اصلا .

ويتبين به امور منها ان اجزاء الاجزاء لا يعتبر فيها ما يعتبر فيما بين نفس الاجزاء وان اعتبر لها محل فلا يعتبر محل الجزء الذي هو كل بالنسبة اليها فالجزء المعتبر ذا محل في الصلوة مثلا هو التكبير والقرائة والركوع والسجود والتشهد والسلام وقد اعتبر النص فيها القيام ايضا و

ذلك لكون تأليف الصلوة انما هو منها بالذات واما اجزائها فليست اجزاء للصلوة بل اجزائا للقرائة والركوع مثلا .

واما القاعدة المعروفة ان جزء الجزء جزء فالمراد به هيهنا ان جزء الجزء موجود فى التركيب و اما انها فى التأليف فى عرض نفس الاجزاء فليس كك قطعا و عليهذا فالشك فى اجزاء القرائة مثلا مالم يدخل فى الركوع شك فى المحل يجب الاعتناء به بخلاف الشك فيها فى خارج القرائة .

ومنها ان الدخول فى مقدمات الافعال ليس من الدخول فى الغير فى شىء كالشك فى الركوع عند الهوى الى السجود وفى السجود قبل استتمام القيام ويدل عليه ايضا خصوص خبر اسمعيل بن جابر.

واما رواية فضيل بن يسار قال قلت لابى عبدالله عليه السلام استتم قائما فلا ادرى ركعت ام لا قال بلى قد ركعت فامض فى صلوتك فانما ذلك من الشيطان (الخبر) فذيله شاهد على ان الشك كان وسوسة نفسانية لا شكا حقيقة فالجواب علاج للوسوسة بعدم الاعتناء لا جواب حقيقة بالقاعدة و بذلك يظهر ان حمل رواية عبد الرحمن بن ابى عبدالله قال قلت لابى عبدالله (ع) رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع قال قد ركع (الخبر) على الوسوسة ليس بكل البعيد .

ونظيرهما رواية محمد بن مسلم عن احدهما (ع) فى الذى يذكر انه لم يكبر فى اول صلوته فقال اذا استيقن انه لم يكبر فليعد ولكن كيف

يستيقن (الخبر) .

ومنها ان الشك فى الشرائط يتبع من حيث الحكم ما يتحد بها من الاجزاء بمعنى ان شرطية الطهارة مثلا للصلاة ان كانت بمعنى وجوب تقدم فعل الغسلات والمسحات كان محلها قبل الصلوة وان كانت بمعنى مقارنة الصلوة بالطهارة المسببة عن الوضوء لم يجر فيه حكم الجزء الا اذا حدث الشك بعد الفراغ عن الصلوة واما الطهارة المقارنة لكل جزء جزء فانه و ان امكن اصلاحها بالقاعدة لكن لا يثبت بذلك وجدان الاجزاء اللاحقة للشرط .

ومنها ان عدم جريان القاعدتين فى اجزاء الطهارات الثلث قبل الفراغ عن العمل كما ادعى عليه الاجماع ليس على خلاف القاعدة فان المحصل من ادلتها وبناء القوم فيها ان الشرط فيها هو المسبب التوليدى المسمى بالطهارة دون الافعال الخارجية فنفس الاجزاء محصلة بالنسبة الى الشرط الحقيقى البسيط والشك فيها شك فى المحصل لا بد من اليقين بتحصيله و هو ظاهر نعم تجرى القاعدة بالنسبة الى الجزء الاخير بعد تحقق الخروج والدخول فى غيره .

ومنها ان المعتبر فى مورد القاعدة هو الشك الطارى بعد العمل بزوال صورته عن الذهن بحيث يكون مستندا الى التجاوز والفراغ و اما الشك مع انحفاظ صورة العمل فى الذهن فلا تجرى فيه القاعدة البتة كمن يعلم صورة غسل اليد فى الوضوء مثلا وانه كان بالارتماس لكن

شك في نفوذ الماء تحت خاتمه فعليه الاعتناء بالشك .

بقي هنا شيء وهو ان القاعدة هل هي من الاصول او الامارات فنقول ظاهر عامة الادلة كونها من الاصول حيث اعتبرت في موضوعها الشك و كذا اشتمال بعضها على جعل العلم غاية كرواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) في رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع قال (ع) يمضي في صلوته حتى يستيقن (الخبر) واما روايتا فضيل بن يسار وعبد الرحمن بن ابي عبد الله السابقتان حيث اشتملتا على لسان الاحراز الكاشف عن الامارية فقد عرفت ما فيهما من الكلام .

واما رواية بكير قال قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك .

ويقرب منها رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) انه قال اذا شك الرجل بعدما يصلي فلم يدر اثلثا صلى ام اربعا وكان يقينه حين انصرف انه كان قد اتم لم يعد الصلوة وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك الخبر فيمكن حملهما على ما حملتا عليه ومع الغض عن ذلك فظاهر قوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك اه و كذا قوله وكان حين انصرف اقرب الى الحق اه وان كان انها مجعولة جعل الامارات و انها امارة كاشفة عن الواقع بواسطة غلبة مطابقة العمل لما يعلمه العامل من الاجزاء والشرايط الواقعية وهي الكاشفية النوعية لكنا اذا راجعنا بناء العقلاء في افعالهم واعمالهم وجدناهم اذا عملوا عملا اذا آثار اواعمالا

متعددة ذات ترتيب ثم زال صورة العمل عن ذكرهم داموا على ترتيب اثره ولم يتوقفوا ولم يعودوا الى العمل باتيان ثانيا او باختبار حاله تذكرا و قدعرفت فى اوايل القطع والظن انهم لايعملون بطريق من الطرق الا باعتبار انه علم و الاذعان بانه قطع و المفروض فى المقام زوال صورة العمل عن الذكر فهذا العمل منهم ليس الا لكون القاعدة عندهم اصلا لاامارة .

نعم اذا سئلوا عن ذلك لم يجيبوا الا بان الفعل كان منهم على مجرى العادة من الاتيان به من غير غفلة نوعا و بعبارة اخرى لازم الامتثال العلمى امران حضور صورة العمل عند الاشتغال وحصول الصحة والاول ملازم للعلم حدوثا وبقائا فمع زوال العلم تزول الصورة لمكان الاتحاد بينهما بخلاف الثانى فان حصول الصحة لازم العلم حدوثا لابقائا وهو ظاهر فمع زوال الملزوم يزول اللازم الاول دون الثانى وهذا نظير ما بيناه فى حقيقة اصل البرائة ان جعل العينية بين العلم والواقع وكذا بين المعلوم والواقعى لازمه الارتفاع عند الارتفاع وهو البرائة ومع ذلك فالبرائة اصل لاامارة فكك فيما نحن فيه كون العامل حين يعمل اذكر واقرب الى الحق لايوجب كون القاعدة امارة بل لازما من لوازم تحقق العلم حين العمل فافهم ذلك .

ومن هنا يظهر ان القاعدة مثل ساير الامارات والاصول امضائية لامجعولة تأسيسا .

و بذلك يظهر معنى الروايتين المشتملتين على معنى الكاشفية ويظهر ايضا ان القاعدة على انها اصل من الاصول ليست من الاصول المحرزة كالاستصحاب .

و عليهذا فلو انكشف الخلاف بعد الاعتناء بالشك في المحل او بعد عدم الاعتناء به بعد التجاوز عن المحل لم تجز شيئا و وجب الجرى على وفق ما يقتضيه زيادة الجزء او نقيصته او فساده فلو شك في اتيان الركوع في المحل فاتى به ثم انكشفت الزيادة بطلت الصلوة .

خاتمة قاعدة الفراغ وان لم يكن في موردها استصحاب لكونه شكاً في الوصف فيعود الى كان الناقصة لكن قاعدة التجاوز لا يخلو موردها عن استصحاب العدم وهو استصحاب مخالف كما ان عدم التجاوز لا يخلو من استصحاب موافق والقاعدة مقدمة عليه لامح ووجهه بعد الاجماع ان تقديم الاستصحاب موجب لخلوها عن المورد فهي متقدمة وان كان دليل الاستصحاب حاكما رافعا لموضوعها .

اصالة الصحة في عمل الغير

قوله واصالة الصحة في عمل الغير اه :

ملخص القول فيه انه قد استدل على القاعدة بالادلة الاربعة

وعمدتها من الاخبار مافي الكافي عن علي (ع) ضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك مايقلبك عنه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوء وانت تجدلها في الخير سبيلا . وقوله (ع) لاتقولوا الاخيرا حتى تعلموا ماهو (الحديث) و هي تدل على القاعدة في الجملة على ماسيأتي.

و يدل على القاعدة ايضا اجماع الفقهاء في الجملة على ماادعى والسيرة القطعية من المسلمين في جميع الاعصار ويدل عليها ايضا بناء العقلاء بحيث لولاه لزم اختلال النظام والمتيقن من الجميع ماذا لم يعلم الحامل جهل الفاعل بوجه الصحة و الفساد في الفعل او مخالفة اعتقاد الفاعل لاعتقاد الحامل بحيث لا يجتمعان في عمل .

اقول وظاهر ان السيرة و بناء العقلاء بمعنى ان الانسان في مرحلة الاجتماع اذا بنى في حيوته على اصل ذا فروع مترتبة عليه حمل العقلاء كل فعل صادر عنه مما يلايم اصله على مايوافقه حتى يحصل لهم العلم بالخلاف اما بالعلم بجهله بوجه الصحة والفساد في فعله واما بالعلم بمخالفة اعتقاده لاعتقادهم و بالجملة كل واحدة من سيرة المسلمين وبناء العقلاء في جريانها مغياة بالعلم بالخلاف وهذا يكشف عن كونها اصلا لا امارة .

فان قلت ان التأمل في طريقة العقلاء يعطي انهم انما يحملون على الصحة استنادا الى ظاهر الحال فان الظاهر من حال من يركن الى اصل ان يعتبره في افعاله المتفرعة عليه سواء كان اصلا دينيا او دنيويا و من

المعلوم ان الظاهر كاشف علمي لا وظيفة عملية فلا مناص عن القول بكونها امارة لا اصلا .

قلت نعم لكن الظاهر انما ينفع بالنسبة الى الحمل على الصحة عند الفاعل لكشفه عن مطابقة قوله لفعله واما بالنسبة الى الصحة عند الحامل فلا كاشفية له اصلا وهو ظاهر وهذا لا يتم الا بكونها اصلا لا امارة

و من هنا يظهر او لا ان الحمل على الصحيح عند الفاعل امارة عند العقلاء والحمل على الصحيح عند الحامل اصل عندهم .

وثانيا ان المعتبر عند المتشرعة من المسلمين مصداق من مصاديق القاعدة عند العقلاء لاختصاصها بخصوص الصحة التي عند المسلمين .

ويتفرع عليه ان القاعدة غير كاشفة عن الواقع فلا يترتب في موردها اثر الكشف والاثبات فمن تكلم بكلام لا يعلم انه شتم او سلم فالحمل على الصحة لا يوجب وجوب رد السلام فان المعلوم في المقام هو كلام ما مردد بين الصحيح والفاسد والقاعدة تثبت كونه صحيحا فالمحمول عليه انه كلام صحيح ولا يثبت بها انه سلام .

ويتفرع عليه انه يثبت بها ما يلايم موردها من الصحة فان صحة كل شيء بحسبه فاذا شك في صحة بعض اجزاء المركب كانت الصحة الثابتة بالقاعدة كون الجزء بحيث لا يطرء على الكل فساد من ناحيته بحيث لو انضم اليه بقية الاجزاء والشرائط تم الكل صحيحا وكذا القول في صحة الشرط وغيره .

و ثالثا ان القاعدة فی مورد جریانها مقدمة علی الاستصحاب و وجهه علی ماذکره الشیخ (قده) ان الاستصحاب المخالف لها اما حکمی او موضوعی.

اما الاستصحاب الحکمی فحیث کان منشأ الشك فیه هو الشك فی سببیة هذا الفعل و تأثیره رجع الی الشك السببی والمسببی و بجریان القاعدة یرتفع الشك فی ناحیة الحکم المستصحب و اما الاستصحاب الموضوعی فان القاعدة اذا جرت فی موضوع کانت مشخصة لها من حیث الصحة و هی کون الشیء بحیث یترتب علیه الاثار فترتب الاثار اثر الموضوع الصحیح و عدم ترتبها اثر عدم الموضوع لکون عدم السبب علة لعدم المسبب لانها اثر الموضوع السابق بالاستصحاب.

اقول ولیس ببعید ان یقال ان الادلة اللفظیة مشعرة بان جعل القاعدة او امضائها انما هو بملاك الامتنان وحفظ حرمة المؤمن و کرامته و لازمه تقدمها علی کل اصل غیر امتنانی وهذا المعنی وان لم یحتمله القوم لکنه لیس بکل البعید هذا.

ورابعا ان القاعدة کنظایرها امضائیة لا تأسیسیة.

بحث التعادل والتراجيح

قوله وعليه فلا تعارض الى قوله والخصومة الخ :

فالفارق بين نسبة التعارض وبين سايرالنسب من الحكومة و الورود و الظاهرمع الاظهران التنافى فى التعارض تناف مستقر بحيث تبقى ابناء العرف والمحاورة متحيرة معه بخلاف غير التعارض فان معه وعنده مايرفع الخصومة بين الدليلين المتنافيين .

والفرق بين الحكومة والورود على مايظهر من كلامه ره هيهنا و فى بعض المباحث السابقة ان الحكومة رفع احدالدليلين موضوع الاخر بتعرض الحاكم لحال المحكوم لساناً وبيانه كمية موضوع المحكوم كما يظهر ذلك من كلام شيخ مشايخنا الانصارى (قده) حيث قال والضابط فى الحكومة ان يكون احدالدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال الدليل الاخر ورافعا للحكم الثابت بالدليل الاخر عن بعض

افرادموضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله متفرعا عليه انتهى وقدصرح فى عدة مواضع ان الحاكم رافع لموضوع المحكوم حكما بخلاف الوارد فانه يرفعه حقيقة هذا .

و لكن الحق عدم اعتبار الشرح اللفظى والتعرض اللسانى فى الحكومة كالورود وان الفارق هوان رفع الموضوع فى احدهما حقيقى و فى الاخر حكمى بحسب الجعل التشريعى دون الحقيقة و ذلك انا لو فسرنا الحكومة بانها رفع التعارض والخصومة بشارحية الدليل الحاكم فاما ان يكون هذه الخصوصية داخلة فى دليلية الدليل الحاكم غير خارج عنها او يكون خارجا عن دليليته بان يستصحب معه لفظا يشرح الدليل المحكوم بحيث لو اسقط الشارح بما هو شارح لم ينثلم دليلية الدليل وعلى الاول فهو مقتضى الدليل من حيث انه دليل اى من حيث مدلوله فالحكم الذى هو مدلول احد الدليلين هو الرافع بنفسه لموضوع الحكم الاخر واحد الدليلين انما يرفع موضوع حكم الاخر من حيث رفع موضوعه لموضوع الحكم الاخر والا فالاحكام مع تنافيها فى عرض واحد لايصح ان يحكم برفع احدها لموضوع الاخر ثم الموضوع انما يرفع الموضوع اذا كان احدهما طارداً للاخر معدما له كالوجود والعدم وذلك اما حقيقة وتكوينا كشرطية الوضوء للصلوة عند وجدان الماء و شرطية التيمم عند فقدانه فوجد ان الماء رافع لموضوع الفقدان حقيقة واما اعتبارا وتشريعا بان لايرتفع الموضوع حقيقة بل بحسب

الاعتبار و الجعـل فقط بان يجعله الشارع رافعا لموضوعه تشريعا و ذلك مثل ادلة احكام الموضوعات بعناوينها الاولية مع ادلة الاحكام الواقعية الثانوية كادلة رفع الحرج و الضرر و الاكراه و الاضطرار امتنانا فان اتصاف الادلة النافية بعنوان الامتنان يجعل موضوعاتها رافعة للموضوعات الاولية لكن فى ظرف الجعل و بحسب التشريع فقط لا بحسب الحقيقة .

اذا تمهد هذا فمن الواضح ان هذا الرفع لا يتفاوت حاله ولا يختلف بالبيان اللفظى وجوداً و عدما فتقييد الحكومة بوجود بيان لفظى فى الدليل مستدرك بل الحكومة لا تحتاج من اللفظ الى ازيد مما يحتاج اليه الورود من دليل مبين لموضوعه ومحموله هذا .

وعلى الثانى اعنى ان يكون خصوصية رفع الخصومة بشرح اللفظ خارجا عن دليلية الدليل فالخصوصية ح خارجة يمكن ان تفارقه او تجامعه وان تلحق بمقابله اولا تلحق وهذا يؤدى الى كون الحكومة وصفا طاريا للورود لا نحواً من التنافى مقابلا للورود فربما قارنت الورود او التخصيص او التقييد و ربما فارقت الجميع كالتفسير فى غير موارد الاحكام والقوم يابون عن تجويزه .

على ان الشرح اللفظى المقارن لاحد الدليلين المتنافيين لا يفيد ازيد من التمييز بين مصاديق الموضوعين فهو غير رفع الموضوع للموضوع فان قوله مثلا اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ومرادى من العلماء غير

الفساق لايزيد على ان يقول اكرم العلماء الغير الفساق ولاتكرم فاسقا وهذا غير رفع الفساق لموضوع العلماء وهو ظاهر ومن هنا يظهر مافى عبارة الشيخ (قده) حيث قال فهو يعنى الحكومة تخصيص فى المعنى بعبارة التفسير انتهى.

فقد تبين من جميع ماذكران الحكومة لايعتبر فيها ازيد من رفع احد الدليلين موضوع الاخر حكما لاحقيقة فيختص الورود برفعه اياه حقيقة .

ومن هنا يظهر ان ماأورده ره من الامثلة للورود ليست فى محلها وانما هى نسبة الحكومة .

فاما مثل الادلة النافية للعسر والحرج و الضرر و الاكراه و الاضطرار مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية مع الادلة المثبتة للاحكام بعناوينها الاولية فمن الواضح ان اشتراكها فى الافراد المشتركة و ان اوهم التنافى بين الطائفتين لكن ورود الادلة النافية فى مقام الامتنان اعنى كون جعلها جعلا امتنانيا يوجب شمول الادلة النافية لتلك الافراد وطرد الادلة المثبتة عنها فترتفع بذلك موضوعها ويتمالكها الادلة النافية وهو رفع بحسب الجعل فقط وفى ظرف الاعتبار لابحسب الحقيقة ولاحاجة مع ذلك الى توفيق العرف بما انه عرف بل نفس الجعل رافع للجعل .

واما مثال الاصل و الامارة فالذى ذكر (ره) من تقديم العرف

جانب الامارة بلحاظ ان التخصيص بدليل الامارة لامحذور فيه بخلاف التخصيص بدليل الاصل لاستلزامه الدور وقد عرفت فى اخر الاستصحاب انه غير مستقيم وبان الملاك فيه ان الاصل لامورد له مع الامارة طبعا كما اعترف هو ره ايضا به هناك وهذا الملاك انما تم بواسطة الجعل لا بذاته حقيقة فجعل الشارع الامارة محرزة للواقع و مودى الاصل وظيفة للمتحير يوجب ارتفاع موضوع احدهما فى ظرف الجعل والاعتبار من غير ارتفاع واقعى.

فالذى ينبغى ان يقال فى المقام هو ان التنافى بين الدليلين لايتحقق الا بعد اشتراك مابينهما والا لم يمكن تحقق النسبة بينهما والتنافى من النسب فالدليل الدال على وجوب صلوة الظهر مثلا لاينافى الدليل الدال على نشر الحرمة بالرضاع اذ لانسبة بينهما و حيث ان التنافى المبحوث عنه هو التنافى بين الدليلين بما هما دليلان فالتنافى فى الحقيقة بين المدلولين وهما القضيتان الثابتتان بالدليلين من حيث الحكمين فيهما والجامع المذكور اذن بين الموضوعين .

ثم ان التنافى بين الحكمين اما بالذات كما بين الوجوب و الحرمة مثلا و اما بعرض الموضوعين و القسم الاول اما مع استقرار التنافى او زواله اذا عرضا على العرف والاول هو التعارض والثانى نسبة الظاهر والاظهر

والقسم الثانى انما يتصور بتعرض احد الموضوعين للاخر بطرده

عن مورد نفسه بحسب نفسه وبعبارة اخرى يثبت في مورده عدم المطرود فلا يجتمع معه وجوده وذلك اما بكون احدهما مصاحبا لعدم الاخر او كونه بنفسه عدما للاخر والاول هو التنافي بالتزاحم كالتزاحم بين دليل وجوب صلوة العصر ووجوب ازالة النجاسة عن المسجد في وقت لا يسع الا احدهما فان التنافي ح بين الوجوبين بعرض موضوعين كل منهما مصاحب لعدم الاخر.

والثاني وهو كون احدهما عدم الاخر اما ان يكون كك حقيقة بحسب التكوين او بحسب الجعل والتشريع.

و الاول هو الورود كما بين دليل شرطية الطهارة المائية عند وجدان الماء ودليل شرطية التيمم عند فقدانه فالوجدان رافع للفقدان والفقدان يرتفع عنده الوجدان وليس برافع فيقال: ان احد الدليلين يرفع موضوع الاخر ولا عكس.

والثاني هو الحكومة كما بين ادلة الاحكام الواقعية مع ادلة الاحكام الظاهرية.

فقد تبين ان اقسام التنافي خمسة:

الاول: التعارض وهو التنافي الموجود بين الدليلين بحسب حكمي المدلولين بالذات مع استقرار التنافي بحيث لو عرض الدليلان على العرف لم يقدر على ازالة التنافي ورفع التحير كما بين المتباينين و العامين من وجه.

الثانى تنافى الظاهر والاظهر وهو كسابقه غير ان التنافى غير مستقر بحيث لو عرضا على العرف وفق بينهما بجعل احدهما قرينة على المراد الجدى من الاخر كما بين الظاهر والنص والظاهر والاظهر ومنه التخصيص والتقييد .

الثالث التزاحم وقدمر فى باب اجتماع الامر والنهى.

الرابع الورود و هو التنافى العارض للدليلين مع كون احد الدليلين رافعا لموضوع الاخر ومن المعلوم ان البيان اللفظى كالجعل الاعتبارى لاتأثير له فى مورده اصلا لانفيا ولااثباتا فلاوجه لايكال امره الى نظر العرف المقصور على البيانات اللفظية .

الخامس الحكومة وهو التنافى بين الدليلين مع كون احدهما رافعا لموضوع الاخر بحسب الجعل و الاعتبار لابحسب الحقيقة وقد عرفت ان البيان اللفظى لاتأثير له فى هذا القسم ايضا .

ومن آثاره ان الدليل الحاكم لامورد له من دون الدليل المحكوم فان عنوان الرفع الاعتبارى لايتحقق من غير تحقق المرفوع فلامعنى لرفع الحكم الضررى من دون ان يكون مسبوقا بحكم يعرض عنوان الضرر لبعض افراد موضوعه من حيث الحكم بخلاف الورود فان الرفع فيه حقيقى تكوينى كما ان الدليل الدال على شرطية الطهارة المائية تام وان لم يتحقق دليل التيمم ولاجعل حكمه .

ومن هذا يظهر ان الحاكم بما هو حاكم ليس شانه الا رفع حكم

المحكوم لااثبات حكم فى مورده فربما اثبت نفس الدليل حكما كما فى موردادلة الامارات فانها حكم غير رفع موضوع الاصول كالحجية وربما لم يثبت شيئا بل لو ثبت حكم فانما يثبت بدليل آخر كما فى موارد ادلة نفى العسر والحرج فانها انما ترفع الحرمة الحرجية فقط و اما اثبات الجواز فبدليل آخر وبذلك يظهر ان اطلاق كلام الشيخ قده فى المقام فى غير محله .

ويتفرع عليهذا فرق آخر بين الحكومة والورود وهو ان من الجائز ان يتقدم الدليل المحكوم على الحاكم بتخصيصه او تقييده مع حفظ الحكومة اقتضائاً اذ من الجائز ان يكون المقصود من جعل الحاكم اثبات حكم فى مورده و يلزمه رفع موضوع دليل آخر بحيث لايبقى له مورد فيوجب اللغوية فيتقدم الدليل المحكوم على الحاكم حدفعا لمحذور لغوية الجعل كما ان الاستصحاب رافع لموضوع قاعدة التجاوز فى جميع مواردها على مامر ثم تقدم القاعدة عليه فتجرى هى دونه.

ومن هنا يظهر ايضاً : ان الدليل الحاكم يجب ان يكون اخص من المحكوم دلالة اما اخص مطلقا اومن وجه اذلو كان اعم مطلقا اومساويا استلزم لغوية فى ناحية الدليل المحكوم مع فرض تاثير الحكومة وهو ظاهر.

ومن آثاره ان الدليل الحاكم يتصرف فى المراد الجدى من الدليل المحكوم كالتخصيص من غير ان يتصرف فى المراد الاستعمالى منه فيصير مجازا وهذا بخلاف الورود فان الدليل الوارد لايتصرف لافى المراد الجدى من المورود عليه و لافى المراد الاستعمالى منه .

قوله او كانا على نحو اذا عرضا الخ :

يريد بهذا القسم والذى يليه بيان حقيقة الورود وانه كون الدليلين بحيث اذا عرضا على العرف وفق بينهما بجعل احدهما قرينة على التصرف فى الاخر او جعل كليهما قرينة على التصرف فى كليهما او فى احدهما المعين .

وفيه اولا ان هذا لا يلايم ما صرح به كرارا ان الورود رفع احد الدليلين موضوع الاخر فان ذلك وصف لاحق لذات المدلول لا من حيث جهة الدلالة فلا معنى لارجاع الامر الى العرف وانتظار توفيقه اذ العرف لا شأن له الا تشخيص المفاهيم دون تشخيص اقتضائات اقسام الجمع .

وثانيا ان هذا القسم من الورود وهو توفيق العرف بينهما بالتصرف فى احدهما ان كان لجعله الاخر قرينة على هذا التصرف فيكون توفيقه لجعله احدهما قرينة على التصرف فى الاخر فيتحد مع النسبة بين الظاهر والاظهر على ما سيجىء من قوله ولا تعارض ايضا اذا كان احدهما قرينة على التصرف فى الاخر اه و ان كان التوفيق غير متكىء على القرينة كان فهما من غير دلالة وهو ظاهر الفساد .

وثالثا ان الشق الاول من القسم الثانى وهو توفيق العرف بجعل كليهما قرينة على التصرف فى كليهما لا مصداق له خارجاً فان لازمه الورود من الجانبين او ورود المجموع على المجموع و لا مصداق له هذا كله مع ما فى العبارة من الاختلال فان ظاهر قوله او بالتصرف

فيهما فيكون اه ان يكون التصرف في المجموع موجبا لكون المجموع قرينة على التصرف في المجموع و لا معنى محصل له و كذا لفظ الاخر في قوله و لو كان الاخر اظهر اه زايد هستدرك كانه من سهو القلم.

قوله الا بما اشرنا سابقا و لاحقا اه :

قد عرفت ما فيه فلا نعيد .

قوله واما بنائا على حجيتها من باب السببية اه :

واما على ما قدمناه من معنى جعل الحجية في الامارات فهو وان كان كالمتوسط بين الطريقية و السببية من جعل الحكم الظاهري في مورد الامارة مع كون ملاكه هو ملاك الحكم الواقعي لكن الاصل فيه ايضا السقوط ببيان نظير بيان السببية فان الملاك حيث كان هو الملاك الواقعي بعينه فجهة الحكاية والايصال ملحوظة في الامارة ولا ملاك مع العلم بكذب الحالي.

قوله منها ما دل على التخيير على الاطلاق اه :

اقول اما رواية ابن جهم فصدرها مشتمل على ذكر موافقة الكتاب والسنة وهكذا عن الحسن بن جهم انه قال قلت للرضا (ع) تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جائك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبهها فهو منا وان لم يكن يشبهها فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم

فموسع عليك بايهما اخذت واما رواية الحرث بن المغيرة فهي اقرب الى نفي احتمال الخلاف عن خبر الواحد وحجيته منها الى التخيير الابتدائي نعم رواية علي بن مهزيار لاغبار عليها .

قوله ومنها مادل على التوقف مطلقا اه :

كما في السرائر عن محمد بن عيسى قال قرأت لداود بن فرقد الفارسي كتابه الى ابي الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال نسئلك عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك قداختلفوا علينا فيه كيف العمل به على اختلافه والرد اليك فقداختلف فيه فكتب وقراته ماعلمتم انه قولنا فالزموه ومالم تعلموا فردوه الينا .

اقول وفي معناه غيره .

قوله ومنها مادل على ماهو الحائط اه :

كروايات الوقوف عند الشبهات و انكان ورودها في ضمن اخبار آخر كمقبولة ابن حنظلة وغيرها ربما اوجب تفسيرها اوتقييدها .

قوله ومنها مادل على الترجيح الخ :

مثل مقبولة عمر بن حنظلة المروية في الجوامع الثلث وغيرها عنه قال سئلت اباعبدالله (ع) عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين اوميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك قال (ع) من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت ومايحكم له فانما يأخذه سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت ومن امر

الله ان يكفر به قال الله عز وجل يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان وقد اختلفا قال (ع) ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكم فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل واحد منهما اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين فى حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم قال الحكم ماحكم به اعدلهما و افقههما واصدقهما فى الحديث و اورعهما و لايلتفت الى مايحكم به الاخر قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لايفضل واحد منهما على الاخر قال ينظر الى ماكان من روايتهما عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من اخذ بالشبهات وقع فى المحرمات وهلك من حيث لايعلم قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب السنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ماخالف الكتاب والسنة ووافق

العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة و الاخرى مخالفا باى الخبرين يؤخذ قال ماخالف العامة ففيه الرشاد قلت جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال انظروا الى مايميل اليه حكامهم و قضاتهم فاتركوه جانبا وخذوا بغيره قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان كذلك فارجه وقف عنده حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات والله المرشد .

وخبر غوالى اللئالى عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت اباجعفر (ع) فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال (ع) يازرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت ياسيدى انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما فى نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك الاخر قلت فانهما مما موافقان للاحتياط اومخالفان له فكيف اصنع قال اذن فتخير احدهما وتأخذ به ودع الاخر.

اقول وهيهنا عدة اخبار آخر يدل بظاهرها على الترجيح غير انها مختلفة فى عد المرجحات فبعضها قد اقتصر على ذكر موافقة القوم و

مخالفتهم فقط او على موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها او اقتصر على موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها وموافقة العامة ومخالفتهم و بعضها جمع بين الموافقة والمخالفة الكتاب والسنة وللعامة والشهرة والشذوذ ولم يرد على ذلك .

قوله فالتحقيق ان يقال اه :

و الذى ينبغى ان يقال ان المقبولة لااشكال ان مورد صدرها حجية حكم الحاكم فى رفع المخاصمة و المعتبر فيه امران النظر و ان يكون النظر فى حديثهم واثره جعل حكمه حكم الامام (ع).

ثم قوله قلت فان كان كل واحد منهما يختار رجلا من اصحابنا اه بعد الفرض السابق من غير تعرض لوصف جديد فيهما يدل على كون كل منهما ذا نظر واجتهاد فى حديثهم .

ثم قوله فاختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم اه يدل على كون منشأ الاختلاف هو الاختلاف فى مدركى حكميهما و ان التعارض هناك لا بين النظرين ولو فى رواية واحدة .

ثم قوله قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما الخ حيث اناط الترجيح بالحكم و المرجوحية به من غير تعرض للرواية يدل على انه ترجيح بين الحكمين بالذات و ان استلزم ذلك ترجيح رواية الحكم الراجح بوجه لكنه للحكم بالذات ومن المعلوم ان الحكم والافتاء انما جعلت حجة لكشفه عن حكم الامام واقعا وكشفه عن الواقع بالنسبة

الى المتحاكم والمستفتى يتقوم بكون مدركه وهو الحديث صادقا حتى لايكذب وخبرة الحاكم المستنبط حتى لايتخبط وعدالة الحاكم حتى لايكذب ولايضل المستفتى والمتحاكم واحتياطه وورعه فى جميع ذلك فالعدالة والفقاهة والصدق فى الحديث مقومات للحكم والفتوى وترجيح الحكم انما هو بمزيته بهذه المقومات فهذه مزايا ترجيح الحكم على الحكم غير مربوطة بترجيح الروايتين المتعارضتين .

ثم قوله قلت فانهما عدلان مرضيان الى قوله قال ينظر الى ما كان من روايتهم الخ شروع فى علاج التعارض بين الروايتين من حيث هما روايتان من غير نظر الى النظر و الاجتهاد منهما .

و قوله المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به اه ظاهره ترجيح الحجة على الحجة لاتمييز الحجة عن اللاحجة لكن تعليله بقوله فان المجمع عليه لاريب فيه اه يدل على ان ترجيح المشهور انما هو لكونه لاريب فيه لالانه لاريب فيه تعبدا بمعنى جعله حجة كيفما كان ولالكونه لاريب فيه لذاته عقلا بحيث لايختلف وصفه اذلا يلايمه الفقرة اللاحقة من فرض مشهورين وبيان علاجهما بل لانه لاريب فيه بالقياس الى الشاذ الذى فى قباله ففيه الريب اى ان مقابلته مع المشهور يجعله ذاريب فيسقط عن الحجية فالكلام بالحقيقة مسوق لا سقاطه عن الحجية لالاعطاء مزية للمشهور ويشهد بذلك قوله وانما الامور ثلثة الخ وتمسكه بقول رسول الله (ص) فالترجيح من باب تمييز الحجة عن اللاحجة لاترجيح

الحجة على الحجة .

ثم قوله قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين الى قوله قال ينظر الى ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به اه كذلك لا يزيد على تمييز ما لا ريب فيه عما فيه الريب ويشهد به قوله بعده قلت جعلت فداك الى قوله ما خالف العامة ففيه الرشاد اه فان الجمع بين المرجحين المميزين كانه اوهم السائل ان مخالفة العامة غير مؤثرة فى ذلك اما موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما فلم يكن ريب فى تأثيرهما فى اصل الحجية عقلا فان الاحكام المتفرعة على اصل اذا خالفته لم يعتن بها وبحجيتها العقلاء قطعا .

على ان المنع عن الاخذ بخصوص مخالف الكتاب و السنة مما اتفق على روايته الفريقان عن رسول الله (ص) وتكاثرت الرواية به عن ائمة اهل البيت (ع) .

واما موافقة القوم فقد يشك فى حاله فقوله ما خالف العامة ففيه الرشاد اه بيان لكونه وحده مرجحا وقد اخذ فيه وصف الرشاد بنحو قصر الافراد او التعيين فيكون المطلوب نفى الرشاد عن الموافق للعامة واثبات الريب فيه كما يشهد به ايضا قوله فى آخر الكلام فان الوقوف عند الشبهات خير اه .

على انه مما لا يساعد عليه بناء العقلاء فى اموراتهم فان الاخبار انما تؤخذ من النقلة عندهم اذا لم يحرز دستهم والا فلا وثوق ولا عمل

ويطابقه مرفوعة الارجانى قال الراوى قال لى ابو عبد الله (ع) اتدرى لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ندرى فقال ان عليا (ع) لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسئلون امير المؤمنين (ع) عن الشيء لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم جعلوا له ضداً ليلبسوا على الناس (الحديث) و نظير ذلك منقول فى حق بعض الائمة غيره (ع) وهذا ربما صدر عن القوم احتياطا فى الدين بزعمهم لعدهم الشيعة و ائمتهم مبتدعين ومخالفتهم اجتنابا عن طريقة المبتدع هذا .

واضف الى ذلك وجود التقية فى الصدر الاول على اشد ما يكون .

فقد تبين ان اعتباره عليه السلام هذه الاوصاف الثلث اعنى الشهرة والشذوذ وموافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما ومخالفة العامة وموافقتهم من جهة تأثيرها فى حجية الخبر بالتقديم لا ايجادها مزية فى احد الخبرين .

و يظهر بذلك ان لا تنافى بين هذا الخبر وبين سائر اخبار العلاج حيث اشتمل بعضها على الشهرة والشذوذ فقط وبعضها على موافقة الكتاب ومخالفته فقط وبعضها على مخالفة العامة وموافقتهم فقط وبعضها على اكثر من واحد منها وبعضها على الاختلاف فى الترتيب اذا الواحد و الجميع من هذه المزايا الثلث مشتركة فى تقديم الحجية عقلا من غير تعبد اصلا فالرواية واردة مورد الامضاء ارشادا الى ما بنى عليه العقلاء فى المقام

من اسقاط الرجوع عن الحجية رأسا والتوقف .

و قوله (ع) اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك اه يوافق ذلك اذ من المعلوم ان نفس لقاء الامام من حيث انه لقاء غير رافع للشبهة و انما الرافع بيانه (ع) لا نفسه المقدسة ولا بيانه الشفاهي بل مطلق البيان الوارد عنهم (ع) ولو بالنقل .

على ان عدة من اخبار الباب بحسب المساق يشعر به بل يدل عليه كما رواه الكشي عن المفضل قال: سمعت اباعبدالله (ع) يوما ودخل عليه الفيض بن المختار فذكر له آية من كتاب الله فاولها ابو عبدالله فقال له الفيض جعلني الله فداك ماهذا الاختلاف الذى بين شيعتكم قال و اى الاختلاف يافيض فقال له الفيض انى لاجلس فى حلقهم بالكوفة فاكاد ان اشك فى اختلافهم فى حديثهم حتى ارجع الى المفضل بن عمر فيوقفنى من ذلك على ما تستريح اليه نفسى وتطمئن اليه قلبى فقال ابو عبد الله اجل هو كما ذكرت (الحديث) وفى عدة منها الارجاع فى رفع الشبهة الى مثل زرارة ومحمد بن مسلم وابى بصير وزكريا بن آدم ونظرائهم .

وفى بعضها تفسيره معنى رد الحديث الى الله ورسوله بارجاعه الى الكتاب و السنة ففى النهج فى عهد على (ع) للاشتر: والرد الى الله الاخذ بمحكم كتابه والرد الى الرسول (ص) الاخذ بسنته الجامعة غير المفرقة،، وفى تفسير العياشى عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح (ع) قال اذا جائك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و على احاديثنا فان

اشبهها فهو حق وان لم يشبهها فهو باطل .

وفي الكافي عن ابي حيون مولى الرضا (ع) ان في اخبارنا محكما كمحكم القرآن ومتشابها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا (الحديث) وبالجملة الارجاء و التوقف والرد الى الله ورسوله والى الامام غير التسليم بل هو عرض الشبهة على ما ترتفع به الشبهة ولا يتفاوت فيه البيان الشفاهي والبيان النقلي فلا وجه لدعوى ان المقبولة مختصة بزمان الحضور لا الاعم .

و بذلك يظهر ان لا تعارض بين هذا الخبر وما يوافقه عن اخبار التوقف و بين الاخبار الدالة على التخيير الابتدائي فان التخيير راجع الى مرتبة العمل بخلاف التوقف فانه ناظر الى مرحلة العلم و التصديق و لذا ربما لم ينافي التوقف الاجتماع مع سائر المراتب كما في رواية الاحتجاج عن سماعة قال قلت لابي عبدالله (ع) يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به و الاخر ينهانا قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسئل عنه قلت لابد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما خالف العامة (الحديث) فالاخبار لا تنافي ما بنى عليه العقلاء من التوقف علما و التخيير عملا .

واما اخبار الاحتياط فلسانها لا يقضي باكثر من حسن الاحتياط المطلق في جميع الموارد من غير اشعار بكونه من اسباب العلاج .

واما مرفوعة زرارة فان كان المراد فيها بترجيح المشهور على

المشهور بالاعدلية و الاوثقية التميز فى مورد يجعل احد المشهورين الاخر ذاريب فيسقط عن الحجية كانت موافقة للمقبولة و الا فهى رواية شاذة تبطل نفسها نفسها فتبين من جميع ما مر ان لاتعارض بين اخبار الباب اصلا وانها متفقة فى معنى واحد من غير تعارض وهو الارشاد الى مابنى عليه العقلاء فى تعارض الخبرين بينهم من التوقف فى مقام الحكم والتخيير فى مقام العمل .

قوله كما هو موردهما اه :

كون مورد المرفوعة هو التخاصم والتنازع فيه خفاء .

قوله لاختصاصها بزمان :

التمكن من لقائه اه فيه ما مر نعم هى مختصة بصورة احتمال الوصول الى بيانه (ع) اعم من الشفاه والنقل ولذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد الترجيح لالما ذكره المصنف ره .

قوله لكفاية ارادة المختار اه :

ليس المراد به ان الارادة مرجحة بذاتها كما قيل بل ان الارادة لاتخلو من مرجح علمى فى ظرفها وليس من اللازم مطابقته لمرجح الخبر وهو ظاهر فمن الممكن ان تتعلق الارادة بفعل المرجوح مستندة الى مرجح آخر غير ما فى الخبر ودعوى ان لامرجح للفعل الا ذلك مجازفة

قوله ولايخفى مافى الاستدلال بها الخ :

قد عرفت فيما مر ضعف هذه المناقشات فارجع نعم اشتمال الروايات

على مثل الاعدلية والاورعية مما يوهن اصل الاستدلال .

قوله مع مافى عدم بيان الامام الكلية :

هذا وارد على اصل القول بالمرجحات فهو مشترك الورود بين من يرى التعدى عن المرجحات المنصوصة ومن يرى الاقتصار عليها .

قوله ومافى امره (ع) بالارجاء :

اذلو كان ترجيح بغير المرجحات المنصوصة كان عليه (ع) بيانه قبل ذكر الارجاء فهو مدفوع بالاطلاق . وفيه ان المرجحات الراجعة الى كاشفية الرواية جميعها راجعة الى الصدق والوثوق وقد ذكرهما و امانحو الشهرة الفتوائية والاولية الظنية فالاول غير محقق المصداق فى زمان الحضور والثانى غير مؤثر لعدم حجية الظن.

قوله بل الى كل مزية اه :

هذا انما يتم لو كان للتعدى وجه غير كون ملاك الترجيح قوة دليلية الدليل وكاشفيته .

قوله بملاحظة التحير فى الحال اه :

لو كان التنافى الابتدائى موجبا لشمول الرواية للظاهر والاظهر كان موجبا لشمولها لمورد الورود والحكومة ايضا والجواب الجواب .

قوله او للتحير فى الحكم واقعا اه :

يدفعه عدم التعرض فى الجواب لهذه الجهة اصلا وبذلك يدفع الاعتراض التالى ايضا .

قوله بخلاف العكس الى قوله بوجه دائراه :

الدور معى غير حقيقى على ماعرفت نظيره فى تقديم الامارة على الاصل فى آخر الاستصحاب والكلام هيهنا نظير الكلام هناك .

قوله يشكل الامر فى تخصيص الكتاب الخ :

قدعرفت فى مبحث القطع ان العلم شأنه التنجيز وان كل مايتعلق بالتكليف ويتم به امره فهو راجع الى مرتبة الفعلية يجب تحققه قبله و الالم يتحقق فعلية التكليف وعليهذا فلوفرض مقارنة اظهار تكاليف ما بمفسدة ملزمة اواخفائه بمصلحة ملزمة كان لازمه عدم بلوغ التكليف قبل انقضاء المانع الى مرتبة الفعلية هذا .

والذى ينبغى ان يقال فى المقام ان الادلة متراكمة على اكمال الدين قبل رحلة النبى (ص) ولازمه اشتمال الكتاب و السنة على كل حكم شرعى ومايحتاج اليه ذلك من البيان ثم اختفاء بعض ذلك بعد رحلة النبى (ص) انما هو لامور خارجة غير راجعة الى ناحية الشارع ومن الثابت المقرر فى محله ايضا ان الامام وظيفته بيان الاحكام دون التشريع وعليهذا فلايكون تأخر التخصيص الواقع فى كلام الامام عن عمومات الكتاب والسنة من قبيل تأخر البيان عن وقت الحاجة بل من قبيل البيان لماخفى من الدين لاسباب خارجية و علل اتفاقية فلااشكال من رأس .

فان قلت ان الاصحاب يعاملون مع كلمات الائمة معاملة الكلام المشرع دون الكلام الحاكى عن التشريع كما تراهم يستفيدون

خصوصيات الجعل من خصوصيات الفاظ الرواية .

قلت لا يدل ذلك على ازيد من دعوى الاتحاد والمطابقة بين الحاكى والمحكمى والتفسير والمفسر.

فان قلت ان عدة من الروايات يدل على ذلك كما استدل فى بعضها على ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول واولى الامر منكم (الاية) وغير ذلك .

قلت لا يدل ذلك على ازيد من افتراض طاعة الامام فيما يقول كالرسول واما ان وجهه ثبوت مقام التشريع فى حقهم او حق الحفظ و البيان فلا دلالة فيها على ذلك لو لم يدل التمسك بالاية على الثانى على انها اخبار آحاد معارضة باخرى و لا يركن اليها فى اصول المعارف الدينية وهو ظاهر.

ويتبين بذلك كله ان لا معنى لنسخ الكتاب بالروايات الواردة عن الائمة (ع) .

و اما نسخ الكتاب بالسنة النبوية فهو وان كان جايزا بالنظر الى مثل قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و مانهاكم عنه فانتهوا. (الاية) حيث يقضى بكون حكمه (ص) حكمه تعالى فجواز نسخ الكتاب بالكتاب يقضى بجواز نسخ الكتاب بالسنة لكن الخبر المتفق على نقله بين الفريقين عن النبى (ص) فى نفى صدور مايخالف الكتاب عنه صلى الله عليه وآله يدل على نفى نسخ الكتاب بالسنة بلاريب وهو

الظاهر من مثل قوله تعالى وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد (الاية) اذ اطلاقه يشمل اتيان الباطل من غير القرآن اليه سواء كان من غير الله سبحانه او من جانبه تعالى بغير القرآن كالحديث القدسي والسنة النبويه او كتاب آخر ينزل بعد القرآن فينسخه و اما النسخ لبعضه ببعضه الاخر فلا يكون من قبيل اتيان الباطل بل تحديد البعض للبعض ومثله قوله تعالى إنا أنزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء (الآية) فتبين ان القرآن لا ينسخ بغيره مطلقا .

قوله ولاجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى اه :

و هذا بالحقيقة يرجع الى الاصطلاح بتسمية تقييد كل اطلاق استمرارى بالنسخ وان لم يشتمل على حكم فعلى ثابت حدوثا فيرجع النزاع لفظيا ومن الممكن حان يصدق النسخ على كل تخصيص منفصل فتدبر فيه .

قوله لا معنى للتعبد بسندما يتعين حمله على التقية اه :

قد عرفت ان وجه جعل الطرق والامارات الحاقها بالقطع وجعل الجميع بجعل واحد وعليه هذا فحال الخبر المظنون الصدور المتعين حمله على التقية حال مقطوع الصدور من غير فرق .

قوله فقضية القاعدة فيها و ان كانت ملاحظة الخ .

الاولى بناء المسئلة على مسئلة الظاهر والاظهر بان يقال لا اشكال

انه اذا ورد عام وخاص مثلا كان بناء العرف على اخذ الخاص قرينة على التصرف في العام الا اذا كان العام بمدلوله آبيا عن التخصيص بان لا يكون الخاص اظهر من العام فلو فرض دليلان متباينان ثم تأيد احدهما بعام كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا ولا تكرم زيدا فهل النسبة بين الخاص المنافي والعام نسبة الظاهرين او نسبة الظاهر والاظهر فعلى الاول يقدم الخاص الموافق لتأييده بالعام ويطرح المخالف وعلى الثاني يبقى التعارض والظاهر من بناء العرف عدا المقام من قبيل الظاهرين .

وعليهذا فاخبار طرح مخالف الكتاب يشمل الدليل المخالف فيما نحن فيه اذ ملاك عدم شمولها لمورد العام والخاص والمطلق والمقيد هو كونهما من مصاديق الظاهر والاظهر عند العرف و قد عرفت ان ما نحن فيه ليس من مصاديقه فلا مانع من شمول الاخبار المذكورة له .

ومن هنا يظهر ان الاستدراك بقوله اللهم الا ان يقال الى آخر ما قال لا ينفع شيئا والحمد لله .

مباحث الاجتهاد و التقليد

قوله لوضوح انهم ليسوا في مقام بيان حده اه :

مجرد اتفاق الباحثين في مصاديق المحدود لو فرض لا يوجب الاتفاق في حقيقة المحدود حتى يلزمه كون الحدود المختلفة المذكورة من قبيل التعريف اللفظي فان الاتفاق في مصاديق نوع الانسان مثلا لا يوجب الاتفاق في حقيقته حتى تكون حدوده المختلفة المذكورة تعريفات لفظية وهو ظاهر ويكشف عن اختلافهم على خلاف ما يقوله ره بحثهم في التعريف طرداً وعكسا .

و كيف كان فهذا منه ره جرى على ما جرى عليه في موارد التعريفات الموردة في هذا الفن انها تعريفات لفظية و شروح للاسماء على ما يعتوره اهل اللغة في بيان معاني الالفاظ وقد نبهنا مراراً ان شرح الاسم غير التعريف اللفظي والدليل عليه ان الحدود الحقيقية المشتملة على جميع الاجزاء الذاتية لو فرضنا ارتفاع الوجود عن محدوداتها عادت مفاهيم فقط مثل مفاهيم التعريفات اللفظية كالبشر والحيوان الناطق

مثلا بالنسبة الى الانسان ومن الضرورى ان بينهما فرقا من حيث انا اذا جددنا فرض وجود المحدود عادت الحدود حدودا حقيقية للمحدودات دون التعريفات اللفظية .

قوله ضرورة عدم الاحاطة بها بكنهها اه :

قد حقق فساده فى محله .

قوله او بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها اه :

هذا من اعجب الاشتباه اذ ليس للاشياء الا الذاتيات و الاعراض الخاصة والعامة واذا فرض عدم العلم بشىء بذاتياته وخواصها والفرض تحقق علم ما كان العلم بالاشياء باعراضها العامة الغير المقتضية لتميزها عما عداها فلم يتميز شىء عن شىء فى التصورات ولا موضوع عن محمول وبالعكس فى التصديقات فلم يحصل علم بشىء وقد فرض خلافه هف و الشىء ايضا لا يكون اعم من شىء ولا اخص الا بتميز والفرض خلافه هف.

قوله فالاولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه اه :

الاولى ان يراد بالحجة الحجة على المستنبط بالفعل دون مطلق الحجة فان الحجة الواحدة ربما حصلت لفقيه فعلم بها حكمه الفعلى و حصلت لاخر وخاصة بمرور الزمان وتراكم الانظار فلم يعلم بواسطته الحكم الفعلى فى حقه و حصلت لثالث غير بالغ مرتبة الاجتهاد فى الزمانين جميعا فلم يحصل له علم بحكمه الفعلى ايضا وهو ظاهر.

واعلم ان الاجتهاد حيث لم يرد بلفظه فى لسان الادلة وهو بعينه

موضوع فى الشرع لاحكام كوجوب العمل بماادى اليه و نفوذ الحكم ووجوب رجوع المقلد اليه و غيرذلك فالاولى تجريد مفهومه بحيث ينطبق على موضوع تلك الاحكام .

فنقول: ان من المعلوم ان مراد الشارع وغاية الجعل الشرعى هو متن افعالنا التى ينطبق عليها المجعولات الشرعية بحيث لو فرض صحة تحقق الافعال عقيب جعل الشارع من غير واسطة اصلا كالتبليغ والوصول والعلم والقواعد العقلائية المتوسطة ثم المراد من غير تخلل واجب زايد واذكان الواجب هو متن الفعل فالذى يتوقف عليه الفعل من حيث انه ارادى هو العلم لكن لا كل علم بل العلم الجزئى الذى ينطبق عليه الفعل الجزئى دون الكلى الذى له افراد كثيرة .

وكيف ماكان فلو حصل هذا العلم او الاعتقاد الجزئى فى جميع المجعولات اوفى بعضها بنفسه مع فرض فقدان جميع مايتوقف عليه كان المطلوب حاصلا فالمعتبر هو حصول هذا العلم الجزئى المنطبق عليه العمل الذى يوجب تنجز التكليف سواء حصل معه سايرالعلوم المتعلقة بسايرالاعمال اولم يحصل اذالذى يفرض حصوله لمن له ملكة التحصيل مثل مايحصل لغيرذى الملكة من التنجيز ولاحاجة فى العمل الى ازيد من علم منجز والمراد بالعلم مايعد عندالعقلاء علما منجزا .

اذاعرفت هذا فان كان المراد بالاجتهاد ترتيب المكلف المقدمات العقلائية التى ينتج العلم بالتكليف المتوجه اليه كان واجبا عقلائيا لمن

يقتدر عليه فى بعض التكاليف او جميعها هو من مصاديق وجوب تحصيل العلم بالتكليف المولوى و ان كان المراد غير ذلك بل شيئا يسمى باستفراغ الوسع او بملكة الاستنباط فلا اثر منه فى الادلة و لا موجب للالتزام به .

فان قلت ان الاجتهاد ربما ادى الى ما ليس بعلم ولا علمى كمؤدى الاصل العملى من وظيفة المتحير.

قلت التكليف الفعلى ولو بحسب الوظيفة معلوم لا محالة .

قوله والتجزى هو ما يقتدر به الخ :

ظاهر تقابله مع المطلق وتناظره كون التجزى ايضا ملكة كالمطلق كما يظهر ذلك ايضا من كلامه الاتى فى التجزى و ح يتوجه عليه المنع وسنده ما مر من الكلام فى معنى الاجتهاد .

قوله وهذا بالضرورة اه :

هذه مقدمات صحيحة لكنها انما تنتج حصول الاقتدار لا ملكة الاقتدار وهو ظاهر ونظيره مسبوقية حصول الملكة بحصول التجزى فان كل ملكة اى صفة راسخة متعذرة الزوال او متعسرتها انما تحصل بعد تكرر الاحوال اى الصفات القابلة الزوال و الافعال الزايلة و لا يلزم من ذلك كون الاحوال راسخة كالملكة وهو ظاهر.

ونظيره ايضا قوله اخيرا وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزية لا يمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الابواب الى آخر ما قال ره .

قوله للزوم الطفرة اه :

الطفرة قطع المتحرك المسافة من غير قطع اجزائها او بعضها و لازمه كون ماوقع فيه الطفرة تدريجي الحصول غير مستقرة فلامعنى للطفرة في الامور الثابتة الراسخة الغير المتغيرة والملكات من هذا القبيل فلامعنى لاثبات سبق الملكة بالحال بلزوم الطفرة .

قوله الان قضية المدارك حجيته اه :

واما على ماستفدنا عليه حقيقة الاجتهاد فالامر اوضح.

قوله فلو كان غرضهم بالتصويب اه :

اقول قدعرفت فيمامر ان الاحكام غير موجودة في الواقع حقيقة بل امور اعتبارية قائمة الذات بالمعتبر وماكان هذا شأنه فهو غير محققة فما يتصور من احكام واقعية غير متغيرة عما وقعت عليه اعتبارا ثان تال للاعتبار الاول و قدعرفت ايضا ان كون التكاليف و الاحكام بحيث لايترتب عليها آثارها من انبعاث المكلف و كذا ترتب مايترتب عليه يوجب ان يكون الملاك الذي يقتضي تحقق التكليف وجعله مقتضيا لجعل العلم و العلمي طريقا الى التكليف فملاك الحكم القائم بالجاعل هو الملاك لجعل العلم والعلمي طريقا كاشفا عن التكليف وقدعرفت ان معنى جعل الطريق جعل العينية بين الطريق والواقع ولازمه كون مؤدى الطريق والقضية الواقعة في هذا الظرف عين التكليف المظروف للواقع ولازم ذلك اتساع وجود التكليف الواقعي بحيث ينطبق على الحكم الفعلي

الذى فى مورد الطريق مطلقا سواء وافق الواقع او خالفه فان معنى طريقية الطريق ان لا شأن لها الا ارائة الواقع فما يريه الطريق من حيث هو طريق هو التكليف الواقعى الواحد الذى جعله الشارع مع بقائه من حيث نفسه على واقعيته .

فان قلت لازم ذلك ان يترتب آثار الحكم الحقيقى والتكليف الواقعى ايا ما كان على الحكم الظاهرى عند المخالفة فعند كون الحكم الواقعى حرمة والظاهرى وجوبا مثلا يترتب عليه العقاب والثواب معا و هو التزام بما لا يلتزم به احد الى غير ذلك من المفاسد فى التجزى ونحوه .

قلت كلا فان هذه العينية لا تؤثر اثرا الا كون التكليف الذى فى مورد الطريق تكليفا فعليا ذا الزام فعلى حفظا للملاك الاولى بنحو الاكثرية دون الدوام فان هذه العينية اعتبارية غير حقيقية و الاعتبار كما عرفت مرارا اعطاء حد شىء لشىء لغاية ترتب آثار الشىء الاول للثانى وانما اعتبر فيما نحن فيه كون التكليف الفعلى عينا للتكليف الواقعى ليحفظ بنحو الاكثرية الملاك الذى يحفظه التكليف الواقعى بنحو الدوام ولم يجعل العينية بفرض ان يترتب عليه عقاب الواقع او ثوابه او نحو ذلك .

فان قلت فيلزم على ذلك وقوع الحكم الظاهرى فى عرض الحكم الواقعى لا فى طوله فيكون حكما واقعيا مثله وهو خلاف الفرض .

قلت جعل مؤدى الطريق عين الواقع اعتبارا انما يوجب كون

المؤدى عين الواقع فى ظرف اعتباره لا مطلقا وبعبارة اخرى يوجب تحقق الحكم الواقعى مع الحكم الظاهرى فى مرتبة الحكم الظاهرى دون العكس فمرتبة كل منهما محفوظة .

فان قلت هذا الذى ذكرانما يتم فيما بين الحجج الطريقية والواقع و اما فيما بين الحجج الظاهرية كالبرائة و الاستصحاب والتخيير وبين الواقع فلا وجه صحة لها .

قلت قد عرفت فى اوايل الظن ان حال الاصول العملية بالنسبة الى الحجج العلمية قريب من حال الحجج العلمية بالنسبة الى الواقع غير ان النسبة بين الواقع و الحجج العلمية هى الورود وبين الحجج العلمية والاصول هى الحكومة بالبيان الذى اوردناه فى محله .

اذا عرفت هذا علمت ان من الممكن ان يدعى ان مادلت اليه الطرق و الامارات على كثرتها هو حكم الله الواقعى على وحدته اذ من المعلوم ان الآخذ بالحكم الظاهرى الفعلى اخذ بحكم الله ومطيع له و لولا ذلك لم يجعل الطريق ويكون ح الاخبار الناطقة بكون حكم الله الواقعى واحدا مشتركا بين العالم و الجاهل ناظرة الى المرتبة و هو الحكم الواقعى فى نفسه من غير نظر الى التوسعة المذكورة .

قوله و يكون غير منجز بل غير فعلى اه :

هذا مناقض ظاهراً لما ذكره فى مباحث القطع والظن من كون الحكم الواقعى فعليا مطلقا سواء اصاب الطريق او اخطأ .

قوله او الاحتياط فيها اه :

وجه عدم ذكر التقليد معه غير ظاهر لكونه جاهلا ح و شانه الرجوع الى العالم نعم بنائا على انحصار مدرك التقليد فى الادلة الشرعية يمكن توهم ابتنائه على مسئلة المشتق .

قوله وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الاول اه :

قدعرفت ان لافرق بين الاحكام التى فى موارد الطرق بين ان يكون الطريق هو العلم او الطريق العلمى و ان هناك حكما ظاهريا طريقياً على جميع التقادير.

قوله وهو اخذ قول الغير للعمل به اه :

لاينبغى ان يرتاب فى ان وجوب تقليد غير المجتهد فى الاحكام سواء كان وجوبا شرعيا او عقليا كنفس التقليد من الاعتبارات العقلائية المحصلة عندهم وانما الكلام فى معنى التقليد الذى هو الاتباع دون التقليد بمعنى حكاية الفعل من غير جد اذ الارادة المتعلقة بالحكاية ح بحيث تكون هى الغاية يمتنع تعلقها بالفعل لغاية نفس الفعل و اما التقليد للغير بمعنى اتباعه فالاتباع لايجامع الاستقلال ومن المعلوم ان المتبع مستقل فى فعل مااتبع فيه او اعتقاده والالم يكن فعله او اعتقاده وهف بل لو كان فعدم استقلاله انما هو فى العلم الذى ينتج الفعل او الاعتقاد كمن يشرب دوائا خاصا لعلمه بوجود مرض خاص ينفعه ذلك ثم يشربه من به ذاك المرض مع جهله بسببه اتباعا

للعالم و عليهذا فمجرد تحصيل العلم بماعند العالم من العلم ليس من الاتباع فـي شيء لوجدانه الاستقلال وكـذا نفس العلم فان المتعلم الآخذ به غير تابع البتة فالاتباع عنوان للعمل الجوارحي او الجوانحي من حيث عدم استقلال الفاعل التابع في العلم الذى هو منشائه ولا يتحقق الاتباع بمجرد عدم سؤال الدليل على العمل اواخذه وتعلمه ولا بعمل ينطبق علـى عمل من حيث انه مطابقة فقط بل هو تطبيق العمل بعمل الغير من حيث جعله ناشئا عن العلم الذى عند الغير.

ومن هنا يظهر ان اطلاق تعريفه ره حيث يشمل اخذ قول الغير ورأيه من غير عمل في غير محله فالتقليد اخذ قول الغير والعمل به.

قوله يكون بديهيا جبليا فطريا :

الاولى بالنظر الى الاصول المتقدمة ان يقال: ان رجوع الجاهل الى العالم في الجملة من البنائات العقلائية التـى يعرفها الكل من غير جهل والا لزم الرجوع فيه الى العالم فيكون البناء لغواً لتاديته الى دور او تسلسل في التقليد وذلك ان القضايا الاعتبارية خارجة عن البديهيات موضوعا وامتناع الدور والتسلسل انما هو في الحقايق لا غير.

قوله وهو الاقوى للاصل وعدم دليل على خلافه اه :

المراد بالاصل هو الاصل المذكـور و هو اصالة عدم الحجية عند الشك فـي حجية شيء فالاصل عند الشك في حجية قول المفضول عند معارضته قول الفاضل عدم حجيته هذا واما كون خلافه مما لا دليل

عليه فممنوع لبناء العقلاء على ذلك فانهم لا يختلفون فى اقسام الافعال و اصناف الاحتياجات الى اصحاب الصناعات فى الرجوع الى الخبرة مع وجود من هو اشد خبرة وهو معلوم عندهم .

فان قلت لكنهم فى موارد الاهمية يقتصرون على الرجوع الى الاعلم دون غيره ومن المعلوم ان الاحكام ذوات اهمية .

قلت نعم لكن فيه اولا ان هذا البناء منهم ليس مقصورا على الجاهل بل العالم منهم يرجع ايضا الى من هو اعلم منه كالطبيب فى المريض المهم مرضا و لا يمكن القول فيما نحن فيه بمثله اذ لا يجوز رجوع المجتهد الى من هو اعلم منه اجماعا .

و ثانيا ان ما نحن فيه ليس من صغريات تلك الكبرى فان الاهمية فى الاحكام انما هى من حيث ترتب الثواب والعقاب واما الاحكام الظاهرية الفعلية المأخوذة عن المجتهد فالاعلم وغيره فيها سواء .

قوله و لم يعلم انه القرب من الواقع اه :

فمن المحتمل انه رفع تحير الجهل لا رفع اصله اذ الاتباع لا يرفع الجهل و الاقربية الى الواقع ما لم يعنون بعنوان نفس الواقع لم ينفع فى سوق الجاهل الى نفسه اذ لا بناء عندهم على ذلك .

قوله و الاصل عدم جوازه اه :

الظاهر ارجاعه الى اصالة الاشتغال و ان العمل على طبق فتوى الميت لا يبرء الذمة عن اشتغالها اليقينى واما ارجاعه الى الشك فى

حجية قول الميت والاصل عدمها فلايلايمه نفى القول عن الميت .

قوله لعدم بقاء الرأى معه اه :

عليه منع ظاهر فان للاراء والاقـوال عندهم ثبوتا فـى انفسها لايختلف باختلاف الاحوال بالموت و الحيوة نعم ربما امكن ان يقال ان رجوع الجاهل الى العالم لايصدق مع الموت .

قوله بانه قضية استصحاب اه :

الظاهر ان يقال ان التقليد اولاحيث كان مصداقا لرجوع الجاهل الى العالم ومعنونا بعنوان رفع الحيرة فلاحيرة معه فى العمل لوعمل به وهذا مما يساعده بناء العقلاء فانهم فـى مثل هذا المورد من مـوارد اعمالهم يعدون انفسهم مخيرين فى الرجوع الى الاحياء من اهل الخبرة والبقاء على ماكانوا يعملون به من قول الاموات .

قوله وفيه منع الحيرة اه :

و علـى المنع منع ظاهر فان من المعلوم ان الاجتهاد لاينتظم النظام بدونه فان موارد الاعمال على اختلاف الاشخـاص والازمنة و الامكنة و الاحوال الى ما لانهاية له لايمكن تلقيها جميعا من مشرع الحكم الا بنحو الاجتهاد ومن المعلوم ايضا عدم امكانه لكل احد حتى القروى والبدوى والنساء والصبيان والضعفاء ولم يؤثر ولم ينقل ان اهل احد من الرواة من صبيته وعياله وخدمه رجعوا الى احد من الاحياء بعد موته فيما اخذوا منه ولو كان لبان قطعا .

وهذا اخر الكلام فى الحاشية والله المستعان وله الحمد تم ليلة الاثنين ثالث شهر رجب من سنة ١٣٦٨

كتبه الفقير الى الله عز اسمه محمد حسين الطباطبائى نزيل قم المشرفة .