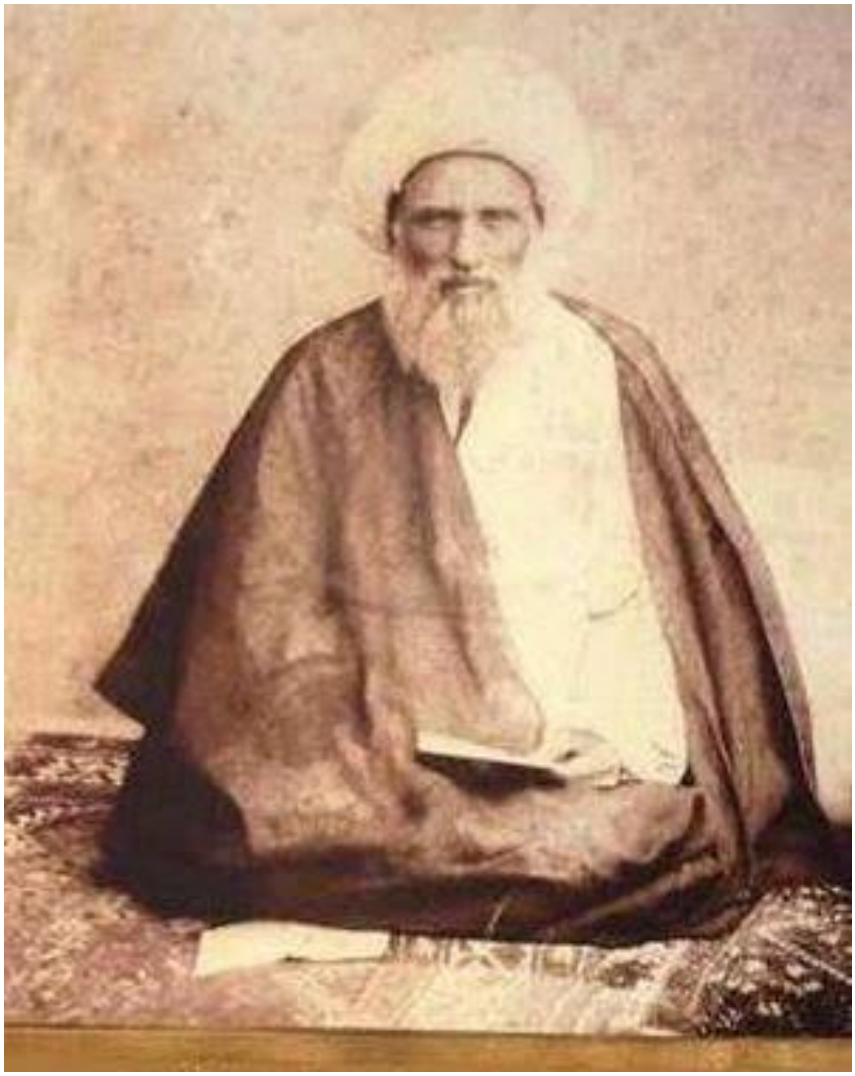
تفصیل الاصول

فی شرح کفایه الاصول(جلد اول تا اول مقصد ششم)

آیه الله العظمی آخوند ملا کاظم خراسانی (رض)



محمد تقی صرفی پور



نگاهی به شخصیت آخوند ملاکاظم خراسانی نویسنده کفایه الاصول

یکی از علمای بزرگ اسلام آخوند ملاکاظم خراسانی هستند.ایشان از نوابغ هستند و و کتاب کفایه ایشان بیش از صد سال است که در حوزه های علمیه جزو دروس عالی تدریس می گردد و دهها‌شرح بر ان نوشته شده است.

صدها مجتهد در حوزه علمیه ایشان حضور داشتند که هرکدام دهها شاگرد تربیت نمودند.

با درگذشت محمدحسن شیرازی معروف به میرزای بزرگ صاحب فتوای تحریم تنباکو در ۱۳۱۲ قمری و بازگشت بسیاری از حوزه سامرا به نجف و پیوستن بیشتر ایشان به درس خراسانی و نیز با رحلت عالمان معاصر وی در عتبات، به تدریج جایگاه خراسانی در مقام استاد برجسته حوزه نجف، تثبیت و درس او بزرگ‌ترین حوزه درسی نجف شناخته شد.

در سفرنامه‌ای که در سال ۱۳۲۳ق نگاشته شده چنین آمده که در درس خارج فقه وی که در مسجد هندی برگزار می‌شده تقریباً ششصد تا هفتصد نفر حاضر می‌شده‌اند و در درس خارج اصول فقه وی که در مسجد طوسی برگزار می‌شده تقریباً هزار نفر بوده‌اند.

آخوند خراسانی در برگزاری جلسات درس، بسیار جدّی بود و با هیچ عذری درس خود را تعطیل نمی‌کرد؛ حتی در ماجرای شیوع وَبا در نجف، که بیشتر درس‌های حوزه تعطیل شد، درس خود را حتی در روز درگذشت سه تن از نزدیکانش، تعطیل نکرد.

در برخی از سال‌ها که در نیمه نخست رجب برای زیارت به کربلا می‌رفت، در همانجا نیز درس دایر می‌کرد و در ماه رمضان نیز که درس‌های متداول حوزه تعطیل بود، مباحثی مانند اصول عقاید یا اخلاق تدریس می‌کرد.

خراسانی درس فقه را به زبان فارسی و درس اصول فقه را به زبان عربی می‌گفت.

پس از درگذشت میرزای شیرازی و رجوع برخی از مقلدان او به آخوند خراسانی، وی برای پاسخگویی به استفتائات با حضور شاگردانش، از جمله سید ابوالحسن اصفهانی، محمد حسین غروی اصفهانی، سید حسین طباطبائی بروجردی، عبدالکریم حائری یزدی، آقا ضیاءالدین عراقی، آقا حسین قمی، میرزا محمدحسین نائینی مجلس مشورتی می‌گذاشتند

شاگردان

تعداد شاگردان درس اصول آخوند خراسانی بیش از ۱۲۰۰ تن بوده است که حدود پانصد نفر از آن‌ها، مجتهد و یا قریب به اجتهاد بودند.

برخی از شاگردان او عبارت‌اند از:

میرزا محمدحسین نائینی

سید ابوالحسن اصفهانی

حاج آقا حسین طباطبایی بروجردی

حاج آقا حسین قمی

شیخ محمد حسین کاشف الغطاء

شیخ محمد حسین غروی اصفهانی

آقا ضیاء عراقی

میرزا جوادآقا ملکی تبریزی

سید احمد کربلایی

سید علی آقا قاضی

شیخ محمد علی شاه آبادی

شیخ عبدالکریم حائری یزدی

سید محمد تقی خوانساری

سید صدر الدین صدر

شیخ حسنعلی نخودکی اصفهانی

سید عبدالله بهبهانی

شیخ عباس قمی

شیخ محمد جواد بلاغی

سید محسن امین عاملی

سید ابوالقاسم کاشانی

سید حسن مدرس

سید عبدالهادی شیرازی

سید محمود شاهرودی

سید محسن حکیم

سید احمد خوانساری

میرزا احمد کفایی

آقا نورالدین عراقی

سید جمال الدین گلپایگانی

شیخ علی زاهد قمی

آقا نجفی قوچانی

آقا بزرگ تهرانی

آثار علمی

با وجود اشتغال آخوند خراسانی در سال‌های پایانی عمرش به کار مرجعیت و به‌ویژه وقایع مشروطه، آثار ارزشمندی از او بر جای مانده است.

آثار خراسانی سه‌گونه است: تألیفی استدلالی، فتوایی و تقریرات درس‌هایش.

آثار تألیفی استدلالی

آثار تألیفی استدلالی آخوند خراسانی درباره مباحث اصول فقه، فقه و فلسفه است، که به طور مستقل و یا به صورت شرح و حاشیه بر آثار دیگران تألیف شده است.

مشهورترین آن‌ها کفایهٔ الاصول است که در ظرف دو سال (از ۱۳۲۱ به بعد) تألیف شده و از زمان تألیف تاکنون، مهم‌ترین متن درسی سطوح عالی و نیز محور مباحث بیشتر درس‌های دوره عالی(خارج) اصول فقه در حوزه‌های علوم دینی بوده و شرح‌ها و حاشیه‌های بسیاری بر آن نوشته شده است. خراسانی از آن پس به صاحب کفایه نیز شهرت یافت و فرزندانش به کفایی مشهور شدند یا خود، این لقب را برگزیدند.

حواشی و تعلیقات بر فرائدالاصول(مشهور به رسائل) شیخ انصاری، اثر دیگر خراسانی است.

اثر دیگر آخوند، الفوائد، یا رسالهٔ الفوائد، مشتمل بر پانزده موضوع است: دو مورد فقهی، یازده مورد اصولی و دو مورد اصولی کلامی.

یکی از آثار فقهی او حواشی و تعلیقات او بر بخش عمده المکاسب شیخ انصاری است و در محرّم ۱۳۱۹ به پایان رسیده و بارها چاپ شده است.

اثر فقهی دیگر خراسانی تکملهٔالتبصرهٔ استکه مهم‌ترین رساله فتوایی او و بر اساس تبصرهٔ المتعلمین علامه حلّی است.

خراسانی چندین رساله فقهی استدلالی نیز در موضوعات گوناگون تألیف کرده که شماری از آن‌ها در یک مجلد گردآوری شده و با عنوان الرسائل الفقهیهٔ به چاپ رسیده است.

یکی دیگر از آثار فقهی ولی ناتمام خراسانی، کتاب‌الاجارهٔ (رسالهٔ فی مسئلهٔ الاجارهٔ) است.

شرح مبسوط خطبه اول نهج‌البلاغه نیز اثر دیگری از خراسانی است. که به خطا به‌نام شریعت اصفهانی چاپ شده است.

همسران و فرزندان

آخوند خراسانی به هنگام تحصیل در مشهد در سن هفده سالگی ازدواج کرد، از او صاحب پسری شد ولی از دنیا رفت. همسر آخوند به هنگام وضع حمل دوم، همراه با فرزندش درگذشت. آخوند خراسانی سالیان طولانی مجرد زیست و به پیشنهاد استادش میرزای شیرازی برای بار دوم ازدواج کرد. او از همسر دوم دارای چهار فرزند شد: سه پسر به نام‌های مهدی، محمد و احمد و یک دختر به نام زهرا. همسر دوم آخوند در سال ۱۳۱۵ق پس از یک بیماری طولانی درگذشت. آخوند برای بار سوم ازدواج کرد و از همسر سوم صاحب دو پسر به نام‌های حسین و حسن شد. همسر سوم آخوند در سال ۱۳۲۲ به وبا مبتلا شد و از دنیا رفت. آخوند برای چهارمین بار ازدواج کرد. چهارمین و آخرین همسر آخوند سال‌ها پس از وی زنده بود و در سن نود سالگی درگذشت.

فرزندان آخوند خراسانی

مهدی کفایی خراسانی: اولین فرزند آخوند بود که در اداره شئون اجتماعی پدرش نقش مؤثر داشت.

محمد کفایی خراسانی: معروف به آقازاده دومین فرزند آخوند بود. او که از علمای نجف بود در محرم ۱۳۲۵ق از نجف به مشهد مهاجرت کرد و در رأس حوزه علمیه

خراسان قرار گرفت. وی سرانجام در واقعه مسجد گوهرشاد دستگیر شد و به طرز مشکوکی در تهران درگذشت.

احمد کفایی خراسانی: سومین پسر آخوند بود او از نزدیک‌ترین مشاوران محمد تقی شیرازی و از مبارزان علیه استعمار انگلیس در عراق بود و به همین خاطر دو بار به اعدام محکوم شد. احمد کفایی خراسانی در سال ۱۳۴۲ق به مشهد هجرت کرد و پس از درگذشت برادرش محمد کفایی، زعامت حوزه علمیه خراسان را برعهده گرفت.

حسین کفایی خراسانی: چهارمین فرزند آخوند بود که پس از رحلت برادر بزرگش مهدی خراسانی متصدی مدارس سه گانه آخوند خراسانی در نجف شد.

حسن کفایی خراسانی: پنجمین فرزند آخوند بود که در مجلس مؤسسان اول حضور داشت، شش دوره نماینده مردم مشهد در مجلس شورای ملی بود و به عنوان سناتور خراسان به مجلس سنا رفت.

تنها دختر آخوند به نام زهرا همسر میرزا اسماعیل رشتی و عروس میرزا حبیب الله رشتی بوده است.[1]

علم فراوان ایشان از کجا پیدا شد؟

تشرف آخوند خراسانی به محضر ولی عصر(عج)

آیت الله سید ابوالقاسم بلخی به نقل از مرحوم سید حیدر شمشیری بلخی می گفت: من(سید حیدر بلخی) روزی از استادم آخوند خراسانی علت رشد فوق العاده زیاد علمی ایشان و پیش افتادن از معاصران و اسلاف را جویا شدم. مرحوم خراسانی چیزی نگفت، اما پس از اصرار من عاقبت فرمود: در ابتدای طلبگی و ورود به نجف، زمانی در مسجد

[1] ویکی پدیا شیعه

سهله یک اتاق مشرف به حیاط برای ریاضت خودم انتخاب کرده بودم و در آن مشغول مراقبه و امور ریاضتی بودم. یک اتاق دیگر در کنار این اتاق قرار داشت که به وسیله یک درب به این اتاق متصل بود. ولی این درب همیشه بسته بود و من هیچگاه به داخل آن نرفته بودم. در یک زمان که در حال مراقبه بودم سر و صدای زیادی که ناشی از رفت و آمد تعدادی اشخاص بود از اتاق کناری به گوشم رسید. در حالی که در آن وقت کسی در اتاق نبود. صداهایی هم می آمد که حاکی از چینش سفره ی غذا بود. بعد ناگهان درب بین دو اتاق از طرف داخل باز شد و شخصی نزد من آمد و گفت امام فرموده اند: جئنی بالکاظم. کاظم را پیش من بیاورید. من وارد اتاق شدم. نور فوق العاده وجه مبارک امام عصر مانع از نگاه خیره به ایشان می شد. دو طرف سفره -که حالتی مستطیلی داشت- افرادی بودند و امام عصر هم در طرف مقابل و در ضلع بالا دست نشسته بودند و ظرف غذایی مقابل روی مبارکشان بود و مقداری از غذای درون آن را تناول فرموده بودند. آقا دستور فرمود که من در سمت مقابل ایشان -یعنی ضلع کوچک سفره مستطیلی و به قرینه ایشان- بنشینم و دستور دادند که ظرف غذای ایشان را برای من بیاورند. ظرف غذا را آورده و من باقیمانده غذای مبارک حضرت را تناول کردم. بعد امر به بیرون رفتن شد و من به اتاق خودم بازگشتم و در بسته شد و از پنجره اتاق خودم که مشرف بر حیاط مسجد کوفه بود چند اسب را دیدم که سرپا ایستاده اند. امام و افراد همراهشان سوار بر اسب ها شدند و رفتند. از همان زمان بود که در خودم تحول علمی عجیبی را مشاهده کردم.[۲]

[2] http://akhbar-olama.blogfa.com/post/304

مقدمه

بعد از حمد و سپاس خداوند حکیم و صلوات و درود فراوان بر سرور پیامبران حضرت محمد مصطفی(ص) و اهل بیت طاهرینش

یکی از علوم بسیار مهم اسلامی،علم اصول فقه است.

اصول فقه، علمی است که در آن از قواعدی بحث می‌شود که نتیجهٔ آن‌ها در استنباط حکم شرعی مورد استفادهٔ مجتهد قرار می‌گیرد. از این رو، علم اصول فقه نسبت به علم فقه، علمی ابزاری است که فقیه به وسیلهٔ آن می‌تواند احکام شرعی فرعی را از منابع آن‌ها یعنی کتاب، سنّت، اجماع و عقل استنباط کند.

علمای شیعه و اهل سنت کتاب‌های بسیاری در علم اصول فقه نوشته‌اند که البته تعداد آثار شیعه و نیز دگردیسی و رشد این علم در شیعه بسیار بیش‌تر از اهل سنت بوده‌است. از پرآوازه‌ترین آثار اصول فقه می‌توان این موارد را یاد کرد:

آثار شیعیان

شیعیان از همان ابتدا، به نگارش آثاری در علم اصول توجه ویژه‌ای داشتند. مهم‌ترین این آثار، رسائل از مرتضی انصاری و کفایه الاصول از آخوند خراسانی هستند که شرح‌های بسیاری بر آنان نوشته شده‌است. در این فهرست، نام برخی از آثار مهم اصولی شیعیان به همراه شروح آن‌ها ذکر شده‌است.:

التذکره، شیخ مفید

عدهٔالاصول، شیخ طوسی

مناهج الوصول الی علم الاصول، ملااحمد نراقی

معالم المجتهدین، صاحب معالم

قوانین‌الاصول، میرزا ابوالقاسم قمی

مبانی الاصول، سید محمدهاشم خوانساری

هدایهٔ‌المسترشدین، محمدتقی اصفهانی تهرانی

رسائل (فرائد الاصول)، مرتضی انصاری

ترجمه و شرح کامل رسائل (۱۱ جلد)، جمشید سمیعی

شرح رسائل (۷ جلد)، علی محمدی

تشریح المقاصد فی شرح الفرائد (۵ جلد)، محمدجواد ذهنی تهرانی

شرح رسائل، مصطفی اعتمادی تبریزی

تمهید الوسائل فی شرح الوسائل (۱۲ جلد)، علی مروجی

بحر الفوائد فی شرح الوسائل (۸ جلد)، محمدحسن آشتیانی

درر الفوائد فی شرح الفرائد (۶ جلد)، یوسف مدنی تبریزی

مطارح الانظار، تقریرات اصول مرتضی انصاری

کفایهٔ الاصول، آخوند خراسانی

ایضاح الکفایه، محمد فاضل لنکرانی

تحریر الفصول، محمدجواد ذهنی تهرانی

شرح کفایهٔ الاصول، صالحی مازندرانی

بدایهٔ الوصول فی شرح کفایهٔ الاصول، محمدطاهر الشیخ راضی

عنایۀ الاصول، سید مرتضی فیروزآبادی

شرح فارسی کفایه، حیدری فسائی

نهایۀ الدرایۀ فی شرح الکفایه، محمدحسین غروی اصفهانی

تحریر الکفایۀ، محمدعلی نجفی

نکت الکفایۀ، محمدحسین سبحانی تبریزی

اصول الفقه، محمدرضا مظفر

مصادرالاجتهاد و مبانی الاستنباط عندالامامیه، سید هادی غضنفری خوانساری

حلقات، سید محمدباقر صدر

الفصول الغرویۀ فی الاصول الفقهیۀ، محمدحسین غروی اصفهانی

بحوث فی علم الاصول، سید محمود هاشمی شاهرودی

اصول فقه شیعه، محمد فاضل لنکرانی

انوار الاصول، ناصر مکارم شیرازی

تحقیق الاصول، سید علی حسینی میلانی

الموجز فی اصل الفقه، جعفر سبحانی

آثار اهل سنت

الرسالۀ، ابوعبدالله محمد ابن ادریس الشافعی (امام شافعی)

المستصفی فی اصول الفقه، ابو حامد محمد غزالی شافعی

المنخول فی الاصول، ابوحامد غزالی

مختصر الاصول الحاجبی، عثمان بن عمر بن حاجب مالکی

تعلیقه بر مختصر الاصول، مسعود بن عمر تفتازانی[۳]

این کتاب ما هم قدمی در توضیح و تفصیل بیانات آخوند خراسانی است. ضمنا سیصد جلسه درس بصورت مکتوب و بصورت صوت در کانال ایتا به ادرس زیر برای استفاده خوانندگان محترم آماده شده است.[۴]

بهار1399-کرمانشاه

[3] https://fa.wikipedia.org/wiki/7
[4] https://eitaa.com/kefayehsarfipoor

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاه والسلام على محمد وآله الطاهرين ، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد فقد رتّبته على مقدّمه ، ومقاصد وخاتمه.

أمّا المقدّمه

ففى بيان أمور :

اما المقدمه

الاول [تعريف علم الاصول و موضوعه]

انّ موضوع كلّ علم ، وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه – أىّ بلا واسطه فى العروض – هو نفس موضوعاًت مسائله عيناً ، وما يتّحد معها خارجاً ، وأنّ كان يغايرها مفهوماً ، تغاير الكّلى ومصاديقه ، والطبيعى وأفراده. والمسائل عباره عن جمله من قضايا متشّتته ، جمعها اشتراكها فى الدخل فى الغرض الذى لأجله دُوّن هذا العلم ، فلذا قد يتداخل بعضٍ العلوم فى بعضٍ المسائل ، مما كان له دخل فى مهمين ، لأجل كلّ منهما دُوّن علم على حده ، فيصير من مسائل العلمين. ..

1–موضوع هر علم،مطالبى است كه درباره عوارض ذاتى ان موضوع بحث ميشود.(عرض ذاتى مانند زوجيت براى 4)(عرض با واسطه مانند انسان ضاحک كه ضاحک با واسطه تعجب بر اسان حمل شده)

و بعبارت ثانی:در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع ان علم صحت می شود.

2-موضوع هر علمی،عینا موضوعات مسائل همان علم هستند.مثلا خبر واحد حجت است. این خبر واحد ،هم موضوع علم است هم موضوع مساله خبر واحد حجت است، می باشد.

3-موضوع علم با موضوع مسائل همان علم در مفهوم متغیر ولی در خارج یکی هستند.همان طور که کلی نسبت به مصادیقش در مفهمو متغیر ولی در مصداق یکی است مثلا انسان با زید در خارج یکیست ولی در مفهوم باهم فرق دارند

4-مسائل هر علم عبارت از مجموعه قضایای مختلفی هستند که قدر مشترک انها در دخیل بودن در یک هدف است که ان علم بخاطر ان هدف تدوین شده است.لذا گاهی برخی از علوم در برخی مسائل باهم تداخل و اشتراک می شوند زیرا این مساله هم در این علم و هم در ان علم دخالت دارد ولی هر کدام از ان علم ها برای هدف جداگانه ای توین شده اندمثلا خبر واحد حجت است در علم لغت از جهت لغوی بحث می شود و در علم اصول از جهت مقدار حجیت ان.پس خبر واحد هم جزو مسائل علم لغت است هم جزو مسائل علم اصول.

5-اگر اشکال شود که ممکن است دوتا علم درهمه مسائل هم تداخل کنند زیرا همه مسائل جزو اهداف دوعلم هستند و نمی توان این دوهدف را از این مسائل جدا کرد.

جواب می دهیم ممکن نیست زیرا در این صورت تدوین دوعلم صحیح نیست و بجای دوعلم،یک علم تدوین می شود که در این علم یکبار از هردو هدف بحث شود و باردیگر از یکی از ان دو هدف.

اما تداخل در بعضی مسائل ممکن است و نیکوست دوعلم تدوین شود که مساله ای در هردو علم مشترک باشد.

6-علوم تنها در اهداف باهم اختلاف دارندمثلا علم منطق با علم اصول فرق دارد چون هدف علم منطق با هدف علم اصول متغیر است.

اما اگر بگوییم ملاک تمایز علوم،در تغیر در موضوع و محمول است در این صورت باید برای هربابی علم جداگانه قرار دهیم مثلا بجای باب الفاظ ،بگوییم علم الفاظ و..حتی بجای مسائل مانند مساله وضع .مفهوم وصف و..بایدبگوییم علم وضع. علم مفهوم وصف و..انوقت مثلا علم اصول یک علم نیست بلکه صدها علم می شود.

پس نه اختلاف موضوع و محمول باعث تعدد علم می شود ونه وحدت موضوع و محمول باعث یکی بودن علم می شود مثلا امر دال بر وجوب است با اینکه موضوع و محمول وحدت دارند ولی امر در یک علم و وجوب در علم دیگر است

7-گاهی موضوع علم عنوان خاصی ندارد و می توان با هر اسمی که دلالت بران علم کند نامگذاری کرد مثلا بجای علم اصول بگوییم،هرچیزی که ما را در استنباط احکام کمک کند.زیرا اسم دخالتی در موضوعیت علم ندارد.

وقد انقدح بذلك أن موضوع علم الأصول ، هو الكلّى المنطبق على موضوعاًت مسائله المتشتته ، لا خصوص الأدلّه الأربعه بما هى أدلّه بل ولا بما هى هى...

8-موضوع علم اصول کلی است که منطبق است با مسائل متعدد.نه خصوص ادله اربعه چه بخاطر دلالت بودنش یا خود سنت بخاطر سنت بودن یا کتاب بخاطر کتاب بودنش

9-اگر موضوع علم اصول را محدود به ادله اربعه(کتاب.سنت. اجماع و عقل) کنیم خیلی از مسائل علم اصول خارج می شوندزیرا خیلی از مباحث علم اصول جزو عارض ذاتی ادله اربعه نیستند.

مثلا اگر مراد از سنت،نفس قول معصوم یا فعل یا تقریر معصوم باشد،مباحث مهمی چون تعادل و تراجیح یا حتی حجیت خبر واحد ربطی به سنت و حتی به کتاب و اجماع و عقل ندارد.

اگر بگویید رجوع بحث تعادل و تراجیح و یا حجیت خبر واحد به بحث ثبوت سنت بوسیله خبر واحد یا بوسیله یکی از دوخبر در باب تعارض است پس ربط دارد به سنت.جواب می دهیم این بحث درست و مفید نیست زیرا بحث از ثبوت خود موضوع(بحث ثبوت سنت)از مسایل علم نیست زیرا ما اول سنت را ثابت کردیم بعد ان را یکی از مسائل علم اصول قرار دادیم و بحث از عوارض مفاد کان ناقصه است.

10-اگر گفته شود که در ثبوت تعبدی سنت جزو عوارض است پس مفاد کان ناقصه است.جواب می دهیم درست است که ثبوت تعبدی مراد است ولی این ثبوت از عوارض خبر محکی از سنت است نه خود سنت.

در نتیجه ثبوت واقعی از عوارض سنت نیست و ثبوت تعبدی جزو عوارض خبر محکی از سنت است نه خود سنت.

11-اگر مراد از سنت،فقط نفس قول معصوم نباشد بلکه اعم از خبر واحدی است که از سنت حکایت می کند یا قول و فعل و تقریر معصوم(سنت محکیه)اشکال برطرف می شودو سنت شامل خبر واحد و تعادل و تراجیح می گردد.

12-ولی اشکال دیگه ای پیش میاد که اگرچه خبر واحد و تعادل و تراجیح هم جزو بحث سنت مطرح می شوند ولی مباحث الفظ و مقدمه واجب و مباحث دیگر جزو ادله اربعه نیست بلکه اعم از ادله اربعه و غیر انهاست مثلا بحث ظهور امر در وجوب هم در ادله اربعه و هم غیر ان مطرح میشود.

13-البته هدف مهم علم اصول ،شناخت خود ادله اربعه است تا مثلا وضع اوامر و نواهی را در کتاب و سنت و اجماع و عقل مشخص کند.

ویؤیّد ذلک تعریف الأصول ، بإنّه (العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحکام الشرعیه) ، وأنّ کان الأولی تعریفه بإنّه (صناعه یعرف بها القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الأحکام ، أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل)...

14-اینکه در تعریف علم اصول گفته اند علم به مطلق قواعدی که باعث استنباط احکام می شود،نشان می دهد که موضوع علم اصول فقط قواعد مربوط به ادله اربعه نیست.

هرچند بهتربود علم اصول را این چنین تعریف می کردند که :علم اصول فنی است که با ان قواعدی که ممکن است در استنباط به درد بخورد و یا قواعدی که در مقام عمل به استنباط منتهی می شود،شناخته میشود.

15-تعریف دوم شامل حجیت ظن هم می شود بشرطی که مساله حجیت ظن بنابر حکومت عقلی باشد یعنی عقل مستقلا حکم به حجیت ظن بدهد بدون دخالت شارع.

و مسائل اصول عملیه مانند اصل برائت در شبهات حکمیه مانند شک در حرمت شرب توتون جزو اصول بشمار بیایند.و طبق تعریف دوم جزو قواعدی هستند که فقیه در مقام استنباط به انها منتهی می شود ولی طبق تعریف اول این دومساله (حجیت ظن-اصول عملیه)از مسائل اصول خارجند و استطرادا در اصول اورده می شوند درحالی که وجهی ندارد بگوییم این دو مساله بصورت استطرادی جزو مسائل اصول امده است.

الثانی [تعریف الوضع و اقسامه]

الوضع هو نحو اختصاص للّفظ بالمعنى ، وارتباط خاص بينهما ، ناش من تخصيصه به تارةً ، ومن كثره استعماله فيه أُخرى ؛ وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيينى والتعيّنى ، كما لا يخفى...

وضع

16–وضع يعنى اختصاص لفظ به معنى و ارتباط خاص بين لفظ و معنايش يعنى با شنيدن لفظ به معنى منتقل مى شويم.و اين ارتباط دو دليل داد يا اينكه براى اين لفظ،اين معنى تخصيص پيدا كرده كه به ان تعيينى گويندياينكه بر اثر كثرت استعمال اين معنى براى اين لفظ قرار گرفته است.كه به ان تعينى گويند.

17–اقسام وضع چهارگونه است.كه سه وجه درست و يک وجه ممتنع است.

اولى وضع عام و موضوع له عام يعنى لفظ براى نفس كلى وضع شده مانند انسان و حيوان كه قابل صدق بر كثير است دوم وضع عام و موضوع له خاص يعنى در ازاى افراد و مصاديق معناى كلى وضع شده مانند وضع حروف كه مثلا مفهوم ابتداييت وضع شده و مِن براى مصاديق متعدد وضع مى شود.

سوم وضع خاص و موضوع له خاص كه لفظ را براى همان معناى خاص قرار دهدمانند كوفه و ذوالفقار

18–وضع خاص و موضوع له عام ممتنع است زيرا عام آينه براى خاص مى شود ولى خاص نمى تواند آينه براى عام شود.

19–اگر بگوييد كه ما مى توانيم ابتدا تعدادى از افراد را تصور كرده و وجه مشترک انهارا عام قرار دهيم پس وضع خاص و موضوع له عام درست است جواب مى دهيم كه اين به وجه اول بر مى گردد يعنى هم وضع و هم موضوع له عام هستند.ولى در وجه سوم كه وضع عام و موضوع له خاص بود نمى توانيم بگوييم به وجه دوم بر مى

گردد(وضع خاص و موضوع له خاص)زیرا تا عام تصور نشود خاص متصور نمی گردد و فرق است بین وجه دوم (وضع خاص و موضوع له خاص)که تصور چیزی به واسطه تصور وجه و عنوانش است و بصورت اجمالی است که در این وجه دوم موضوع له که همان افراد هستند مستقلا توسط واضع تصور نمی شوند بلکه فقط توسط عنوانشان که معنای عام بود تصور می شدند با اولی (وضع عام.موضوع له عام)که تصوران چیز بنفسه بصورت تفصیلی است هرچند که در این اولی گاهی تصور عام،به سبب تصور امری دیگری صورت گرفته باشد مانند قسم چهارم.واین باعث شده که بعضی متوجه نباشند و امکان وجه چهارم را بدهند.و بگویند همانطور که عام آیینه افرادش می تواند باشد،افراد هم می توانند عنوان عام باشند. درحالی که بین اولی با دومی فرق است.

20–در موردحروف،بعضی مانند تفتازانی گفته اند مفهوم ابتدایت برای مِن وضع شده و مِن را برای افراد و مصادیق استعمال می کنند.پس هم وضع و هم موضوع له در حروف عام است ولی مستعمل فیه خاص است

21–تحقیق انست که وضع حروف همانند وضع اسمها ،وضع عام برای موضوع له عام است و در عام هم استعمال شده است. مثلا مِن برای کلی ابتداء وضع شده و در کلی هم استعمال شده

است.پس وضع در هر دو یعنی اسماء اجناس و حروف عام و موضوع له عام است.

22–اگرتوهم کنندکه در بعضی از موارد استعمال حروف،در خارج جزئی است همانند مِن برای سیر زید از بصره باشد،می گوییم در بسیاری از موارد استعمال،جزئی خارجی نیست بلکه کلی است مانند سِر من البصره که کلمه مِن در ابتداء کلی استعمال شده و می تواند هر نقطه ای از زمین باشد .

23–صاحب فصول در جواب مطلب قبلی گفته مستعمل فیه حروف، کلی نیست بلکه جزئی اضافی است!یعنی مفهومی که نسبت به مفهوم کلی تر،جزئی است.مثلا مِن در سر

من الصره در جزییات ابتدا که از بصره است استمعال شده نه کل کره زمین!پس جزئی اضافی است.

24–جواب می دهیم اما اینجا اشکالی دیگر هست:ملاک کلیت،که قابل انطباق بر کثیرین است،در جزئی اضافی هم هست.و اگر این باعث شود که مستعمل فیه حروف ،در تصور و در ذهن جزئی شود،حرف صاحب فصول درست است زیرا معنای حرفی زمانی درست است که به عنوان حالت برای معنای کلمه دیگر لحاظ شود و در این صورت همانند عرض هست که خود مستقل نیست و وجودش تبعی و لغیره هست.همانطور که عرض درخارج فقط در ضمن موضوع محقق میشود مانند سفیدی برای جسم.معنای حرفی در ذهن باید فقط در ضمن مفهوم دیگری باشد.البته هر دفعه لحاظش با لحاظ قبلی فرق می کند هرچند لحاظ کننده یک نفرباشد.پس جزئی است.

25–اگر برای حروف همچو معنایی قائل باشیم ، سه اشکال پیدا می شود:

اول:این لحاظ را نمی توان در مستعمل فیه اخذ کردزیرا بنابر حرف شما باید دولحاظ باشد یکی در هنگام وضع و یکی در هنگام استعمال.در حالی که در حروف فقط یک لحاظ است مثلا در مِن فقط ابتداییت لحاظ شده.انوقت میشود مِن ابتداییتی را لحاظ می کنیم که لحاظ می کنم!و در سرت من البصره...فقط یک لحاظ است نه دو لحاظ.

دوم:لحاظ دوم ذهنی است و این باعث می شود که معنای ملحوظ ذهنی برخارجیات صدق نکند و همه قضایا خارجی باشد.و در همه قضایا موضوع و محمول مقید به لحاظ ذهنی شود.و صدق کلی عقلی(جزئی ذهنی)بر خارجیات ممتنع است. و موطن عقلی فقط در ذهن است و معنای سرت من البصره ممتنع می شود.مگر مرتکب مجاز شویم و حروف را از قید ذهنی تجرید کنیم

سوم:لحاظ معنی در حروف به غیره است و در اسماء فی نفسه است پس باید اسماء هم همانند حروف جزئی باشند ولی همچنان که این لحاظ در مستعمل فیه اسماء معتبر نیست در حروف هم معتبر نمی باشد. .

وبالجمله : ليس المعنى فى كلمه (من) ولفظ الابتداء – مثلاً – إلّا الابتداء ، فكما لا يعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه ومستقلاً ، كذلك لا يعتبر فى معناها لحاظه فى غيرها وآله ، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته ، فليكن كذلك فيها...

26–معنا در حرف مِن و نیز در کلمه ابتداء که اسم جنس است هردو مفهوم کلی ابتداییت است پس استقلال ابتدا در معنا دخالتی ندارد در معنای آنهم غیریت حرف دخالتی ندارد.و همانطور که استقلال اسم در کلمه ابتداء موجب جزئی شدن معنی اسم ابتداء نمی شود در حروف مانند مِن هم غیریت و تبعیت باعث جزئی شدن ان نمی شود.پس وضع و موضوع له در اسماء و حروف عام است.

27–اگر اشکال شود که پس لازم می اید تفاوتی بین حروف و اسماء در معنی نباشد و لازمه ان مترادف شدن مثلا مِن با ابتداء باشد. و بتوان هریک را جای دیگری گذاشت و این باطل است

جواب می دهیم هر کدام از اسم و حرف وضع جداگانه ای دارند و اسم را درجایی که معنایش مستقل است می اورند و حرف را درجایی که تبعی و لغیره است می اورند پس در معنی یکی هستند ولی در استعمال متفاوتند.و نمی شود اراده معنی که آیامراد مستقل است یا غیر مستقل،از خصوصیات و مقدمات معنی موضوع له باشد.

28–تفاوت خبر و انشا هم در کیفیت وضع و نحوه اراده معنی هست.مثلا یکبار می گوییم بعتُ و قصد خبر دادن می کنیم یکبار بعتُ می گوییم و منظور ایجاد بیع و انشا است.پس در استعمال فرق دارند ولی در مستعمل فیه متفقند .

30–مستعمل فیه در اسم اشاره و ضمایر عام است همان گونه که موضوع له انها عام است.و تشخص و جزییتی که در هنگام استعمال پدید می اید جزء موضوع له یا مستعمل فیه نیست مثلا هذا برای معنای کلی اشاره وضع شده.ولی هنگام اشاره است که جزییت و تشخص به وجود می اید.پس وضع و موضوع له و مستعمل فیه هرسه عام هستند.

31–بعضی از ضمایر و اسم اشاره ها مانند ضمایر مخاطب و متکلم که برای کلی مفرد هستند خواهان تشخص هستندبا انکه معنی انها کلی است.پس ادعای اینکه مستعمل فیه اینها مفرد مذکر کلی است ولی هنگام اشاره یا تخاطب،جزئی می شودزیرا باید هنگام اشاره یا تخاطب جزئی شوداما این مطلب در معنی دخیل نیستندو معنی همان کلی است، به گزافه نیست

32–نتیجه اینکه تشخص استعمال باعث تشخص مستعمل فیه نمی شود پس در اسم اشاره که تشخص خارجی هست یا اسم جنس و حروف که ذهنی هست مستعمل فیه عام است.و در کلام قدماء هم اثری از این موضوع له یا مستعمل فیه در حرف خاص باشد نیست.

33–منشا اشتباه بعضی بخاطر این است که خیال کردند معنای حرف چون لغیره است پس از ویژگی های موضوع له و مستعمل فیه حرف هم هست در حالی که قصد معنی از لفظ حروف به هر نحوی باشد چه لغیره چه استقلالی چه خبری چه انشایی و... دخالتی در موضوع له و در معنی ندارد

34– و الا باید در جایی که قصد معنی بطور مستقل است باید باعث جزئی شدن معنی شود در حالی که دور لازم می اید.معنی موقوف بر استعمال و استعمال موقوف بر معنی.

الرابع [لا شبهه فی صحه اطلاق اللفظ و اراده نوعه]

لا شبهه فی صحه إطلاق اللفظ ، وإراده نوعه به ، كما إذا قيل : ضرب – مثلاً – فعل ماض ، أو صنفه كما إذا قيل : (زيد) فی (ضرب زيد) فاعل ، إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله ك (ضرب) فی المثال فيما إذا قصد...

35–الرابع:اطلاق لفظ و اراده نوع ان صحیح است مثلا(ضربَ در ضرب فعل ماضی است)گفته شود و منظور هر ضَربَ از هر متکلمی در هر جمله ای باشد،فعل ماضی است. یا در صنفش مثلا (زید در ضرب زید ،فاعل است)که مراد هر زیدی است از هر متکلمی در هر زمانی و مکانی که وقتی بعد فعل ماضی بیاید، فاعل است.ولی نه زید در این مثال اورده شده یا ضرب در مثال قبل.چون ضرب و زید در مثال مبتدا هستند.(ضرب فعل ماض)(زید فی ضرب زید)

36–در این دو مورد هم یعنی اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف،با طبع و ذوق است نه با وضع واضع.واگر با وضع واضع بود باید مهملات مانند دیز، بیز...برای نوع یا صنف یا مثل وضع شده باشند،زیرا اطلاق لفظ دیز بر نوع ان صحیح است مثلا بگوییم دیزلفظ است،درحالی که مهمل یعنی وضع نشده!

37–اما اطلاق لفظ و اراده شخص ان لفظ مثلا بگوییم زید لفظ است و مراد کلمه زید باشد نه انسانی بنام زید، در صحتش بدون تاویل،اشکال هست.زیرا بدون تاویل،اتحاد دال و مدلول یا مرکب شدن قضیه از دو جزء پیش می اید.زیرا زید هم دال است هم مدلول.مثلا دود از اتش حکایت می کند و زید هم از انسانی بنام زید. ولی زید تلفظ شده خود همین لفظ است نه موجودی دیگر.و لازم می اید قضیه دوجزئی باشد :محمول و نسبت . درحالی که از موضوع خبری نیست.چون زید وجودش کالعدم شده و از چیزی حکایت نمی کند و ثبوت نسبت بدون طرفین محال است.

38–اگر کسی بگوید اینجا دال و مدلول اعتبارا متغیر هستداگر چه ذاتا باهم متحد هستند(لفظ زید باعتبار اینکه از تلفظ کننده ای صادر شده دال است و باعتبار اینکه خود

ان لفظ بشخصه مراد متکلم است مدلول باشد)از طرفی اگر لفظ زید موضوع باشد نه خود انسانی بنام زید در خارج،در این صورت قضیه دارای سه جزء است مثلا در (زید لفظ) که لفظ زید موضوع و لفظ محمول است و خود لفظ زید موضوع خارجی است بی انکه حاکی از موضوع واقعی باشد و بی انکه حاکی از معنی یا از نوع یا صنف قرار دهیم.

وأمّا إطلاقه وإراده شخصه ، کما إذا قیل : (زید لفظ) وأرید منه شخص نفسه ، ففی صحته بدون تأویل نظر ، لاستلزامه اتحاد الدالّ والمدلول ، أو ترکب القضیه من جزءین کما فی الفصول...

39-اطلاق لفظ و اراده شخص و خود ان لفظ مانند (زید لفظ)از باب استعمال لفظ در معنایی نیست و درانجایی که نوع یا صنف ان لفظ قصد شودنیز از باب استعمال لفظ در معنی نیست مگر انجایی که از لفظ،فرد دیگری که مثل انست نه نوع و صنفش،اراده شود مثلا شخصی از شما بخواهد (ضرب زید بکرا)را ترکیب کن. شما می گویید ضرب فعل،زید فاعل و بکر مفعول است.اینجا لفظ در معنی استعمال شده است.مگر اینکه بگوییم در مواردی هم که در نوع و صنف استعمال می شود مثلا ضرب در جمله (ضرب فعل ماضی است)در اینجا ضرب را آیینه ان کلی قرار دهیم یعنی موضوع کلمه ،نوع و صنف است ولی در مقام تلفظ،ضرب را واسطه و ایینه کلی باشد دراین صورت هم لفظ در معنی استعمال شده است.

اما اطلاقاتی که متعارف است ازین باب نیست مثلا بگوییم (ضرب فعل ماض)که مراد نوع ضَربَ است نه فعل ماضی.لذا از باب ایجاد موضوع نیست.پس اراده لفظ در معنی درست نیست.

40-.همانطور که در زیدٌ لفظٌ،از باب استعمال لفظ در معنی نیست چون معنایی نیست تا زید در ان استعمال شود، درانجایی که لفظ مطلق اورده شود و نوع یا صنف ان لفظ قصد شود(مانند ضرب در ضرب فعل ماض) یا زید درضرب زیدٌ ،فاعل است) نیز از باب

استعمال لفظ در معنی نیست زیرا زید و ضرب حاکی و اینه برای کلی نیستند با اینکه اراده نوع و صنف از زید و ضرب شده است.بلکه ضرب و زید یک فرد هستند که در ذهن مخاطب بدون حکایت و اینه بودن، تصور میشود.پس لفظی نیست که در معنی استعمال شده باشد فقط یک مصداق برای کلی است نه اینکه جزئی کلی باشد و اینه و حاکی از کلی باشد.

41- مگر انجایی که از لفظ،فرد دیگری که مثل انست نه نوع و صنفش،اراده شود مثلا شخصی از شما بخواهد (ضرب زید بکرا)را ترکیب کن. شما می گویید ضرب فعل،زید فاعل و بکر مفعول است.اینجا لفظ در معنی استعمال شده است.مگر اینکه بگوییم در مواردی هم که در نوع و صنف استعمال می شود مثلا ضرب در جمله (ضرب فعل ماضی است)در اینجا ضرب را آیینه ان کلی قرار دهیم یعنی موضوع کلمه ،نوع و صنف است ولی در مقام تلفظ،ضرب را واسطه و ایینه کلی باشد دراین صورت هم لفظ در معنی استعمال شده است.

42-اطلاقات متعارفه معمولا از مثلا "ضَربَ فعلُ ماض" منظور آینه و حکایت هست نه فرد ضرب. پس استعمال لفظ در معنی هست.و نمی شود فرد و شخص را مراد کرد مانند ضرب فعل ماض که مراد نوع ضرب است و ضرب در اینجا مبتداست نه فعل ماضی.یعنی نوع ضرب.

الخامس [وضع الالفاظ للمعانی الواقعیه لا بما هی مراده

لا ریب فی کون الألفاظ موضوعه بإزاء معانیها من حیث هی ، لا من حیث هی مراده للافظها ، لما عرفت بما لا مزید علیه ، من أن قصد المعنی علی أنحائه من مقومات الاستعمال ، فلا یکاد یکون من قیود المستعمل فیه. هذا. ..

43–مقدمه پنجم:الفاظ در مقابل معانی تنها وضع شده اند نه معنی+مراد متکلم.پس مراد متکلم از مقومات و مجوزات استعمال است یعنی لفظی را در معنایی استعمال می کند باید ان معنی را قصد کنی ولی این قصد و مراد،جزء قیود مستعمل فیه نیست.

از طرفی می بینیم که حمل محمول بر موضوع بدون قصد لافظ محقق می شود و این نشان می دهد قصد لافظ قیدنمی باشد. و معنی صحیح است.

44–بعلاوه دو مطلب قبل،اگر اراده لافظ قید بود باید در تمام الفظ حتی اسم جنس ،وضع عام و موضوع له خاص می بود زیرا اراده لافظ باعث می شد موضوع له جزئی شود.

45–اگرچه بوعلی سینا و شیخ طوسی گفته اند که دلالت(لفظ بر معنی) تابع اراده است ولی مراد اینها این نیست که اراده جزو قیود مستعمل فیه است و الفاظ برای معانی وضع شده اند به اعتبار اینکه معانی مراد است.بلکه مراد این دو نفر این است که تا متکلم اراده نکرده نباشد نمی توانید معنی را به گردن متکلم بگذارید.پس تا واقعیتی نباشد اثبات ان واقعیت بی معنی است و تا اراده متکلم نباشد نمی توان گفت ان معنی مراد متکلم است.پس تا ثبوت نباشد نوبیت اثبات نمی رسد.لذا باید لازم است برای شنونده احراز شود که متکلم در صدد اراده انچه ظاهر کلامش است می باشد و اثبات دلالت سخنش بر اراده معنی از الفاظ است و اگر اینگونه نباشد دلالت تصدیقی بر سخنش ثابت نیست هرچند واجددلالت تصوری باشدو مستمع معنای موضوع له به ذهنش خطور کندحتی اگر از پشت دیوار بشنود یا از متکلم فاقد شعور بشنود.

46–اگر بگویید که درمواردی که متکلم اشتباه می کند دلالتی نیست مثلا می خواهد بگوید اضرب بکرا می گوید اضرب زیدا!که دلالت تصدیقی نیست چون مراد متکلم بکر بوده نه زید.

یا اصلا متکلم هیچ معنایی اراده نکرده یا موردی که شنونده می داند متکلم این را اراده نکرده مثلا گفته جئنی باسد و مراد متکلم رجل شجاع بودهو شنونده خیال می کند مرادش حیوان مفترس هست .در این موارد دلالت نیست

جواب می دهیم که که بله دلالت نیست ولی سامع از روی جهالت ان را دلالت پنداشته.و این دوبزرگوار امری اشکار که گریزی از ان نیست گفته اند و تعجب از صاحب فصول که چگونه حاضر شده حرفی را که حتی نمی توان ان را به فرد فاضلی نسبت داد به این دوبزرگوار نسبت داده است.

السادس [وضع المرکبات]

لا وجه لتوهّم وضع للمرکبات ، غیر وضع المفردات ، ضروره عدم الحاجه إلیه ، بعد وضعها بموادها ، فی مثل (زید قائم) و (ضرب عمرو بکراً) شخصیاً ، وبهیئاتها المخصوصه من خصوص إعرابها نوعیا...

47-ششم:اینکه توهم شود که وضع مرکبات مانند جمله اسمیه و فعلیه فرق دارد با وضع مفردات مانند زید و قائم وجهی ندارد زیرا با وجود وضع تک تک مفردات و معنای ترکیبی انها،نیازی به وضع جداگانه برای مرکبات نیست.مثلا در زید قائم وضع شخصی زید و قائم به همراه وضع نوعی هیات جمله اسمیه که بر معنایی خاص دلالت دارد و مراد متکلم را می رساند دیگر نیازی به وضع جداگانه برای این جمله مرکب نیست.

48-اگر وضع جداگانه برای مرکبات داشته باشیم لازم می اید دوتا دلالت باشد یکی باعتبار وضع خود مرکبات یکی هم باعتبار وضع مفردات مرکبات. درحالی که فقط یک دلالت به ذهن می اید وشاید مراد متوهم این بوده که علاوه بر وضع مفردات.برای هیات جمله هم وضع باشد مثلا جمله اسمیه یا...

السابع [علائم الحقیقه و المجاز]

لا یخفی أن تبادر المعنی من اللفظ ، وانسباقه إلی الذهن من نفسه – وبلا قرینه – علامه کونه حقیقه فیه ؛ بداهه إنّه لولا وضعه له ، لما تبادر. ..

49–هفتم:تبادریک معنی(از چند معنی فقط یک معنی به ذهن خطور کند) از لفظ بدون قرینه علامت این است که لفظ در ان معنی حقیقت است.و در بقیه معانی مجاز است مثلا از لفظ اسد معنی حیوان مفترس به ذهن تبادر کندنشان می دهد این معنی حقیقت است و بقیه معانی مثل رجل شجاع مجاز است.

50–اشکال شده که در این صورت تبادر متوقف بر علم به اینکه این معنی موضوع له این لفظ است می باشد و علم به موضوع له موقوف بر تبادر است و دور لازم می اید.

جواب می دهیم که علم تفصیلی بر اینکه این معنی موضوع له این لفظ است،موقوف بر تبادر است و تبادر موقوف بر علم اجمالی است.پس دور نیست.بعلاوه این اشکال دور در جایی است که تبادر ادمی که بدنبال به دست اوردن معنی است.ولی در نزد اهل محاوره دیگه اشکال دور نیست زیرا مثلا اگر فارس زبان نداند ماء یعنی چه و برود و بپرسد و یاد بگیرد دور نیست زیرا علم به وضع بر تبادر معنی نزد عرب موقوف است ولی تبادر معنی نزد عرب موقوف بر علم به وضع نزد فارس زبان نیست بلکه بر علم اجمالی خودانها موقوف است.

51–اگر استناد معنی برای لفظ در جایی باشد که احتمال دارد تبادر بخاط وجود قرینه باشد ما نمی توانیم بگوییم اصل عدم قرینه است و تبادر مستند به خود لفظ است.و معنی حقیقی است.زیرا دلیل نداریم که اصاله عدم قرینه برای تشخیص معنی حقیقی از مجازی معتبر است.مگر در تشخیص مراد متکلم اگر شک داشتیم در مراد متکلم از

اصاله عدم قرینه استفاده می کنیم.ولی در مانحن فیه مراد متکلم روشن است.و در حقیقت و مجازبودنش شک داریم.که اصاله عدم قرینه فایده ای ندارد.

52-یکی از علامتهای تشخیص حقیقت از مجاز ،عدم صحت سلب لفظ از معنی نشان از حقیقت بودن معنی برای این لفظ دارد و به عبارت دیگر صحت حمل لفظ بر معنی علامت حقیقت بودن معنی است.و صحت سلب این معنی علامت مجاز بودن است.

ضمنا حمل دو گونه است یکی حمل اولی ذاتی که مفهوم موضوع و محمول یکی است مانند الانسان بشرٌ. دوم حمل شایع صناعی که وجودشان یکی است مانند محمد رسول الله. که هردو این حمل ها علامت حقیقت هستند.

53-صحت سلب لفظ از معنی علامت مجاز است.اگرچه در علم معانی ان را مجاز ندانند مثلا لفظ اسد برای رجل شجاع را مجاز نمی دانندو می گویند که معنای رجل شجاع هم معنی حقیقی اسد است چون در معنی حیوان مفترس توسعه ایجاد شده تا شامل رجل شجاع هم بشود عقلا.با این وجود صحت سلب علامت مجاز بودن است.

54-بعضی گفته اند اینجا دور است زیرا صحت حما موقوف بر علم به وضع است و علم هم موقوف بر صحت حمل است.جواب می دهیم که علم به صحت حمل تفصیلی و توقف صحت حمل بر علم اجمالی است.یا اینکه کسی که می خواهد معنی را پیدا کند موقوف بر عدم صحت سلب لفظ از معنی اهل محاوره است ولی صحت سلب لفظ از معنی نزد ایشان موقوف بر علم ان شخص به موضوع له لفظ نیست.

جلسه دهم

55-سومین علامت حقیقت ،اطراد هست.مثلامعنای داشتن علم بر لفظ عالِم،حقیقت باشد و عدم اطراد ،علامت مجاز است مثلا رجل شجاع برای لفظ اسد استفاده نشودمگر

مجازاً.و شاید بخاطر علاقه ای که بین لفظ و ان معنی است که در مجاز این علاقه بین لفظ و معنی نیست والا اگر بخواهیم از جهت استعمال در نظر بگیریم گاهی معنی در لفظ، در مجاز هم مانند حقیقت استعمال می شود مثلا به همه افراد شجاع،اسد می گویند.

اگر بگویید که اطرادی که بدون تاویل است علامت حقیقت است یا اطرادی که بر وجه حقیقت است،اطراد علامت حقیقت می شودپس دیگر مجاز خارج می شود.چون مجاز با تاویل است یا بر وجه حقیقی نیست.جواب می دهیم اون مشکل حل می شود ولی مشکل بزرکتری بوجود می اید و دور بوجود می اید و راه حلی برای مشکل دور نیست.که شناخت معنای حقیقی موقوف است بر اطراد به گونه حقیقی و اطراد به گونه حقیقت موقوف است بر شناخت معنای حقیقی.

الثامن [احوال اللفظ و تعارضها]

إنّه للّفظ أحوال خمسه ، وهی : التجّوز ، والاشتراک ، والتخصیص ، والنقل ، والاضمار ، لا یکاد یصار إلی أحدها فیما إذا دار الأمر بینه وبین المعنی الحقیقی ، إلّا بقرینه صارفه عنه إلیه.

56-هشتم:لفظ دارای پنج حالت است مجاز.اشتراک.تخصیص.نقل و اضمار.

هرگاه مردد بودیم بین معنای حقیقی یا یکی از این پنج حالت،باید معنای حقیقی را انتخاب کنیم مگر قرینه ای باشد تا بر یکی از این پنج معنی دلالت کند.

اما اگر لفظ بر یکی از این پنج حالت دلالت کند ولی مرددباشیم کدام یک از این پنج حالت؟وجوهی ذکر شده مثلا گفته اند اگر بین مجاز و اشتراک مرد دشدیم مجاز مقدم است زیرا مجاز از اشتراک بهتر است و..که اعتباری به این وجوه نیست.مگر وجهی سبب ظهورلفظ در ان معنی شود.

التاسع [الحقيقه الشرعيه]

إنّه اختلفوا فی ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه علی أقوال ، وقبل الخوض فی تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال ، وهو : أن الوضع التعيينی ، كما يحصل بالتصريح بإنشائه...

57–نهم:

57–علما اختلاف دارند در این که ایا شارع مقدس معانی شرعی برای الفاظ تعیین کرده اندکه به ان حقیقت شرعیه گویند؟

58–قبل از واردن شدن به بحث حقیقت شرعیه،این مقدمه اورده می شود که تعیین معنی برای لفظی،همانگونه که با انشاء حاصل می شود مثلا واضع می گوید من لفظ اسد را برای حیوان مفترص وضع کردم.همینطور هم با با استعمال لفظ در غیر موضوع له خود،می تواند وضع تعیینی باشد. مثلا واژه مخابرات که خود لغتی است ، برای وزارتخانه ارتباطات وضع شود.در این صورت مخابرات در معنای جدیدی بدون هیچ قرینه ای تعیین می شود.البته برای اینکه بفهمانیم معنای دوم مراد است قرینه می اوریم ولی این قرینه با قرینه ای که علامت مجاز است متفاوت می باشد.

59–اگر اشکال شود در این صورت معنای دوم نه حقیقی است نه مجازی!جواب می دهیم اینکه حقیقت و مجاز نباشد ضرر نمی رساند زیرا ذوق ان را قبول کرده است.

60–بعد از مطلب اخیر حالا می خواهیم ادعا کنیم حقیقت شرعیه مثلا شارع صلات را برای نماز وضع کند،ادعای نزدیکی است و اگر کسی قطع به این پیدا کند گزافه نگفته است.و ذلیل بر این مطلب تبادر است که تا صلات گفته می شود به ذهن مسلمین معنای نماز می اید.و اگر کسی این معنی را مجاز بداند می گوییم که باید بین حقیقت و مجاز علقه باشد درحالی که بین معنای حقیقی صلات که دعا است با معنای مجازی که نماز

است علقه ای نیست.البته ادعای ثبوت حقیقت شرعیه زمانی درست است که بگوییم شارع این الفاظ را برای این معانی وضع کرده است.

61-اگر معتقد باشیم که شارع اینهارا وضع نکرده بلکه در ادیان قبل هم صلات برای نماز و صوم برای روزه و.. بوده است ،در این صورت حقیقت شرعی نیستند و حقیقت لغوی می باشند.و شاید بین ادیان در اجزاء نماز و غیره اختلاف باشد ولی این ربطی به حقیقت لغوی انها ندارد.در نتیجه جایی برای ادعای قطع و وثوق به حقیقت شرعیه نیست.و اگر هم قبول کنیم که این وجوهی که ذکر شد بر حقیقت شرعیه دلالت دارد،بشرط این است که احتمال اینکه این الفاظ در ادیان گذشته هم به همین معنی بکار رفته اندمنتفی باشد.

61-وقتی حقیقت شرعی منتفی شد،دیگر وضع تعینی هم نیست زیرا وقتی از اساس ثابت شد حقیقت شرعیه وجود ندارد دیگرهم تعیینی هم تعینی منتفی است.

62-اما اگر ان احتمال منتفی شد و گفتیم این الفاظ جدید هستند انصاف انست که نمی توانیم حقیقت شرعیه که شارع و تابعین ایشان انجام دادندرا انکار نماییم.اگرچه ادعای وضع تعینی در خصوص لسان شارع بتنهایی ممنوع است.زیرا تا به اندازه تعین رسید پیامبر از دنیا رفتند.پس شارع و تابعین شارع درست است.

وأما الثمره بين القولين ، فتظهر فی لزوم حمل الألفاظ الواقعه فی كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه مع عدم الثبوت ، وعلى معانيها الشرعيه على الثبوت ، فيما إذا علم تأخر الاستعمال ، وفيما إذا جهل التاريخ ، ففيه إشكال...

63-ثمره این دو قول:این الفاظ را برمعنای لغوی حمل می کنیم اگر شارع بدون قرینه اورده مثلا فرموده(صلّ عند الرویه)که نمی دانیم مراد دعا هست یا نماز.البته اگر حقیقت

شرعیه ثابت نشد.واگر استعمال این الفاظ بعد از وضع شارع، بوده این الفاظ بر معنای شرعی حمل می کنیم

و اگر تاریخ استعمال و وضع مجهول است در این صورت حمل الفاظ بر حقیقت شرعی یا لغوی اشکال دارد.و نمی توان به اصاله تاخر استعمال از وضع،که حقیقت شرعی را ثابت می کند عمل کردزیرا معارض است با اصاله تاخر وضع از استعمال . علاوه بر این این اصل معتبر نیست تعبدا مگر با اصل مثبت(اصل انست که اثبات کنیم استعمال بعد از وضع است)ولی اصل مثبت حجیت ندارد.و عقلا هم نگفته اند که تاخر استعمال در هنگام شک حجت است.و اصاله عدم نقل(عدم نقل از لفظ قبلی به لفظ بعدی)یعنی اثبات حقیقت لغوی با این اصل هم نمی شود زیرا جای اصاله عدم نقل در جایی است که در اصل نقل شک کنیم ولی اینجا در تاخرش ش داریم.

العاشر [الصحیح و الاعم]

اشاره

إنّه وقع الخلاف فی أن الفاظ العبادات ، أسامٍ لخصوص الصحیحه أو للأعم منها؟

وقبل الخوض فی ذکر أدله القولین ، یذکر أمور :

منها : إنّه لا شبهه فی تأتّی الخلاف ، علی القول بثبوت الحقیقه الشرعیه

، وفی جریإنّه علی القول بالعدم إشکال.

وغایه ما یمکن أن یقال فی تصویره : إن النزاع وقع – علی هذا – فی أن الأصل فی هذه الألفاظ المستعمله مجازاً فی کلام الشارع ، هو استعمالها فی خصوص الصحیحه أو الأعم ، بمعنی أن أیّهما قد اعتبرت العلاقه بینه وبین المعانی اللغویه ابتداء ، وقد استعمل فی

الآخر بتبعه ومناسبته ، کی ینزّل کلامه علیه مع القرینه الصارفه عن المعانی اللغویه ، وعدم قرینه أُخری معینه للآخر. ..

64–درباره اینکه ایا الفاظ عبادات مانند صلات اسم خصوص نماز درست است یا اینکه شامل نماز می شود چه نماز درست چه نماز باطل.بین علماء اختلاف است.

65–قبل از بیان ادله قولین،چند نکته گفته می شود.یکی اینکه اختلاف بر اساس قبول حقیقت شرعیه پیش می اید.که انها اختلاف دارند که شارع مثلا برای خصوص نماز صحیح وضع کرده یا اعم از صحیح و باطل؟ولی اگر قائل به عدم ثبوت حقیقت شرعیه باشیم دیگه اختلافی ندارند که خصوص صحیح هست یا اعم.

البته منکرین حقیقت شرعیه می توانند بگویند حالا مثلا صلات که برای نماز مجازا وضع شده،آیا در خصوص نماز صحیح است یا اعم.در این صورت وقتی صلات گفته می شود طبق نظر صحیحی ها ،برای نماز صحیح مجاز اول و برای نماز فاسد ،نیاز به قرینه دارد است . وطبق نظر اعمی ها برای نماز فاسد حمل شده و برای نماز صحیح نیاز به قرینه دارد باز در این صورت فرق بین مجاز اول با مجاز دوم این است که اگر مراد شارع مجاز اول باشد نیاز به یک قرینه است(قرینه صارفه از معنای لغوی) و اگر مراد مجاز دوم باشد نیاز به دو قرینه هست.(یک قرینه صارفه از معنای لغوی و یک قرینه برای تعیین معنای صحیح یا اعم.

66–مصنف می گوید این مطلب درست نیست زیرا زمانی حرف منکرین حقیقت شرعیه درست است که ثابت کنند علاقه بین معنای لغوی و بین معنای صحیح و اعم هست. و ثابت کنند بناء شارع بر عدم اوردن قرینه ای بر مجاز دوم است.و همین بناء خود جای اوردن قرینه را گرفته است.ولی منکرین نمی توانند این دو مطلب را ثابت کنند.

67-باقلانی گفته نزاع اینجاست که الفاظ عبادات در معنای لغوی استعمال شده اند و معانی شرعی بوسله قرینه فهمیده می شود مثلا صلات در دعا استعمال می شود واگر شارع گفت ارکع می فهمیم برای نماز است ولی ایا این قرینه بر همه اجزاء دلالت دارد که صحیحی ها می گویند یا اجزا به صورت اجمال که اعمی ها می گویند.

68-منظور از نماز صحیح یعنی نماز کامل امااینکه در بیان فقها یعنی قضا نمی خواهد و دربیان متکلمین یعنی موافق شریعت است و غیر این تعبیران،اینها جزو لوازمات نماز صحیح هست نه معنای صحیح.همینطور که برحسب حالات مکلف که گاهی شکسته می خواند گاهی کامل و غیره باز در معنای نماز صحیح تعدد و اختلاف ایجاد نمی کند.

و از این مشخص می شود که صحت و فساد مثلا نماز،دو امر اضافی و نسبی هستند یعنی یک شی بحسب حالات تغییر می کند مثلا نماز را شکسته بخوانی اگر ناتوان باشی صحیح و اگر سالم باشی فاسد است.

ومنها : إنّه لابد على كلاّ القولين من قدر جامع

فی البین ، کان هو المسمی بلفظ کذا ، ولا إشکال فی وجوده بین الأفراد الصحیحه ، وإمکان الإشاره إلیه بخواصه وآثاره ، فإن الاشتراک فی الأثر کاشف عن الاشتراک فی جامع واحد ، یؤثر الکلّ فیه بذاک الجامع ، فیصحّ تصویر المسمی بلفظ الصلاه مثلاً : بالناهیه عن الفحشاء ، وما هو معراج المؤمن ، ونحوهما...

69-چه صحیحی باشیم و چه اعمی باید وجه مشترک و قدر جامعی برای افراد این عبادت مانند نماز باشد مثلا قدر جامع صلات این باشد که ناهی از فحشا و منکر است.دیگه این قدر مشترک بین افراد و مصادیق مثلا یک میلیارد نمازی که در روز خوانده می شود وجود دارد.

70–اگر اشکال شود که :قدر جامع نمی تواند مرکب یا بسیط باشد چون اگر مرکب باشد ممکن است نسبت به مرتبه ای صحیح و نسبت به مرتبه ای دیگر فاسد باشد و بسیط هم نمی تواند باشد زیرا امر بسیط یا خود مطلوب است یا مساوی مطلوب. اولی نمیشود زیرا دور لازم می اید(صلات یعنی طلب شده و امر به صلات هم موقوف بر مطلوب است)و ترادف لازم می اید درحالی که مطلوب با صلات مترادف نیست.و مشکل سوم اینکه در هنگام شک در اجزاء عبادات نتوان اصل برائت را جاری کرد زیرا مطلوب انجام شده و شک در اجزاء< است که جای برائت نیست.و جای احتیاط است.

و اگر امر بسیط ملزوم عنوان مطلوب باشد باز همین اشکالات فوق پیش می اید.

71مصنف جواب می دهد این اشکالات دفع می شود به که جامع مفهوم واحد و بسیطی است که از افراد مرکبات خارجی مانند نماز سفر و حضر و..انتزاع شده و بین ان بسیط و مرکبات اتحاد هست(اتحاد کلی با افرادش مانند نسان با افرادش)پسش برائت جاری می شود اری در جایی که ماموربه امر واحد و خارجی باشدو با اجزا متحد نباشدو مرددبین اقل و اکثر باشدمانند طهارتی که از وضو گرفته شده انگاه شک شود وضو پنج جز دارد یا شش جز. نسبت به جز مشکوک نمی شود برائت جاری کرد.و باید اصاله الاحتیاط جاری شود.و اشکالات فوق پیش نمی اید.

72–قدر جامع بنابر قول به اعم که شامل همه افراد صحیح و فاسد می شود در نهایت اشکال است زیرا قدر جامعی که شامل همه افراد صحیح و فاسد بشود نیست!در این مورد چند نظر هست

73–میرزای قمی گفته جامع چند مورد از اجزاء عبادت است مثلا در نماز،جامع،ارکان نماز است.و بقیه اجزاء در جامع معتبر نیست.

مصنف می گوید این حرف اشکال دارد زیرا جامع دایر مدار این ارکان نیست مثلا اگر یک رکن مانند قیام متصل برکوع هم انجام نشود بازهم صلات گفته می شود.و برعکس

گاهی ارکان هست ولی مثلا موالات نیست در نزد اعمی ،نماز صدق نمی کند!از طرفی اگر فقط ارکان جامع باشد پس نزد اعمی نماز با همه ارکان و شرایطش مجاز است!زیرا طبق قول اعمی،موضوع له صلات،ارکان است .حالا که نماز با همه ارکان و اجزا امده مجاز است!

ثانيها : أن تكون موضوعه لمعظم الإِجزاء التى تدور مدارها التسميه عرفاً ، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى ، وعدم صدقه عن عدمه. ..

74–نظر دوم گفته است جامع عبادات برای اجزای مهم عبادت چه ارکان چه غیر ارکان وضع شده که نامگذاری بخاطر انهاست بطوری که نام مثلا صلات بر ان اجزای مهم کشف از جامع می کند.

مصنف می گوید همان اشکال بر میرزای قمی بر این نظریه هم وارد است(استعمال مجاز میشود نزد اعمی) علاوه بر آن ایراد دیگری است که در جامع تبدل ایجاد می شود.در نتیجه یک جز گاهی داخل جامع است و گاهی خارج مثلا قیام در نماز داخل در جامع است برای کسی که می تواند بایستد و خارج از جاع است برای کسی که نمی تواند بایستد!و گاهی تردید پیش می اید که این جز داخل در معظم اجزا هست یا خارج و تردید درماهیت پیش می اید وگاهی این اختلاف شدید است مثلا نماز غریق با یک اشاره است ولی نماز ادم غیر غریق با همه ارکان و اجزا!است.

75–نظر سوم این است که وضع اسما عبادات مانند وضع اعلام شخصیه است .همانطور که در اعلام شخصی مانند زید،تبادل حالات مثل کودکی و کهنسالی و نقص عضو اثری در اسم ندارد در اسما عبادات و جامع هم همینطور.مثلا نماز حاضر و مسافر و عاجز و قدر و..همه نماز هستند.

مصنف می گویداعلام شخصی با اسما عبادات فرق دارد چون در اعلام شخصی تشخص به وجود یک فرد خاصی است که تا زنده است اسمش تغییر نمی کند هرچند در حالاتش تغییر ایجاد شود ولی در الفاظ عبادات وضع شده اند برای مرکبات و مقیدات که زمانی مثلا نماز محقق می شود که افراد و مصادیق در معنای جامع گرد هم ایند.

رابعها : إن ما وضعت له الألفاظ إبتداءً هو الصحيح التام الواجد لتمام الإجزاء والشرائط ، إلّا أن العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض ، تنزيلاً له منزله الواجد...

76-چهارمین نظریه درباره جامع در اعمی:جامع در ابتدا شامل همه اجزا و شرایط بوده ولی عرف از باب مسامحه جامع را بر بعضی از اجزا اطلاق می کنند و ناقص را منزله کامل فرض می کنند و مجاز نیست وحتی چندبار بر این ناقص استعمال شد می توانیم بگوییم استعمال این لفظ در ان حقیقت است. و این بر اثر انسی است که ذهن از شباهت مثلا نماز کامل با نماز ناقص و یا از اثر مشترک نماز کامل با نماز ناقص در رفع تکلیف دارد ایجاد می شود.مانند معجون که اول مثلا بر ده گیاه بوده ولی کم کم بر همه معجون ها اسم قرار گرفته است.چون بهم شباهت صوری دارند یا در اثر باهم مشترکند.

77-مصنف اشکال می کند که این حرف در امثال معجون ها و سایر مرکبات خارجیه که از اول برای مرکب خاصی وضع شده اند درست است ولی در امثال نماز که در بعضی حالات صحیح و در بعضی حالات فاسد است درست نیست.

خامسها : أن يكون حالها حال أسامى المقادير والأوزان ، مثل المثقال ، والحقه ، والوزنه إلى غير ذلك ، مما لا شبهه فى كونها حقيقه فى الزائد والناقص فى الجمله...

78-پنجمین نظر درباره جامع در اعمی:الفاظ عبادات مانند اسامی مقادیر و اوزان هستند.که در زائد و ناقص هم حقیقتند.

مصنف می گویدمقادیر و اوزان با الفاظ عبادات فرق دارند زیرا در صحیح عبادت،از جهت زیادت و نقصان مختلفند و یک صحیح مطلق وجود ندارد که واضع ان را برای اعم قرار دهدو مقدارش مشخص نیست تا زاید و ناقص را با ان بسنجندو نمی توان ملتزم شد که لفظ برای اعم از مقدار ثابت یا زاید و ناقص وضع شده بلکه در هر مرتبه ای صحت و فساد نسبی است.

79-وضع و موضوع له عبادات عام هست.و نمی توان احتمال داد که موضوع له الفاظ عبادات خاص هست.زیرا در این صورت استعمال الفاظ عبادات در جامع مانند استعمال در (الصلاه معراج المومنی و غیره)مجاز هست.زیرا لفظی برای مرتبه ای وضع شده ولی در جامع که غیر موضوع ل است استعمال شده پس مجاز است یا اینکه اصلا نتوان در این جامع ها استعمال کرد زیرا مثلا صلاه موضوع له ان خاص است ولی معراج المومن عام است.

80-مصنف می گوید مجاز بودن یا غیر قابل استعمال بودن در جامع مانند معراج مومن،در غایت بعد است زیرا ظاهر این مثالها مانند الصلوه معراج المومن نشان می دهد حکم برای طبیعت نماز است

81-ثمره اختلاف صحیحی با اعمی:یکی در هنگام شک در جزئیت چیزی مثلا شک در جزئیت سوره برای نماز،اگر صحیحی باشدکه قائل به وضع صلات برای همه اجزا و شرایط هست در خطاب مثلا اقیموالصلوه ،اجمال هست که ایا مع السوره او بدون السوره؟و نباید به اطلاق خطاب مراجعه کرد(بگوییم شامل سوره نمی شود).چون احتمال داردسوره جزو مسمی باشد.

اما اگر اعمی باشد به اطلاق رجوع می کند(و دیگه سوره جزو نماز نیست)البته به دوشرط:احتمال جزئیت این مثلا سوره برای نماز داده نشود.دوم اینکه مولی در مقام بیان برای عمل کردن وارد شده باشد نه اینکه در مقام تشری گویی و اجمال باشد.

این شرط در همه اطلاقات هست که مولی در مقام بیان و برای عمل کردن باشد. و بدون این اطلاقات باید به برائت یا اشتغال عمل کنیم.

82-ثمره دوم اختلاف صحیحی و اعمی:اگر شارع خطابش مجمل بود یا اهمال کرد چه صحیحی و چه اعمی باید به برائت یا اشتغال رجوع کنند.نه اینکه اعمی فقط به برائت رجوع کند(اگر شک کرد نماز ده جزء است یا نه جزء طبق برائت بگوید نه جزء)و صحیحی به اشتغال. اگر شک کرد نماز ده جزء است یا نه جزء طبق اشتغال بگوید ده جزء)

لذا مشهور که صحیحی هستند در این مورد برائتی هستند!

83-اگر کسی نذر کند درهمی با نمازگزار بدهد طبق قول اعمی به کسی که نمازش فاسد است می تواند بدهد.(چون اخلال به چیزی کرده که بنا به قول اعمی در صدق نماز معتبر نیست)

و طبق قول صحیحی به کسی که نمازش فاسد است نمی تواند بدهد (چون نماز فاسد پیش صحیحی نماز نیست)

مصنف می گوی این ثمره فقهی دارد ولی ثمره اصولی ندارد.چون ثمره اصولی باید در استنباط احکام فرعی کاربرد داشته باشد در حالی که اینجا فقط مساله موافقت یا عدم موافقت نذر است.

فقد استدل للصحيحی بوجوده

أحدها التبادر

ودعوى أن المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح ، ولا منافاه بين دعوى ذلك ، وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات ، فإن المنافاه إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينه بوجه ، وقد عرفت كونها مبينه بغير وجه. ..

84-برای صحیحی به وجوهی استدلال شده است:

اول:تبادر می گوید حق با صحیحی است.و انچه از الفاظ عبادات به ذهن متبادر می شود معنای صحیح ان است و این منافاتی ندارد که بگوییم الفاظ عبادات مجمل هستند.چون معنای این الفاظ به وجوه متعددروشن هستند

85-وجه دوم ادله صحیحی:ما می توانیم اسم صلات را از نماز فاسد سلب کنیم و به ان نماز نگوییم.البته به طور دقیق.ولی به عنایت و مجاز،می توانیم به ان صلات بگوییم

86-وجه سوم:هرچه اثار برای نماز ذکر شده مثل نماز معراج مومن است.که نشان می دهد فقط نماز صحیح این اثر را دارد. یا روایاتی که ماهیت نماز را بخاطر چیزی نفی کرده مانند اینکه لاصلاه الا بفاتحه الکتاب که دلالت دارد بمجرد فقد انچه در نماز معتبر است،دیگر نماز نیست.

87-اگر کسی بگوید در روایات دسته اول ،کلمه صحیح در تقدیر است یعنی صلات صحیح عمود دین هست.و از روایات گروه دوم هم اراده نفی صحت بشود یعنی نمازی که جزئی ازش نیست صحیح نیست نه اینکه اصلا نماز نیست!

-88

جواب می دهیم این توجیهات خلاف ظاهر است و تا قرینه نباشد،این اثار برای حقیقت نماز امده اند.و روایاتی که معلوم است برای نفی کمال امده نه نفی حقیقت مانند لاصلاه لجار المسجد الا فی المسجد،بازهم اینها برای نفی حقیقت است.ولی به عنوان مبالغه و مجازا.

88-چهارمین دلیل:روش واضعین این است که الفاظ را برای مرکبات تامه الاجزاء و الشرایط وضع کنند چون حکمت وضع فهماندن مرادات است و روز اول هدف واضع، افاده مجموعه کامل بوده است. البته گاهی حاجت ایجاب می کند که در ناقص هم استعمال شود.ولی این علامت حقیقت نیست که در ناقص استعمال شده است.و شارع هم برای کامل وضع کرده سپس برخی اوقات در فاسد وناقص نیز استعمال شده اند اما مجازا.

البته این ادعا اگرچه بعید نیست ولی می توان ان را ممنوع کرد.

جلسه هیجدهم

وقد إستدل للأعمّی أیضاً بوجوه

منها : تبادر الأعم.

وفیه : إنّه قد عرفت الإِشکال فی تصویر الجامع الذی لا بدّ منه ، فکیف یصحّ معه دعوی التبادر.

ومنها : عدم صحه السلب عن الفاسد

وفیه منع ، لما عرفت...

89-برای اعمی چند تا دلیل اورده اند.

اول :تبادر اعم(صحیح و فاسد)به ذهن.

مصنف می گوید:تصویر قدر جامع برای اعمی مشکل بود پس چگونه ادعای تبادر درست است.مگر می شود از لفظی مثلا مانند صلاه،مجهول مطلق به ذهن تبادر کند.

90-دومین دلیل :عدم صحت سلب از فاسد یعنی نماز فاسد هم نماز است.پس صلات اعم از نماز صحیح و باطل است.

مصنف این را ممنوع می داند چون عدم صحت در اینجا تسامحی است والا نماز فاسذ،بطور دقیق نماز نیست

91-سومین دلیل:وقتی بتوانیم عبادات را به صحیح و سقیم تقسیم کنیم این علامت اعم است.

مصنف می گوید اگر دلیل قطعی نداشتیم که صحیح درست است نه اعم. این دلیل سوم را قبول می کردیم.پس از مقسم معنای عام اراده شده ولی نه حقیقتا وتقسیم به صحیح و سقیم عنایتا و

مجازا است.

92-چهارمین دلیل:صلات و غیر ان در فاسد استفاده شده مانند روایت :اسلام بر پنج چیز بناشده است....که اگر ولایت نباشد ان چهارتا قبول نمی شود)که نفرمود نماز انها نماز نیست بلکه فرمود پذیرفته نمی ششودپس این دلیل است شامل نماز فاسد هم می شود!یا روایت اینکه در ایام حیض نماز نخواند.که مراد نهی از نماز فاس(بدون طهارت)است پس نماز بدون طهارت هم نماز است!

93-مصنف می گوید استعمال اعم از حقیقت و مجاز است که در این روایات مجازا به نماز فاسد نماز اطلاق می شود.بعلاوه در روایت اول مراد عبادت صحیح است چون بنای اسلام بر عبادات صحیح است. و این منافات ندارد که نماز بی ولایت باطل باشد.زیرا از

نظر اهل سنت نمازشان صحیح است با اینکه ولایت ندارند. واین در فکر انها است ولی حقیقتا صحیح نیست.پس در صوم و صلات مجازی نیست بلکه در پندار انها بطلان راه یافته است.و اینکه اگر کسی یک عمر روزه بگیرد ولی ولایت نداشته باشد کلمه صوم در روایت مجازا در صوم باطل بکار رفته از جهت مشابهت با صوم حقیقی.

94–در روایت نماز حائض،برای ارشاد به این نکته است که زن حائض نمی تواند نماز صحیح انجام دهد ومراد از صلات،صحیح است اما اگر نهی ارشادی نباشد پس زن حائض اگر نماز فاسد هم بخواند حرام است.در حالی که مستدل این حرف را نمی زند که نماز فاسد حائض هم حرام است.

جلسه نوزدهم

95–دلیل پنجم اعمی:اگر نذر کند در مکانی که نماز مکروه است مانند حمام،نماز نخواند.پس اگر خواند باید کفاره بدهد خب تعلق کفاره به نماز فاسد نشانه اعمی است.چون اگر نماز مکروه نماز صحیح است که خواندن ان کفاره نداشت!واصلا اینجا محال پیش می امد زیرا نمار صحیح متعلق نذر است و بانذر کردن ترک نماز ،نماز فاسد می شود و هرگر بصورت صحیح پیش نمی اید.و نذری که از فرض وجودش،عدمش لازم می اید محال است.در نتیجه متعلق نذر،نماز فاسد است و حق با اعمی هاست.

96–مصنف می گوید:شما بحث اصولی را با فقهی قاطی کرده اید!اگر حرف شماهم درست باشد یعنی متعلق نذر نماز صحیح نیست!ولی اینکه نماز برای صحیح وضع شده یا اعم دلیل نیست.بعلاوه منافات ندارد که نماز قبل نذر صحیح بوده و وقتی متعلق نذر قرار گرفته فاسد شده لذا کفاره تعلق کرده بخاط صحیح بودن نماز است والا کفاره که به نماز فاسد تعلق نمی گیرد.ولی حالا که متعلق نذر شده قاسد شده. البته اگر فرض شود نذر به ترک نماز مطلق (نذر کند نمازی را که پس از نذر صحیح است ترک کند)متعلق شود انوقت می توان درباره عدم کفاره با انجام ان نماز بحث کرد. (زیرا

چنین نذری از اول منعقد نمی شود چون بعد نماز قدرت ندارد نماز صحیح بخواند. چون بمجرد نذر، اتیان نماز حرام است و نذری که از ناذر سلب قدرت کند منعقد نمیشود.)

بقی اُمور

الأول [إن أسامی المعاملات موضوعه للصحیحه أو للأعم]

إن أسامی المعاملات ، إن کانت موضوعه للمسببات فلا مجال للنزاع فی کونها موضوعه للصحیحه أو للأعم ، لعدم إتصافها بهما ، کما لا یخفی...

97-اگر اسامی معاملات برای مسبب (اثر عقد)وضع شده انددیگر بحث صحیحی و اعمی نداریم چون مسبب به صحیح و فاسد متصف نمی شود بلکه به وجود و عدم متصف میشودمثلا بر اثر بیع ملکیت حاصل شد یا نشد..

اما اگر اسامی معاملات، برای اسباب(عقد بیع و غیره)وضع شده باشند جای بحث هست و بنظرمابرای صحیحی هست .

98-اگر اختلاف شود بین شرع و عرف .مثلا عرف معامله صبی را درست بداند و شرع درست نداند این اختلاف در مصداق است نه در مفهوم الفاظ عبادات. در انجا باهم اختلاف ندارند.

اگر شرع ،عرف را خطا می داند در این است که مثلا عرف عقدی انجام داده و ان را محقق و واجد اثر دانسته بدون انچه که شرع ان را معتبر می داند.

99- الفاظ معاملات را اگربرای صحیح بدانیم مجمل نیستند تا اینکه اگر در جزیت چیزی شک کردیم نتوانیم به اطلاق ان تمسک کنیم. و در معاملات اطلاق معتبر است زیرا شارع،عرف را تایید می کند چون شارع هم خود یکی از عرف است و اگر شارع در تاثیر عقد در شرط بودن چیزی ان را شرط دانست مانند ماضویت عقد،باید قرینه می اورد.وچون نیاورده پس یعنی این شرط معتبر نیست.البته اگر عرف در اعتبار چیزی

شک کرد می تواند سراغ ان شرط برود و نباید سراغ اطلاق برود و بگوید این شرط معتبر نیست!چون بدون شیء مشکوک اصل عدم تاثیر عقد هست.

الثالث[أنّ دخل شیء فی المأمور به]

إنّ دخل شیء وجودی أو عدمی فی المأمور به :

تاره : بأن یکون داخلاً فیما یأتلف منه ومن غیره ، وجعل جملته متعلقاً للأمر ، فیکون جزءا له وداخلاً فی قوامه. ..

100-سوم:اگر چیز وجودی مانند رکوع یا عدمی مانند غصبی نبودن مکان در ماموربه مانند نماز داخل شود این دخول گاهی به صورت جزء ماهیت نماز است که از مثلا رکوع و غیر رکوع تالیف یافته است. و گاهی خارج ماموربه است ولی ماموربه بدون اون واقع نمیشودکه گاهی این شرط خارج از ماموربه مقدم هست مانند وضو و گاهی ملحوق به مانند غسل زن مستحاضه و گاهی مقارن است مانند قصد قربت که این سه از مقدمات(حواشی) ماموربه هست نه از مقومات(حقیقت) و گاهی این چیز جزء و یا شرط ماهیت نیست بلکه جزء و شرط فرد ماهیت است مانند نماز در حمام بطوری که تشخص ماموربه در خارج وابسته به این جزء یا شرط است. و گاهی بوسیله این جزء یا شرط،مزیت یا نقصی در ماموربه پدید می اید مثلا نماز درحمام مکروه در مسجد مستحب. و اخلال به جزء و شرطی که در ماهیت ماموربه نقش دارد ،اخلال به ماموربه است.و باعث بطلان ولی اینکه در تشخص ماموربه دخالت دارد اگر اخلال پیدا کرد موجب بطلان نمی شود.

101-گاهی چیزی مانند قنوت از اجزاء و شرایط نماز نیست و دخالتی در ماهیت و تشخص نماز نداردو مستحب و مستقل از نماز بوده فقط ظرف وجودش نماز هست.و بدون نماز،مطلوب نیست بلکه در نماز واجب یا نماز مستحب مطلوب است یا اینکه قبل

نماز واجب و مستحب مطلوب است مانند مضمضه اب قبل نماز. یا بعد نماز مطلوب است مانند تعقیبات نماز. و اخلال به ان موجب اخلال به ماهیت نماز یا اخلال به تشخص نماز نمی شود.

102-مستحبات مانند قنوت و چیزی که در تشخص ماموربه نقش دارد مانند نماز در حمام در اسم عبادات نقشی ندارند .ولی اجزاء وشرطهایی که در ماهیت ماموربه نقش دارند دوقول است یک قول می گوید شروط نقشی در اسامی ماموربه ندارد مانند غصبی نبودن مکارن و..ولی اجزا در اسم دخالت دارند مثلا نماز بدون رکوع دیگر نماز نیست.و قول دوم که همین درست است می گوید هم شرط و هم جزء در تسمیه ماموربه نقش دارند و معتبرند.

الحادی عشر [الاشتراک اللفظی]

الحق وقوع الاشتراک ، للنقل والتبادر ، وعدم صحه السلب ، بالنسبه إلی معنیین أو أکثر للفظ واحد. وأنّ أحاله بعضٍ ، لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن

103-اشتراک لفظی وجود دارد مثلا لغت عین بین چند معنی مشترک است.و دلیل اشتراک لفظی هم نقل(برای یک لغت چند معنی در کتب لغت امده) و هم تبادر (چند معنی برای یک لغت به ذهن می اید)و هم عدم صحته سلب(نمی توانیم بگوییم مثلا چشم و جاسوس و..معنای عین نیستند) است.

104-عده ای از اصولیون اشتراک لفظی را محال می دانند.زیرا هدف از وضع لفظ برای معانی،سهولت تفهیم است ولی اشتراک اخلال ایجاد می کند و اگر قرینه ای هم باشد مخفی هستند واجمال را برطرف نمی کنند.

105-مصنف می گوید اول اخلالی در کار نیست زیرا می توان با قرائن روشن،هرگونه ابهامی را برطرف کرد ثانیا گاهی حکمت ایجاب می کند که لفظ مجمل باشد و اینکه

گفته اند در قران اشتراک لفظی نیست چون باعث دراز شدن کلام می شود (لفظ مشترک+قرینه) و اگر قرینه نیاورد باعث اجمال می شود و این دو شایسته کلام خداوند نیست.

این مطلب درست نیست زیرا کلام دراز نمی شود وقتی قرینه حالی هست و اگر قرینه مقالیه بیاورد که هم قرینه لفظ مشترک هست هم خود غرض دیگری را می فهماند و گاهی خدا اجمال می اورد برای هدفی.و مشترک می اورد برای هدفی.که خود فرمود فیه ایات محکمات هن ام الکتاب و اخر متاشبهات.

وربما توهّم وجوب وقوع الاشتراک فی اللغات ، لأجل عدم تناهی المعانی ، وتناهی الألفاظ المرکبات ، فلا بدّ من الاشتراک فیها...

106-قولی هست که اشتراک در لغات واجب است!زیرا الفبا28حرف بوده ولی معانی نامنتاهی هستند!

مصنف می گوید این قول مردود است زیرالازم می اید واضع هم نامتناهی باشد با اینکه واضع انسان است و محدود!اگرهم واضع نامتناهی باشد مثلا خداوند باشد اما بشر به مقداری از معانی نیاز دارد و لازم می اید که بقیه عبث و بیهوده باشد.حال انکه از خداوند،لغو صادر نمیشود.از طرفی اگرچه جزییات(افراد انسان و افراد حیوان و افراد شجر و..) نامتناهی هستند ولی معانی کلی کفایت می کندمثلا یک کلی بر هزاران جزئی دلالت دارد.و اخرین نکته اینکه باب مجاز باز است و یک لفظ می تواند در هزاران معنی مجاز باشد.

الثانی عشر [استعمال اللفظ فی اکثر من معنی]

اشاره

إنّه قد اختلفو فی جواز استعمال اللفظ ، فی أکثر من معنی علی سبیل الانفراد والاستقلال ، بأن یراد منه کلّ واحد ، کما إذا لم یستعمل إلّا فیه ، علی أقوال...

107–در اینکه ایا می شود یک لفظ را در یک استعمال در چند معنی بکار ببریم مثلا اسد در یک استعمال هم برای شیر باشد هم رجل شجاع چند قول هست.اظهر اقوال عدم جواز است. زیراحقیقت استعمال این نیست که لفظ علامت معنایی باشد بلکه لفظ، وجه و عنوان معنی است بلکه نفس معنی است و با امدن لفظ گویا معنی امده.و زشتی و زیبایی معنی به لفظ سرایت می کند پس چگونه لفظی که فانی در معنی شده بتوانیم همان موقع در معنای دیگری بکار ببریم؟پس لفظ نمی تواند در یک لحظه هم چهره معنای اول و هم چهره معنای دوم را بگیرد.مگر اینکه ادمی که واضع است لوچ باشد! با یک چشم معنای اول و با چشم دیگر معنای دوم را ببیند!

108–نتیجه مطالب قبل این شد که ممتنع است لفظ در بیش از یک معنی در یک استعمال بکار رود چه معنای دوم حقیقت باشد یا مجاز. چه مفرد باشد یا مثنی و جمع.واگرازین جهت ممتنع نبود ،از جهت ادبی مشکلی نبود که در بیش از یک معنی بکار رود.

و اگر کسی بگوید لفظ با قید وحدت برای معنی وضع شده پس نمیشود در بیش از یک معنی از جهت ادبی بکار رود جواب می دهیم،این قید ممنوع است در موضوع له بکار رفته باشد زیرا الفظ برای ذات معنی وضع شده اند نه معنی با قید وحدت!

اگر کسی بگوید قید وحدت در هنگام وضع نبوده ولی وضع در حال وحدت معنی انجام شده! و چون وضع توقیفی هست پس چون وضع در حال وحدت المعنی بوده ،پس در بیش از یک معنی نمیشود لفظ را استعمال کرد. جواب می دهیم این مطلب باعث منع نمی شود زیرا وحدت نه قید وضع است نه قید موضوع له.

109–اگر استعمال لفظ در بیش از یک معنی را جایز بدانیم ولی تفصیل بدهیم که در تثنیه و جمع بصورت حقیقت باشدچون که در تثنیه و جمع گویا لفظ تکرار شده و در مفردبصورت مجاز باشد.چون لفظ یکبار امده!و قید وحدت دارد پس در یک معنی حقیقت است و در بیش از یک معنی مجاز است.(زیرا لفظی که برای کل معنی با قید وحدت وضع شده حالا در جزء معنی بدون قید وحدت امده)

110–مصنف می گوید جایی برای این تفصیل نیست زیرالفظ برای خود معنی وضع شده بدون قید وحدت.واگر قید وحدت داشت نمی شد در بیش از یک مورد استعمال شود حتی مجازازیرا اکثر جزو قید وحدت نیست!بلکه مباین وحدت هست.همان تباینی که میان ماهیت بشرط شیء(قید کثرت)با ماهیت بشرط لا(قید وحدت)هست!

از طرفی تثنیه و جمع تکرار در لفظ هست و از هر لفظی یک فرد از افراد همان معنی قصد می شود ولی تکرار در معنی نیست وقتی می گوییم رایت عینین. یعنی دوفرد از چشمه را دیدم. نه اینکه یعنی یک چشمه دیدم و یک چشم!

111–اگر بگویید در اعلام وقتی می گوییم رایت زیدان یعنی زیدبن قیس و زید بن ثابت را مثلا دیدم!

می گوییم تثینیه و جمع در اعلام حقیقی نیست بلکه تاویلی است. یعنی در معنای مفرد مثلا زید تصرف می شود و عنوان کلی المسمی به زید اراده می شود و زیدان یعنی دوفرد از کسانی که زید نام دارند.پس تباینی ندارند.

112–اگر تاویل راهم قائل نشویم بازهم استعمال لفظ در بیش از یک معنی نیست فقط هیات تثنیه و جمع دلالت بر مصادیق متعدد دارد. پس در یک معنی با مصادیق بیش از یک مورد استعمال شده است.

113-اگر از عینین دو فرد از چشمه و دو فرد از چشم اراده کند در اینجا عینین در دومعنی استعمال شده است.ولی باید قید وحدت ملغی کنیم چون دوتا هستند نه یکی و این با نظر صاب معالم که قید وحدت را لازم می داند جور نمی اید لذا با حذف وحدت، مجاز می شود نه حقیقت.

114-تفاوتی که میان تثنیه و جمع از یک طرف و با مفرد از طرف دیگر دارد این است که مفرد برای طبیعت به شرط لا وضع شده و تثنیه برای دو فرد از طبیعت بشرط لا وضع شده.اما هر دو قید وحدت دارند واگر در بیش از یک معنی استعمال شوند باید قید وحدت را بردارند.در نتیجه مجاز می شود.

وهم ودفع:

لعلك تتوهم أن الإخبار الدالّه على أن للقرآن بطوناً - سبعه أو سبعين - تدلّ على وقوع استعمال اللفظ فی أكثر من معنى واحد ، فضلاً عن جوازه...

115-بعضی توهم کرده اند که اینکه ایات قران بیش از هفتاد معنی دارد پس استعمال در بیش از یک معنی شده.ولی جواب داده می شود که این معانی و بطون قران جدای از استعمال هست و لفظ در یکی ازین معانی استعمال شده یعنی از ظاهر قران همان معنای ظاهری مراد است و هفتاد معنای دیگر جدای از لفظ می باشند یا منظور از بطون این است که لازمه معنای مستعمل فیه هستند.نه خود معنی استعمال شده.

الثالث عشر [المشتق]

اشاره

إنّه اختلفوا فی أن المشتق حقيقه فی خصوص ما تلبس بالمبدأ فی الحال ، أو فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال ، بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به فی الاستقبال ، وقبل الخوض فی المسأله ، وتفصيل الأقوال فيها ، وبيان الاستدلال عليها ...

116–اصولیون در اینکه مشتق مثل کلمه مسافر ایا در حق کسی که الان مسافر است حقیقت است و در غیر ان مجاز یا اینکه در اعم از گذشته و حال ،حقیقت است ولی نسبت به اینده مجاز است اختلاف دارند.و قبل از وارد شدن در بحث،چند امر تقدیم می گردد:

117–مراد از مشتق در علم اصول خصوص ان مشتقی است که معنایش جاری بر ذات است و با ان ذات اتحاد دارد.مانند مسافر که جاری بر شخصی است که سفر می کند.که گاهی این اتحاد حلولی است مانند مسجد به معنای مکان سجده که از ذات مکان گرفته شده است

یا اتحاد انتزاعی دارد مانند مالک که از ذات ملکیت گرفته شده یا اتحاد صدوری است که مشتق از ذات صادرو ایجاد می شودمانند ضارب که ضرب از ذات صادر می شود.

118–مشتق اصولی دامنه اش وسیع است و شامل اسم مفعول و اسم فاعل وصفت مشبهه و صیغه مبالغه و اسم زمان و مکان و اسم الت می شود

و اگر مثال مثلا از اسم فاعل یا صفت مشبهه اورده می شود دلیل نمی شود که غیر اسم فاعل و غیر صفت مشبهه از بحث خارج باشند.و تفاوت در مبدا تلبس (مثلا برخی از مبادی از قبیل فعلیات هستند مانند ضاربو برخی از قبیل ملکه هستند مانند مبدء مجتهد و برخی از قبیل صنعتند مانند خیاط و برخی شانیات هستند مانند درخت میوه ده!باعث تفاوت در محا نزاع در علم اصول نمی شود

119–صاحب فصول گفته مشتق اصولی فقط اسم فاعل و انچه هم معنای انست مانند صفت مشبهه مانند رحیم به معنای راحم است و بقیه مانند اسم زمان و مکان و..از بحث اصولی خارجند.زیراایشان خیال کرده معانی در غیراز اسم فاعل ،حقیقت در اعم هستند وفقط اسم فاعل حقیقت در خصوص متلبس هست.و گفته همه اصولیون این مطلب را اتفاق دارند!

120–مصنف می گوید:مطلب مذکور مردود است چون هم اتفاق وجود ندارد و هم تفاوت مبادی در نحوه تلبس به مبدا موجب تفاوت مهمی در محل نزاع در علم اصول نمیشود.زیرا اتصاف و زوال در هر جا متناسب باهمان مورد است فقط نزاع در این است که هیات مشتق،برای عموم وضع شده(گذشته و حال)یا فقط حال والا اسم فاعل باشد یا اسم زمان و مکان و صیغه مبالغه و...تاثیری ندارد.

121–بعید نیست که جامدات هم داخل این بحث شوند و مراد از مشتق یعنی هر چیزی که مفهوم و معنایش بر ذات جاری شوداگرچه از نظر ادبیات جامد باشدو اینها چند دسته اندیکی انجایی که ذات به عرض متصف هست و مصداق در خارج دارند.مانند سفیدی دوم اینکه عرضی باشه و مبادی اعتباری و انتزاعی در خارج مصداق ندارند مانند زوجیت.مثال:زن زید مرد!حالا بحث می شود که اطلاق زوج بر زید،اکنون حقیقت است یا مجاز!

121–اگرم صاحب فصول این مطلب را که مشتق شامل جامد هم میشه قبول نکنه بازهم دعوای ما با ایشان سر این مطلب هست که ما می گوییم جامد هم می تواند جزو بحث مشتق باشد.

كما يشهد به ما عن الأيضاًح في باب الرضاع ، في مسأله من كانت له زوجتان كبيرتان ، أرضعتا زوجته الصغيره ، ما هذا لفظه : « تحرم المرضعه الأولى والصغيره مع الدخول ب [إحدى] الكبيرتين [بالإِجماع] وأما المرضعه الأخرى ففي تحريمها خلاف...

122–صاحب ایضاح می گوید:شاهد بر اینکه شامل جامد می شود این مساله شرعیه است که شخصی سه تا زن دارد دوتا بزرگ و یکی شیرخوار!زن اولی ،زن سوم را شیر داد. بعدش زن دومی،زن سومی را شیر داد!

در این موقع زن اولی و سومی بر شوهر حرام می شوند!زیرا زن اولی ام الزوجه شوهر حساب می شود!و زن سومی هم دختر رضاعی زن اولی می شود!ولی درباره تحریم زن دوم،اختلاف است.

پدرم (پدر نویسنده ایضاح)و ابن ادریس حرام می دانند چون زن دوم هم ام الزوجه است چون اعمی هستند هم گذشته و هم حال حقیقا در ما تلبس هست.ولی اگرمشتق فقط درحال و بالفعل حقیقت در ذاتی باشد که الان زوجه است،زن سوم چون الان زوجه نیست پس زن دوم ام الزوجه نیست بلکه عنوان امّ من کانت زوجه را دارد پس حرام نیست.

123-نظر مصنف انست که هر چیزی که مفهومش از ذات به لحاظ اتصاف ذات به صفات خارج از خودش،چه صفات خارج از ذات،عرض باشد مانند سفیدی یا عرضی باشد مانند زوجیت،جزو محل نزاع است اگرچه جامد نحوی باشد..

124-کلماتی که مفهومشان از ذات و ذاتی انتزاع می شود مانند حیوان و ناطق تنها زمانی حقیقت هستند که ذاتشان با ذاتیاتش باقی باشد ولی وقتی ذات نباشد دیگر ذاتی هم نیست و جزو محل نزاع ما نیست چون محل نزاع انجاست که مثل ضرب تا زمانی که تلبس فعلی بود و داشت می زد اطلاق مشتق بنام ضارب حقیقی بود که که دیگر نمی زند ایا باز می شود بگوییم اطلاق ضارب بر ذات حقیقی است؟

125-اشکال شده که در بعضی جاها اصلا تلبس دیگر منتفی است مانند اسم زمان که وقتی زمانش تمام شد دیگر ان مشتق نمی تواند در ذات حقیقت داشته باشد مثلا امام حسین در عاشورای 61 شهید شد.ایا می توانیم به عاشورا مقتل الحسین بگوییم؟چون زمان قتل باقی نیست.پس باید اسم زمان را از بحث مشتق خارج کنیم.

126-حل اشکال فوق این است که کلی بنام اسم زمان با اینکه برای یک فرد وضع نشده ولی می تواند در یک فرد منحصر شود و به کلیت ان ضرر نمی رساندپس می

توان مقتل امام حسین علیه السلام را منحصر در عاشورای 61 کرد درحالی که مقتل عام است و شامل همه زمان قتل ها بشود.و یا مانند واجب الوجودکه در خدا منحصر است درحالی که برای عام وضع شده است.

127=چیزهایی که بر ذوات جاری نمی شوند از محل نزاع خارجند مانند مصادر و افعال ماضی و مضارع و امر و نهی.مثلا ضرب بمعنای زدن اما ذاتی باشد که متصف به ضرب باشد نیست.

همچنین افعال فقط بر مبادی ذوات یعنی اسناد فعل به فاعل دلالت دارندولی خودشان جری بر ذات پیدا نمی کنندبلکه بر مقام ذات و ذاتیات.چه قیام صدوری باشد مانند زید ضرَبَ یاحلولی مانند قام زید یا طلب ایجاد مانند اضرب یا طلب ترک مبادی از ذوات مانند لاتضرب که در هیچکدام با ذات متحد نیستند مثلا نمی توانیم بگوییم زید همان ضرَبَ است پس جری بر ذات نیستند.

إزاحه شبهه :

قد اشتهر فی ألسنه النحاه دلاله الفعل علی الزمان ، حتی أخذوا الاقتران بها فی تعریفه..

128-اینکه در نحو می گویند فعل بر زمان دلالت دارد اشتباه هست.زیرا فعل امر و نهی نه از جهت ماده و نه از جهت هیات دلالت بر زمان ندارد.فقط دلالت بر انشاء طلب فعل یا طلب ترک دلالت دارند.ولی خود انشاء به امر و نهی در زمان حال واقع می شود.و در فعل ماضی و مضارع،زمان خبر دادن حال است ولی مفاد خبر مربوط به گذشته یا اینده است.و یا جمله اسمیه مانند زید ضارب که خبر دهنده الان می گوید.

129-می توان گفت علاوه بر امر و نهی که دلالت برزمان ندارند،غیر انها مانند ماضی و مضارع هم دلالت بر زمان ندارندمگر زمانی که به فاعل اسناد می شود مثلا ضرب زید یعنی در گذشته زد ولی ضرب خالی دلالت بر زمان ندارد.و ار بگوییم افعال همیشه بر

زمان دلالت دارند در مواردی که به زمان نسبت داده می شود مجاز است مانندمضی الزمان یا مجردات مانند کان الله علیما.

130-اگرفاعل از زمانیات باشد بعید نیست که خصوصیتی در ماضی و مضارع پیدا شود که دلالت کند بر وقوع نسبت در زمان ماضی در فعل ماضی و در زمان حال و اینده در فعل مضارع.و تایید می کند این مطلب را که نحویون گفته اند مضارع مشترک معنوی بین حال و اینده است.یعنی برای مضارع یه خصوصیت معنوی هست که باعث صحت انطباق بر زمان حال یا اینده می شود.و مانند جمله اسمیه که بر هر سه زمان منطبق می شودیعنی معنای ان قابل انطباق بر گذشته و حال و اینده است.و جمله فعلیه هم همین حالت اسمیه رادارد.پس زمان در موضوع له فعل داخل نیست.

131-اینکه زمان در موضوع له فعل داخل نیست. تایید می کند که چه بسا ماضی برای اینده می اید که به ان ماضی اضافی گویند یا مضارع برای ماضی می اید. که مضارع اضافی می گویند.مثلا

یجیئنی زید بعد عام و قد ضرب قبله بایام،ضرب برای اینده استفاده شده است.یا مثال جاء زید فی شهر کذا و هو یضرب فی ذلک الوقت،که یضرب برا گذشته است.

ثم لا باس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه ، بما يناسب المقام ؛ لأجل الاطراد فى الاستطراد فى تمام الأقسام.

فاعلم إنّه وأنّ اشتهر بين الأعلام ، أن الحرف ما دلّ على معنى فى

غيره...

132–چون بحث از اسم و فعل شد در اینجا درباره انچه باعث امتیاز حرف از فعل و اسم می شود بپردازیم.

بین بزرگان مشهور است که حرف کلمه ای است که بر معنایی در غیر خود دلالت داردماهم در رساله فواید این مطلب را اوردیم ولی از مباحث قبل دانستید که از نظر معنی فرقی بین اسم و فعل و حرف نیست.و در اسم قید استقلال در معنی و مفهوم نیست و در حرف قید عدم استقلال در معنی و مفهوم نیست!بلکه این قید در مقام استعمال لحاظ می شود.که حرف در زمان استعمال، معنایش حالت برای غیرخودش هست بصورتی که معنی حرف در غیر معنای خودش است.مانند فی ،ولی غیر حرف وضع شده تا استعمال در معنای خودش شود نه غیر مانند اسم و فعل.

133–بر این اساس که گفته می شود استقلال در مفهوم یا عدم استقلال در مفهوم در مورد اسم یا حرف است، در استعمال هست نه در مستعمل فیه (جمله ای که در ان اسم یا حرف به کار می روند) پس میشود مثلا ابتدا که اسم است بجای مِن بکار رود یا مِن بجای کلمه ابتدا برود این استعمال مجازی نیست و در غیر موضوع له بکار نرفته است.ولی استعمال در غیر وضع واضع بکار رفته چون واضع مِن را برای ابتدای آلی و ابتدا را برای ابتدای اسمی وضع کرده است.

134–معنی در هر دو یعنی ابتدا و مِن،فی نفسه کلی طبیعی است از طرفی اگر معنی در حرف و اسم از جهت استقلالی یا آلی وابزاری بکار رفته این دو کلی عقلی هستند زیرا ابتداییت فقط در ذهن یافت می شود. و چون ظرف وجود ابتداییت ذهن است جزئی ذهنی هم نامیده میشود.اگر چه هر موجودی تا جزییت نیابد موجود نمی شود اگر چه با وجود ذهنی باشد.

135–مصنف سوالی را مطرح می کند که اگر قصد آلیت حرف باعث جزئیت معنای حرفی می شود پس باید قصد استقلال در اسم هم باعث جزیت معنی بشود.در نتیجه

موضوع له اسم و حرف،خاص باشند نه اینکه در حرف خاص باشد و در اسم عام!و این نشان می دهد که قصد استقلالیت در موضوع له اسماء و مستعمل فیه اعتبار نشده فقط از قیود استعمال است.در حروف هم قصد آلیت در موضوع له و در مستعمل فیه معتبر نیست فقط در هنگام استعمال لحاظ میشود.

136-اگر قید آلی بودن در موضوع له حروف بود در این صورت عقلی بودند ودر خارج محقق نشود مثلا سرت من البصره الی الکوفه فقط در عقل باشد و درخارج محقق نشود!

ولی با تحقیقی که ما کردیم سازش ایجاد می شود بین جزئی بودن معنای حرفی و بلکه اسمی که جزئی بودن معنای ایندو یعنی در هنگام استعمال حرف آلی و اسم استقلالا استفاده می شود و در نفس معنی کلی هستند و قابل انطباق بر کثیرین..پس از یک لحاظ جزئی هستند و از یک لحاظ کلی.

رابعها : إن اختلاف المشتقات فی المبادیء ، وکون المبدأ فی بعضها حرفه وصناعه ، وفی بعضها قوه وملکه ، وفی بعضها فعلّیاً ، لا یوجب اختلافاً فی دلالتها بحسب الهیئه أصلاً...

137-مقدمه چهارم مشتق:اختلاف مشتقات در مبادی(ماده مشتق)که بعضی حرفه و شغل مانند بقال و بعضی قوه و ملکه مانند اجتهاد و بعضی فعلی مانند ضرب است باعث اختلاف در دلالت نمی شود حتی در جهت بحث هم باعث اختلاف نمی شود چون بحث ما در این است که ایا در زمان حال تلبس به مبداء حقیقت هست یا اعم از حال و گذشته!

البته تلبس به مشتقات از جهت حال یا گذشته تفاوت هایی دارندمثلا اگر مبدء ملکه باشد پس از رسیدن قوه به فعلیت حقیقت پیدا می کند مثلا عدالت که ملکه هست حقیقت هست اگر چه تا الان هنوز فعلی (عدالت)از او صادر نشده باشد.

در مورد مبدء فعلی مانند ضرب هم بحث می شود ضارب ایا الان حقیقت است یا ضارب گذشته هم باز حقیقتا ضارب است.

خامسها : إن المراد بالحال فی عنوان المسأله ، هو حال التلبس...

138-پنجمین مقدمه مشتق:مراد از حال،حال تلبس است نه حال نطق.لذا چه زمان ماضی باشد یا اینده بازهم استعمال حقیقت است مانند کان زید ضاربا امس که در گذشته تلبس انجام شده درحال نطق متلبس نیست و حقیقت است نه مجاز.یا (سیکون غدا ضاربا)که زید فردا متلبس به ضرب می شود.

139-اینکه اصولیون (زید ضارب غدا)را مجاز می دانند با مثال (سیکون زید ضاربا غدا)که حقیقت است تنافی ندارد زیرا حال تلبس با حال جری و حمل ضارب بر زید فرق دارد

و غد برای بیان زمان تلبس هست و حمل ضارب بر زید زمان نطق است.مشکل این است که حمل زید به ضارب در زمان حال است و تلبس در زمان استقبال است.و تطابق وجود ندارد پس مجاز است.ولی در مثال دوم حال تلبس و حال نسبت اینده است پس حقیقت هست

140-در مورد(زید ضارب امس)اختلاف است که مجاز است یا حقیقت.چون حال تلبس امس هست ولی اسناد معلوم نیست چه زمانی است؟لذا حمل ضارب بر زید به لحاظ حال حاضر می شود پس دو حال هماهنگ نیست پس باید بگیم الان زید ضارب است پس حقیقت است. یا بگیم الان زید ضارب است بمناسبت ضرب دردیروز که محل نزاع است.مگر اینکه قید امس و غد قرینه تعیین زمان نسبت باشد که در این صورت حقیقت است چون حال تلبس و حال اسناد یکی است.

141–در اینکه مشتق حقیقت است در انجایی که حمل بر ذات شوداشکالی نیست حتی اگر حال تلبس گذشته یا اینده باشد.بلکه اختلاف در این است که مشتق در خصوص حال تلبس حقیقت است یا در اعم از ان.یعنی انجایی که تلبس مبدا از ذات منقضی شده ایا بازهم حمل مشتق بر ذات حقیقت است یا مجاز؟البته اتفاق است که مشتق به لحاظ تلبس در زمان اینده،بالفعل بر ذات حمل شود،مجاز است.

142–موید اینکه مراد از حال،حال تلبس هست نه نطق اینکه اسم بر زمان دلالت ندارد پس مثلا ضارب که صفتی که بر ذات جاری میشود زمان ندارد.در حالی که اگر مراد حال نطق بود باید بر زمان دلالت می کرد پس مراد حال تلبس هست.و اینکه ادبا می گویند اسم فاعل یا مفعول بر زمان حال یا اینده دلالت دارد یعنی با قرینه.لذا همگی متفقند که اسم فاعل برای زمان استقبال مجازا است.در حالی که اگر اسم فاعل بدون قرینه دال بر استقبال بود نباید بر مجاز بودنش نسبت به استقبال متفق باشند.

لا یقال : یمکن أن یکون المراد بالحال فی العنوان زمانّه ، کما هو الظاهر منه عند إطلاقه ، وادعی إنّه الظاهر فی المشتقات ، امّا لدعوی الانسباق من الإِطلاق ، أو بمعونه قرینه الحکمه...

143–اگر کسی بگوید حال در مشتق،یعنی زمان نطق است.زیرا وقتی مطلق و بدون قرینه اورده می شود مراد زمان نطق است نه حال تلبس. و در تمام مشتقات هم ادعا شده وقتی بدون قرینه می اید،در زمان نطق ظهور دارد.بدلیل ادعای انسباق و تبادر که وقتی می گوییم زید ضارب،یعنی الان زننده است.یا بخاطر قرینه حکمت یعنی چون متکلم قرینه نیاورده پس منظور زمان نطق است.

144–جواب این است که این تبادر قابل انکار نیست ولی اصولیین در بحث مشتق سخنشان در این است که برای حال حقیقت است یا اعم و در صدد تعیین انچه باقرینه بوسیله تبادر و قرینه حکمت مشخص میشود نیستند.

145–مقدمه ششم:در هنگام شک در اینکه حقیقت در حال است یا اعم. اصلی وجود ندارد که ما را از شک بیرون بیاورد.و اینکه بگوییم اصل عدم ملاحظه خصوصیت است پس واضع اعم در نظرش بوده،درست نیست.چون هم معارض است با اصل عدم ملاحظه عموم. و در هنگام تعارض هردو ساقط می شوند بعلاوه این اصل دلیلی بر اعتبار ش نیست. چون اصل در هنگام شک در مراد متکلم جاری می شود درحالی که ما در اصل وضع شک داریم.

146–اگر گفته شود که مشتق اگر برای اعم از متلبس و منقضی وضع شده و استعمال در هر کدام باشد ، مشترک معنوی است اما اگر فقط برای متلبس باشد پس در اعم از باب حقیقت و مجاز است و در دوران بین اینکه حق با مشترک معنوی است یا حقیقت و مجاز،مشترک معنوی ارجحیت داره!

جواب می دهیم که اولا غلبه مشترک را قبول نداریم.از طرفی دلیلی نیست که مشترک بر مجاز غلبه داشته باشد.زیرا غلبه از ظنونی نیست که پشتوانه علمی داشته باشد تا ترجیح داشته باشد.

147–در وقت شک در اینکه مشتق در فقط حال یا منقضی هم حقیقت است اصل عملی موارد ش مختلف است.مثلا در مورد اکرم کل عالم،اگر زید دیروز عالم بود ولی امروز علمش زائل شده. اکرام زید واجب نیست.زیرا اصل برائت مقتضی عدم اکرام زیدی است که علم ازش منقضی شده است.اما اگر وجوب اکرام قبل انقضای علم باشد یعنی وقت دستور اکرام زید عالم بود اما بعد ازش منقضی شد، اینجا استصحاب می کنیم.

فإذا عرفت ما تلونا علیك ، فاعلم أن الأقوال فی المسأله وأنّ کثرت ، إلّا إنّها حدثت بین المتأخرین ، بعد ما کانت ذات قولین بین المتقدّمین ، لأجل توهّم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه فی المعنی ، أو بتفاوت ما یعتریه من الأحوال...

148–اقوال در مسئله زیاد است اگرچه بین متقدمین فقط دو قول بوده ولی بین متاخرین چندین قول هست. زیرا توهم شده که اگر مبادی مشتق در معنی مختلف باشد،مشتق هم مختلف می شود.مثلا اگر مبدء مشتق ملکه باشد مشتق در اعم حقیقت است ولی اگر فعلیت باشد در خصوص متلبس حقیقت است یا اینکه توهم شده بخاطر تفاوت حالاتی که بر معنای مشتق عارض میشود مشتق هم در اعم حقیقت است مثلا زید ضارب که مشتق محکوم به هست در متلبس حقیقت است ولی در الضارب زید، مشتق محکوم علیه باشد، در اعم حقیقت است.

149–ما قبلا گفتیم این دو مورد باعث تفاوت در انچه ما در صددش هستیم نمی شود چون بحث ما در هیات مشتق هست نه درماده ان.اما بعدا خواهد امد که نظر ما این است که فقط مشتق در متلبس حقیقت است نه اعم.که نظر متاخرین و اشاعره این است ولی معتزله و متقدمین نظرشان بر اعم هست.

150–دلیل بر نظر ما یکی تبادر هست که در زید ضارب،خصوص متلس به حال ،به ذهن تبادر می کند. دوم صحت سلب مشتق از ذاتی مه مبدء از ان منقضی شده مطلقا یعنی وقتی قید امس و غد ندارد.مثلا از زید درحال زدن نباشد و بگوییم زید ضارب،این غلط است.و می توانیم بگوییم زید لیس بضارب.

پس مشتقاتی مانندقائم و ضارب و عالم در مورد کسی که الان اینها را ندارد مجاز است نه حقیقت.و می توانیم بگوییم لیس بقائم. لیس عالم و..و می توانیم ضد انهارا استعمال کنیم بگوییم زید بقاعد. زید جاهل و.

151–محقق رشتی که موافق نظر مصنف هست ،درمورد صحت سلب گفته که اگرمشتق حقیقت در اعم باشد،انوقت صفات متضاد مانند قائم و قاعد،دیگه متضاد نیستند بلکه مخالف هم هستندو می شود در ان واحد شخص هم قائم باشد هم قاعد!و چون این صدق نمی کند پس مشتق فقط حقیقت در حال هست.

152–اگر کسی بگوید که وقتی اعمی باشد بین صفات متضاد،دیگه تضاد نیست جواب می دهیم اصلا ربطی به اعم بودن یا فقط متلبس حال بودن نیست و تضاد بین صفات ارتکازی است یعنی عقلایی است و همه بر ان اتفاق دارند.

153–اگر شخصی بگوید ارتکاز عرفی تضاد بین این صفات بخاطر تبادر و انصراف اطلاق به فی الحال است.یعنی تا قائم می گوییم ذهن انسان می رود به قیام فی الحال.نه اینکه تضاد این صفات معلول تلبس باشد.و در تلبس فی الحال تضاد بین این صفات محقق شود ولی در اعم نشود.

جواب می دهیم که بخاطر تبادر و کثرت استعمال،این صفات متلبس فی الحال نشده اند چون اگر بخاطر کثرت استعمال ،حقیقت فی الحال شده باشد،استعمال مشتق در موارد انقضاء کثیر می باشد پس باید در منقضی هم حقیقت باشد.

154–اگر بگویید اگر استعمال در انقضی ،کثیر است پس باید استعمال مشتق در متلبس در کثیر مجاز باشد و این بعید است!و با حکمت وضع مناسب نیست.زیرا حکمت ایجاب می کند که لفظ در موضوع له بکار رود نه در مجاز!

و چنانچه جواب دهید که اکثر محاورات عرب مجاز است مثلا اسد در حیوان مفترس حقیقت ولی دهها معنای مجازی دارد مانندرجل شجاع،رجل کبیر الراس و...

جواب داده می شود اگرچه این درست است ولی بحث ما درباره مشتق است و حرف شما درباره غیر مشتق.

قلت : مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد ، بعد مساعده الوجوه المتقدمه عليه ، إن ذلك إنّما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس ، مع إنّه بمكان من الإمكان...

155–مصنف می گوید مجرد بعید بودن کثرت استعمال مجازی زیانی به مراد ما نمی رسد.بعلاوه ادله ای که برای تلبس فی الحال اوردیم.اشکال کثیر بودن مجاز زمانی است که استعمال مشتق در منقضی،به لحاظ حال تلبس نباشد بلکه حال نطق یا حال اسناد باشد ولی امکان دارد که بصورتی باشد که در مانقضی،مجاز نباشد مثلادر مثال جاء الذی کان ضاربا، یعنی کسی که پیش از امدن،ضارب بوده و متلبس به ضرب بوده،امد. این حقیقت در تلبس می شود.ولی اگر بعد انقضی بگوییم مجاز است.مثلا کسی که دیروز ضارب بود الان امده!این مجاز است.ولی اگر حقیقت در اعم بود باید بعد انقضی هم می توانستیم بگوییم او ضارب است.

156–کثرت استعمال مشتق در انقضا،،مانع می شود که ادعا شود که فقط در حال تلبس،حقیقت است چون وقتی مشتق مطلق و بدون قید امس و غدا بیاید ،فقط حال تلبس به ذهن متبادر می گردد.این دلیل مردود است چون وقتی معنا حقیقت در عام (هم حال تلبس هم ماانقضی عنه باشد)شود یعنی قابلیت داشته باشد در انتقضا هم حقیقت باشد،هرچند بواسطه انطباق معنای عام بر فرد(اشتراک معنوی) دیگر نیاز نیست بگوییم فقط در حالت دیگر(حال تلبس) حقیقت باست خیر بلکه می تواند در حال نطق یا در حال اسناد هم حقیقت باشد.بخلاف انجایی که عموم نیست یعنی قول ما (فقط در تلبس فی الحال حقیقت باشد) که در این صورت اگرچه در انقضا مجاز می تواند باشد ولی ممکن است در انقضا هم حقیقت باشد و در این صورت که احتمال حقیقت در مانقضی می دهیم،اولویت با حقیقت است.و وجهی ندارد در مانقضی بطور مجاز و با ملاحظه علقه و عنایت باشد. و این فرق دارد با جایی که استعمال در ان به نحو حقیقت صحیح نیست مانند استعمال اسد در رجل شجاع،که نمی تواند حقیقت باشد.

157–محقق رشتی بر دلیل مصنف که گفته بود دلیل اینکه فقط حقیقت در متلبس فی الحال هست،صحت سلب می باشد،اشکال وارد کرده که:اگر مراد از صحت سلب،صحت

ان مطلقا یعنی نه فعلا و نه سابقا زید ضار نیست!باشد.این سخن درست نیست چون فرض بر این است که زید ضارب است ولی منقضی شده.و اگر مراد صحت سلب بصورت مقید یعنی در حال انقضا ضارب نیست، سخن درستی است ولی برای اثبات حرف شما فایده ندارد زیرا علامت مجازیت ،صحت سلب بور مطلق هست نه صحت سلب با قید الان یا قید انقضا.

158-مصنف می گوید اگر مراد محقق رشتی از(زید لیس بضارب الان یا حال انقضا) سلب،مقیدکردن مسلوب یعنی ضرب باشد که معنی میشود زید لیس بضارب بالضرب القعلی،که این علامت مجاز بودن مطلق(مشتق) نیست.و دلیلی نداریم که مسلوب(الضارب)را مقید کنیم

و اگر مراد از تقیید به الان یا حال انقضاء،خود حرف سلب باشد مثلا در مثال زید لیس بضارب الان،قید به لیس برگردد.این قید علامت بودن صحت سلب ،زیانی وارد نمی کند و مطلق(مشتق) در هر حالی بر افرادش(زید) بطور یکسان صدق می کند.و می توان ضارب رااز زید سلب کرد بعلاوه امکان دارد تقیید ضارب(محمول)ممنوع باشد به این صورت که قید الان یا حال انقضا را بر زید (موضوع است)ملاحظه می کنیم می شود زید فی حال انقضا لیس بضارب، و درست هست.در نتیجه سلب ضارب در هریک از زمانها به لحاظ حال انقضا صحیح است و علامت مجاز می شود.و در حال تلبس ،سلب صحیح نیست و نشان از حقیقت دارد.

ثم لا یخفی إنّه لا یتفاوت فی صحه السلب عما انقضی عنه المبدأ ، بین کون المشتق لازماً وکونه متعدیاً ، لصحه سلب الضارب عمن یکون فعلاً غیر متلبس بالضرب ، وکان متلبسا به سابقاً...

159-در صحت سلب از مانقضی عنه،فرقی ندارد که مشتق لازم باشد مانند ذاهب یا متعدی باشد مانند ضارب باشد.چون وقتی متلبس مثلا به ضرب نیست می توانیم

بگوییم لیس بضارب. و اگر بملاحظه حال تلبس بگوییمضارب ولی الان ضارب نیست گفتیم راهی دا که حقیقت باشد که بگوییم جاء الذی کان ضاربا،ولی اگر فقط زمان نطق و انقضا باشد دیگر حقیقت نیست و بر مجاز بودنش دلیل داریم و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است.

160-همچنین فرقی ندارد که تلبس فعلی ضد ماانقضی باشد مثلا قبلا ضارب بود الان قاعد است

یا ضد ان نباشد مثلا قبلا ضارب بود الان نائم هست!در هردو ضورت صحت سلب علامت مجاز است در اولی می گوییم لیس بضارب و در دومی هم می گوییم لیس بضارب ولی در اولی واضح تر است.

161-حجه القول بعدم الاشتراط وجوه:دلایل اعمی ها چند تاست . یکی تبادر هست یعنی به ذهن اعم از متلبس و مانقضی عنه می اید. مصنف می گوید قبلا دانستید که فقط خصوص متلبس می اید.

دلیل دوم عدم صحت سلب از ذاتی که مبدا یعنی مثلا ضرب از او منقضی شده.مثلا دیروز زید قتلی مرتکب شده ،صحیح نیست بگوییم زید قاتل نیست!

162-مصنف می گوید علان عدم صحت در قاتل و ضارب این است که معنایی از ان اراده شده که تا الان باقی است ولو مجازا.مثلا قتل انجام و تمام شده اما اینکه نمی توانیم بگوییم قاتل نیست چون مقتول دیگر روح ندارد پس عدم صحت سلب برای این است که مشتق در متلبس به مبدا استعمال شده نه اینکه در منقضی استعمال شده تا بگوییم عدم صحت سلب علامت حقیقت است.

163–از برخی مقدمات ظاهر شد که اختلاف معانی مراد متکلم از مبادی مشتقات موجب تفاوت بحث ما که درباره وضع هیات مشتق برای اعم یا متلبس باشد نمی گردد.خواه مشتق بنحو حقیقت باشد یا مجاز!

164–اگر مراد مستدل از مبداء ان چیزی است که بر ذات وارد شده مانند قتل یا ضرب.که در گذشته از فاعل صادرشده،سلب مشتق از ذات به لحاظ تلبس صحیح نیست ولی به لحاظ نطق صحیح است والان دیگر قاتل و ضارب نیست. ومیشود گفت الان مضروب نیست.و قبلا مضروب بود.

165–اعمی ها استدلال کرده اند که ایه لاینال عهدی الظالمین که بر اساس ان کسی که قبلا هم بت پرست بوده نمی تواند امام باشد نشان می دهد که مشتق در ماانقضی عن هم حقیقت است

مصنف می گوید لازم نیست اعمی باشیم بلکه اگر اخصی هم باشیم استدلال درست است و این نیاز به مقدمه ای دارد.

166–مشتقات و اوصاف عنوانی که در موضوعات احکام اخذ می شوند سه دسته اند

اول اینکه اخذ عنوان مشتق تنها برای اشاره به چیزی است که در حقیقت موضوع حکم است مثلا احکام را از این جالس بگیر. جالس نقشی در موضوع حکم که عدالت و علم است ندارد ولی موضوع حکم که علم و عدالت است در ذهن مخاطب با این عنوان جالس شناخته شده است.

167–قسم دوم عنوان مشتق مثلا سارق برای اشاره به علت بودن مبدا برای حکم است.مثلا قطع دست سارق ولو قبلا سرقت کرده الان هم حقیقت است

168–قسم سوم عنوان مانند عادل برای اشاره به علیت مبدا برای حکم (شهادت در دادگاه)است .ولی فقط گذشته عادل بوده کافی نیست بلکه الان هم باید عادل باشد پس اگر عدالت رفت دیگر شهادت در دادگاه هم می رود.

169–اگر ایه عهد چنانچه به نحو سوم باشد حق با اعمی هاست.یعنی هم قبلا و هم الان ظالم است.

ولی اگر ظالم به نحو دوم باشد و بمحض اتصاف ذات به مشتق(ظالم)حکم محرومیت از امامت بیاید لازم نیست فقط برای اعمی ها درست باشد بلکه برای اخصی ها هم درست است. زیرا اگر الان هم ظالم باشد به درد امامت نمی خورد.

اگر بگوییم دلیلی نداریم که قرینه بر قسم دوم(محرومیت همیشگی از امامت که دیگر از بحث مشتق خارج می شود) است قرینه ای برای اینکه برای قسم سوم هم است نداریم.زیرا در مساله اهمیت امامت نشان می دهد که نه قبلا و نه الان نباید ظلمی کرده باشد.پس قسم دوم تعیین می شود و با این قرینه دیگر روایت از بحث مشتق بیرون می اید.

170–ان قلت:نعم و لکن الظاهر ان الامام علیه السلام...

اگر اشکال کنی که بله قرینه مقامیه نشان می دهد که مبدا که ظلم باشد حدوثا و بقاءاً برای حکم است و اطلاق ظالم بر فرد منقضی،مجاز است ولی ظاهراامام علیه السلام بدون قرینه مقامیه و فقط بوسیله ظهور وضعی(ظالمین بدون قرینه) استدلال کردند.(ظالمین ظهور در خلفای ثلاث دارذ)و باید اعمی باشیم تا استدلال درست باشد چون خلفای ثلاث منقضی هستند.

171–جواب می دهیم اگر قبول کنیم که امام با ظهور وضعی کلمه ظالمین استدلال کرده بازهم لازم نمی اید مجاز باشد اگر ظلم بر ذات جاری شود طبق قسم دوم، بلکه بلحاظ

تلبس به ظلم ولو یک ان،بازهم حقیقت است.و معنی این می شود که هرکه ظالم باشد ولو یک آن،نمی تواند امام باشد.و روشن است که اراده این معنا(علیت مبدا حدوثا و بقاءً)مستلزم ان نیست که استعمال به لحاظ حال تلبس نباشد.چون همیشه متلبس به ظلم است و منقضی ندارد تا اعمی باشیم.

172–بعضی تفصیل قائل شده اند که اگر مشتق،محکوم علیه است مانند زانی و سارق،حقیقت در اعم است چون قبلا زنا و سرقت کرده و منقضی شده ولی باز به او سارق و زانی می گوییم. و اگر مشتق،محکوم به باشد مانند قائم و قاعد. باید متلبس فی الحال باشد.تا حقیقت باشد.

می گوییم که درست است که قبلا سرقت کرده یا زنا کرده ولی متلبس فیالحال حساب می شود. نا مانقضی عنه تا اعمی باشیم مانند ایه عهد. که ولو یک لحظه متلبس به ظلم بود متلبس الان حساب می شود. از طرفی ما تعدد وضع نداریم که مشتق را دوقسمت کنیم محکوم به و محکوم علیه.

173–طبق تحقیقات محقق شریف،مفهوم مشتق مانند ناطق،مرکب نیست و بسیط است.چون از ذات انتزاع شده و ذات انسان بسیط است.دلیل ایشان انست که مفهوم شیء در مفهوم ناطق معتبر نیست و نمی توان گفت که ناطق یعنی شیء له النطق چیزی که برای او نطق است.

زیرا اگر شیء در مفهوم ناطق معتبر باشد انوقت عرض عام(شیء عرض عام بر همه موجودات عارض می شود)داخل فصل(ناطق)شود. و این محال است چون تقوم ذاتی بوسیله عرضی می شود.یا اگر در مفهوم مشتقی مانند ضاحک، شی را معتبر بدانیم و در تعریف الانسان ضاحک بگوییم الانسان شیء له الضحک و مراد از شیء هم انسان باشد انوقت می شود الانسان انسان له الضحک!در اینجا ممکنه بودن(الانسان ضاحک) به

ضروریه بودن (الانسان انسان)تبدیل می شود!چون ثبوت چیزی برای خودش ضروری است مثلا انسان حتما انسان است!

174–و قد اورد علیه فی الفصول....صاحب فصول گفته که در منطق ، ناطق فصل است که شیء را از معنای ناطق می اندازند ولی در لغت اشکالی ندارد که بگوییم ناطق یعنی شیء له النطق.و چون بحث ما لغوی است پس ایراد ندارد عرضی در معنای لغوی کلمه پیش بیاید.

مصنف می گوید اشکال محقق شریف وارد است چون ناطق فصل انسان است چه در منطق چه در لغت.

اما باید گفت که ناطق فصل حقیقی نیست تا دخول مفهوم شیء در معنای ناطق،مستلزم دخول عرضی در ذاتی باشد.بلکه ناطق لازمه معنایی است که ان معنی(نفس ناطقه و روح الهی)فصل حقیقی است. وناطق از بارزترین خواص ان فصل است.و چون دسترسی به ان معنای حقیقی نیست ناطق که فصل مشهور است بجای او می اید.بلکه فصل حقیقی برای غیر خدا معلوم نیست که چیست.لذاگاهی منطقیون دوتا چیز لازم مانند حساس و متحرک بالاراده جای فصل میگذارند.

پس ایرادی ندارد که مفهوم شیء با اینکه عرض عام است در ناطق باشددر این صورت با اتصاف به نطق از اظهر خواص ناطق می شود.بطور کلی تنها مساله از اخذ شیء در ناطق ، این است که عرض عام که شیء باشد در مفهوم عرض خاص که نطق باشد قرار گرفته نه در فصل حقیقی.

175–ثم قال انه یمکن ان یختار الوجه الثانی...

صاحب فصول گفته می توان شق دوم اشکال را انتخاب کرد که(اگر شیء در معنای ضاحک بود ،ممکنه به ضروریه تبدیل می شد و این محال بود چون می شد الانسان

انسان له الضحک) و ایشان گفته اشکالی پیش نمی اید به این صورت که ضاحک که محمول هست ،مصداق شی و ذات که انسان باشد مقید است (قید: له الضحک)انسانٌ له الضحک. نه انسان بدون قید.در این صورت برای موضوع که انسان است(الانسان ضاحک) ضروری نیست بلکه ممکنه است.زیرا قید برای مقید ضروری نیست.

176-**مصنف می گوید ممکن است در پاسخ صاحب فصول گفته شود:اینکه قید برای مقید ضروری نیست باز مشکل انقلاب ممکنه به ضروریه را برطرف نمی کند.زیرا محمول(ناطق)اگر ذات مقید باشد(انسانی که برای او نطق است) و قید خارج از مقید باشد(له النطق) حتی اگر تقیید داخلی باشد یعنی واضع برای این لفظ قید نزده باشد، در این صورت قضیه ضروری هست نه ممکنه مثلا در انسان ناطق،ثبوت انسان با قید له النطق،برای انسان ضروری است.زیرا این قضیه انسان ناطق تبدیل به دو قضیه می شود یکی الانسان انسان که این ضروریه است و دیگری الانسان له النطق که ممکنه است.**

177-**نحویان می گویند وصف قبل از اینکه معلوم شود خبر هست و بعد که خبر شدند اگر برای شنونده گفته شدند و معلوم شدند،وصف می شوندمثلا وقتی گفته شود الانسان له الضحک اگر شنونده به ضاحک بودن انسان،علم داشته باشد له الضحک خبر و بر انسان حمل می شود که از نظر نحوی وصف انسان قرار می گیرد ولی اگر شنونده علم نداشته باشد انگاه (انسان له الضحک) حمل بر الانسان می شوند. بر این اساس عقد الحمل(محمول(له الضحک) با (الانسان) به یک قضیه منحل میشود(الانسان له الضحک) همینطور عقد الوضع(موضوع که انسان است) به یک قضیه منحل می شود(شیء له الانسانیه) که به نظر بوعلی سینا مطلقه عامه است یعنی چیزی که در یکی از زمانهای سه گانه متصف به انسانیت است انسان له الضحک) ولی به نظر فارابی ممکنه است یعنی انسان بالامکان العام است هرچند ازلا و ابدا متصف به انسانیت نباشد.**

178-**لکنه تنظر فیما افاده بقوله...**

صاحب فصول در حرف خودش تامل کرده و گفته :وقتی بگوییم زید کاتب چه زید الان کاتب باشد چه در اینده.چنانچه در واقع هم زید به وصف کاتب در نظر گرفته شود.انوقت زید قید کاتب بودن دارد ومیشود زید الکاتب کاتبٌ در اینصورت ایجاب ضروره،صادق می شود پس ممکنه ضروریه میشود.و میشود(زید الکاتب بالقوه او بالفعل کاتب بالقوه او بالفعل بالضروره)زیرا ثبوت شیء لنفسه ضروری و سلب شیء عن نفسه محال است.واگر مقید به وصف در نظر گرفته نشود بلکه مقید به عدم و سلب محمول یعنی بشرط لا در نظر گرفته شود ضرورت سالبه محقق میشود و باز ممکنه به ضروریه تبدیل می گردد. لذا زید کاتب بالضروره.درست نیست.صادق نیست.چون زید مقید به کاتب بودن لحاظ نشده ولی زید الکاتب بالقوه یا بالفعل، صادق است. زیرا زید مقید به کاتب بودن لحاظ شده.پس نقش قید در تبدیلممکنه به ضروریه واقعی است.

179-مصنف می گوید صدق ایجاب بالضروره که صاحب فصول گفت ربطی به انقلاب ممکنه به ضروریه ندارد زیرا ایجاب بالضروره به شرط محمول در هر قضیه ای صادق است.همانطور که صادق بودن سالبه بالضروره به شرط عدم تقیید زید به قید کتابت ،زیانی به به ممکنه بودن نمی زند و ارتباطی بهم ندارد.بخاطر ضرورت سلب با این شرط(شرط مقید نبودن زید به کاتب بودن)

180-علت ربط نداشتن، این است که معیار در جهت و مواد قضایا،دانستن اینکه نسبت محمول(کاتب) به موضوع (زید)دارای چه جهتی است؟و با کدام جهت فی نفسه صادق است؟نه اینکه ملاک به ملاحظه ثبوت نسبت محمول برای موضوع واقعا یا عدم ثبوت نسبت واقعا باشد.و اگر جهت ملاحظه نشود همه قضایا ضروره بشرط هستند.در نتیجه انقلاب ممکنه به ضروره در جایی است که ماده قضیه واقعا ممکنه است نه درجایی که قضیه خودش ضروریه است و ثبوت محمول برای موضوع ضرورت بشرط محمول است پس سخن صاحب فصول موید سخن محقق نیست.

181–از این بیان فوق روشن شد که انچه صاحب فصول در مورد ابطال اشکال در قسم اول گفته که اگر مفهوم شی در ناطق باشد انقلاب ممکنه به ضروریه پیش می اید،باطل است.

زیرا زمانی مفهوم شیء و ذات به مصداقش که انسان باشد ضروری است که انهارا مطلق ملاحظه کنیم و بگوییم الانسان شیء او ذات مطلق که اینجا قضیه ضروریه است چون انسان بالضروره شی از اشیا هست. نه اینکه مطلقا حتی با فرض تقیید هم ملاحظه شود.اما در انجایی که مصادیق(الانسان) مقید هستند به محمول(ضاحک)که قضیه ضروریه به شرط محمول بشود که قبلا دانستید که قضیه تبدیل ممکنه به ضروریه نیست بلکه همیشه ضروریه است.

181–ثم انه لو جعل التالی فی الشرطیه الثانیه...

مصنف می گوید اگر شریف در قضیه شرطیه دوم که شیء در معنای مشتق اخذ می شد،تالی(لزوم انقلاب امکان به ضرورت)را لزوم اخذ نوع در فصل قرار می دادکه مصداق شی که برای او نطق است انسان می باشد انوقت می شد النسان انسان له النطق.ناطق مرکب از نوع و فصل می شد درحالی که چگونه می شود نوع که مرکب از جنس و فصل است جزء فصل شود انوقت می گفتیم این اشکال درست است.و به شرزیه اول که لزوم امدن اخذ عرض عام در فصل بود شایسته تر است.چون با این حرف ما هر دو اشکال یعنی دخول عرض عام در فصل و دخول نوع در فصل در مثال انسان ناطق وارد می شد.حتی اگر ناطق فصل حقیقی هم نباشد باز اشکال وارد میشود.زیرا بطلان اخذ مفهوم شی(نوع)در عرضی خاصش بدیهی است.

182–دلیل دوم بر بساطت مشتق این است که اگر مرکب بود در زید الکاتب،موصوف تکرار می شود زیرا در کاتب اگر مفهوم شی که زید باشد وجود دارد و می شود زید شی الکاتب.و کاتب دوتا موصوف دارد یکی زید یکی شی.و اگر مصداق شی اخذ شود

میشود زید زیدٌالکاتب که دارای دوتا موصوف زید و زید میشود.ولی اگر مشتق بسیط باشد این اشکال پیش نمی اید.

إرشاد :

لا یخفی أن معنی البساطه – بحسب المفهوم – وحدته إدراکاً وتصوراً ، بحیث لا یتصور عند تصوره إلّا شیء واحد لا شیئاًن ، وأنّ انحل بتعمّل من العقل إلی شیئین...

183–معنای بساطت این است که از لفظ معنای واحدی درک و تصور شود مثلا از کاتب فقط نویسنده درک شود.نه دو چیز.اگرچه با تحلیل عقلی دوشی شود.مثلا عقل می گوید کاتب یهنی شی له الکتابه. این منافاتی با بساطت مفهوم کاتب ندارد.

184–بطور کلی اینکه عقل معنای مشتق بسیط را دوتا می کند شکستی در بساطت مشتق ایجاد نمی کند.همینطور در حد و محدود هم این مساله است که عقل می اید انسان را که نوع است و بسیط به دو جنس و فصل(حیوان ناطق)تحلیل می کند درحالی که ذات انسان با حیوان ناطق یکیست.پس تحلیل می اید و معنای واحد را مرکب می کند.

185–فرق بین مشتق مانند ضارب با مبدء ان مانند ضرب انست که مشتق همیشه بر ذاتش جاری می شود ولی مبدء از جری بر ذاتش امتناع می نماید و نمی توانیم بگوییم زید ضرب بلکه قابل سلب است یعنی می توانیم بگوییم زید،ضرب نیست! درحالی که ملاک این است که موضوع با محمول نوعی اتحاد داشته باشد مثلا زید ضارب . زید همان ضارب است در واقع.لذا می گویند مشتق لابشرط است یعنی هیچ شرطی برای اتحاد با ذات ندارد ولی مبء بشرط لا هست یعنی نباید بر ذاتش حمل وجاری شود

186–صاحب فصول گمان کرده لابشرط و بشرط لا واقعی نیستند و اعتباری هستند فقط برای فرق بین مشتق و مبدء درست شده!و گفته فرقی بین بشرط لا و لابشرط

نیست.زیرا مثلاحمل علم بر ذات ممتنع است و نمی توانیم بگوییم زید علمٌ.حالا لابشرط باشد یا بشرط لا!

مصنف می گوید صاحب فصول غفلت کرده که مراد اهل معقول همانی است که ما گفتیم که عالم و علم یک معنی ندارند بلکه دو معنا دارند که طبق یکی قابل حمل است.عالم. و طبق دیگری که علم باشد قابل حمل نیست.مانند جنس و فصل که لابشرطند یعنی می توانیم بگوییم الانسان حیوان یا الانسان ناطق. ولی ماده و صورت بشرط لا هستند و نمی توانیم بگوییم الانسان ماده یا الانسان صوره.نمیشه گفت انسان بدن هست یا انسان روح است.

الثالث : ملاك الحمل – كما أشرنا إليه – هو الهوهويه والاتحاد من وجه والمغايره من وجه آخر ، كما يكون بين المشتقات والذوات...

185–ملاک حمل مشتق بر ذات این است که با ذات از یک جهت متحد باشدو ان اتحاد موضوع و محمول است واز جهتی مغایر باشدتا حمل شی بر خودش لازم نیاید.و اتحاد اعتباری بین این دو کافی نیست مثلا بگوییم بین علم و زید اتحاد اعتباری درست کنیم و بگوییم زید و علم،علم است! بلکه باید اتحاد حقیقی باشد و اتحاد اعتباری مخل به حمل است زیرا باعث مغایرت بین جزء و کل شده و حمل جز بر کل میشود مثل اینکه بگوییم الانسان ید.که جز بر کل حمل شده است.

186–در تعریفات و قضایا مانند الانسان حیوان ناطق،نیز اتحاد اعتباری نیست.بلکه از جهت موضوع و محمول متحدند ولی از جهت دیگر مغایرند ولو اعتبارند مانند تغایر اجمال و تفصیل.

و بطلان قولی که می گفت اتحاد اعتباری است روشن شد.

187–مغایرت مبدء با ذاتی که مشتق بر ان حمل میشود مفهوما کفایت می کند.اگرچه در خارج یکی باشند.برای همین صفات باری تعالی در خارج عین، الله هستند ولی مفهوما با هم فرق دارند.

188–از مطلب فوق بطلان قول صاحب فصول روشن می شود که گفته باید در الفاظ صفات خدا ملتزم به نقل معنی(این صفات از معنای اصلی خد به ذاتی که با مبدء متحد است نقل شده اند) یا مجاز شویم(اطلاق عالم و سایر صفات بر خدا مجاز است)زیرا از یک طرف می گویند صفات خدا عین خدا هست از طرفی می گویند در حمل حقیقی باید بین مبدء و ذات ،تغایر باشد.

مصنف می گوید اشکال این مطلب انست که گفتیم همینکه مفهوما باهم فرق داشته باشند کافی است.و مغایرت حقیقی لازم نیست.حتی می توانیم بگوییم علما اتفاق دارند که اصلا مغایرت حقیقی لازم نیست.و دانستید که همینکه معنایی که مثلا از عالم بودن خدا به ذهن می اید با الله بودن خدا فرق دارد کافی است.

الخامس : إنّه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبارِ المغايره – كما عرفت – بين المبدأ وما يجرى عليه المشتق ، فى اعتبارِ قيام المبدأ به ، فى صدقه على نحو الحقيقه...

189–اگرچه علما بر مغایرت بین مبدا و ذات اتفاق دارند ولی اختلاف دارند که(قول اول) ایا صدق مشتقات،منوط بر قیام مبدا به ذات به نحو حقیقت است یا(قول دوم) منوط به قیام مبدا به ذات نیست؟قول دوم مثال اورده اند که در زید ضارب ،ضارب بر زید صادق است در حالیکه ضرب به مثلا بکر واقع شده است.

190–مصنف می گوید افراد صاحب خرد نباید تردید کنندر صدق مشتق بر ذات ولی تلبس به مبدا نحو خاصی دارد که اختلاف انحاء ان ناشی از چند چیز است گاهی بخاطر اختلاف مواد هست گاهی بخاطر اختلاف هیات است(هیات اسم فاعل و اسم

مفعول)مانند قیام صدوری یعنی مبدا از ذات صادر شده مانند زید ضارب.گاهی حلولی است یعنی مبدا حال و ذات،محل است مانند علم که بر زید حلول می کند.گاهی قیام مبدا بر ذات وقوعی است که چند قسمت است یا وقوعا علیه مانند زید مضروب یا وقوعا فیه مانند مقتل زید. یا اینکه قیام به طریق انتزاع مفهومی مبدا از ذات مانند صفات خداوند.که الله عالم،مبدا که علم باشد از الله منتزع شده.یا گاهی مبدا وجود خارجی ندارد و یک امر اعتباری است مانند مشتقات اضافی مثل زوجیت که زوج و زوجه در عالم خارج هستند ولی زوجیت وجود خارجی ندارد.

191-در صفات خداوند قیام مبدا در حق تعالی به نحو اتحاد و عینیت هست(توحید ذاتی)ولی عرف حکم می کند که صفت با موصوف تغایر داردولی این زیانی به صدق حقیقی صفات بر ذات حق تعالی نمی زند.و عرف فقط مرجع تشخیص است مثلا مشتق به چه معناست؟ ولی عرف مرجع تطبیق مفاهیم بر مصدیق نیست زیرا گاهی مصادیق انقدر مخفی هستند برای عرف مشخص نیست.

192-بنابراین مطلب صاحب فصول که گفته برای اینکه بین موضوع و محمول در صفات خداوند بر الله تغایر باشد باید قائل به نقل شویم مردود است.زیرا اگر مثلا عالم غیر از معنای عامی که دارد بر خدا جاری شود که صرف لقلقه زبان است.چون عالم در غیر معنای عام،در مقابل جاهل است که خدا منزه است.

193-در نتیجه صفات خداوند را بر چند وجه باید معنی کنیم یا اینکه عالم مثلا کسی که اشیا نزد او اشکار است. که همان معنای عام است. یا عالم در مقابل جاهل که خدا منزه است یا هیچ معنایی ندارد و صرف لقلقه زبان است

194-صاحب فصول نقل در صفات خدا را علامت عدم صدق این صفات در غیر خدا گفته و این شگفت است!پس در نتیجه بطلان حرف دودسته :کسانی که در صدق مشتق بر ذات،قیام مبدا به ذات را معتبر دانستند یا ندانستند.یا در جایی که ذات با مبدا متحد

نیست قیام لازم است مانند زید ضاحک و جایی که متحد است قیام لازم نیست مانند صفات الله.روشن شد.

195–السادس:الظاهر انه لایعتبر فی صدق المشتق ...

درمورد صدق مشتق و حملش برذات حقیقتا لازم نیست که حتما بدون واسطه باشد بلکه با واسطه هم معتبر است.بدون واسطه مانند الماء جارٍ و با واسطه مانند المیزاب جارٍ که مجازا جاری شدن را به نادان اسناد می دهیم.واینجا مجاز در اسناد هست نه در کلمه جارٍ.که مشتق هست. پس مشتق در معنای خود بکار رفته ولی مبدا که جاری شدن باشد به اسناد مجازی به ناودان نسبت داده شده است.و منافاتی بین اسناد حقیقی یا مجازی نیست.

196–ولی صاحب فصول اسناد حقیقی را معتبر می داند و گویا ایشان خلط کرده بین اسناد مجازی با مجاز در کلمه را.و همین خلط باعث اختلاف شده است.

مقصد اول

197–**مقصد اول در اوامر هست که چند فصل دارد.**

فصل اول درباره ماده امر است.که از جهاتی بحث میشود یکی اینکه برای لفظ امر معانی مختلفی ذکر کرده اند.از جمله برای طلب می اید.امره بکذا یعنی ان را از وی طلب کرد.یا برای شان و موقعیت می اید.امره بکذا یعنی او را به فلان موقعیت مشغول کرد.یا برای فعل و کار می اید.و ما امر فرعون برشید یا کار فرعون عاقلانه نیست. یا به معنای فعل شگفت انگیز مانندفلما جاء امرنا یعنی چون کار شگفت انگیز ما امد.یا به معنای شیء می اید مانند رایت الیوم امرا عجیبا

یا به معنای حادثه مانند فعل امرا یعنی حادثه ای روی داد.یا به معنای غرض هست مانند جاء زید لامر کذا. یعنی برای غرضی پیشم امد.

198–**بعضی از این معانی،از باب اشتباه مصداق با مفهوم است.و لفظ امر در ان مفهوم بکار نرفته بلکه در مصداق معنای یاد شده بکار رفته و خیال شده معنای امر همین است.مثلا در جاء زید لامر ،امر در معنای غرض بکار نرفته بلکه خود لام به معنای غرض هست.و امر که مدخول لام هست مصداق غرض هست. نه مفهوم ان. یا در ایه فلما جاء امرنا،مصداق تعجب است نه مفهوم تعجب.**

199–**اینکه صاحب فصول گفته لفظ امر در دومعنای طلب و شان حقیقت است اشکال دارد چون مصداق شان است نه معنا و مفهوم شان.**

200–**بعید نیست که امر در طلب و شی حقیقت باشد.برحسب لغت و عرف و لی بحسب اصولیون نقل شده که علما اتفاق دارند که امر در صیغه افعل حقیقت است و در غیر ان مجاز.اما اشکالی که دارد این است که طبق این قول دیگر از امر نمی توان مشتق**

مانند ماضی و مضارع و غیره گرفت.بلکه دارای اسم مصدری و جامد خواهد بود.و مفهوم صیغه افعل قابل تصرف نیست درحالی که می بینیم از امر مشتقات زیادی وجود دارد مانند امر .یامر.مامور و غیره

201-**و یمکن ان یکون مرادهم به هو الطلب...**

امکان دارداصولیون گفته اند امر حقیقت در صیغه افعل است معنای امر،طلب بوسیله قول(افعل) باشد یعنی امر،طلب کردن با صیغه افعل است.در اینجا صیغه افعل که دال بر طلب است را بجای طلب قرار داده اند گفته اند امر حقیقت در صیغه افعل است.اری اگر شخص بلند مرتبه از ادمی که از او پایین تر است بوسیله افعل طلب کند در اینجا صیغه از مصادیق امر بمعنای طلب میشودولی به این اعتبار امر یعنی طلب مطلق یا طلب مخصوص(عالی به دانی)

202-**چه معنای امر صیغه افعل باشد یا طلب بوسیله افعل،مشکلی ایجاد نمی کند چون ما با معنای عرفی و لغوی امر کار داریم.که وقتی امر در کتاب و سنت بدون قرینه امدبه معنای عرفی و لغوی حمل نماییم..وقتی در کتاب و سنت امر به معنای مختلفی می اید و دلیلی هم نداریم که مشترک لفظی یا معنوی یا حقیقت یا مجاز است.چون هیچکدام ثابت نیست چه باید کرد؟**

203-**جواب اشکال فوق این است که در مبحث تعارض احوال امده که به مرجحات رجوع کنیم.مثلا مجاز از مشترک بهتر است.و اگر مرجحی نبود در این موارد باید به اصل مانند برائت و..مراجعه کنیم مگر اینکه یکی از معانی ظهور داشته باشد حتی اگر منشا ظهور تبادر باشد ،لفظ را بر همان معنا حمل می نماییم.حتی اگر ندانیم که ایا امردراین معنا خاص است یا بنحود عام است.چنانچه بعید نیست امر در معنای طلب ظهور داشته باشد.**

204–در معنای امر،علو معتبر است پس طلب از دانی با عالی یا از مساوی به مساوی،امر نیست.و اگر هم به این دو امر بگوییم از باب عنایت و مجاز است.همچنین معتبر نیست که امر کننده حتما از روی تکبر امر کند بلکه ادم عالی با خضوع هم امر کند ،امر حساب میشود.

205–اینکه بگوییم عالی واقعا برتر باشد یا در ظاهر خود را برتر نشان دهد تا معنای امر محقق شود ایندومعتبر نیست.

و اگر دانی به عالی امر کند و عقلا او را تقبیح می کنند که چرا به بالاتر از خودت امر کردی نه بخاطر این است که دانی خودرا برتر دانسته و امر کرده!بلکه به این خاطر که چرا خود را برتر دانستی با اینکه برتر نیستی!لرا به ان امر گفته نمیشود.و میتوان گفت لیس بامر.

206–الجهه الثانیه:لایبعد کون لفظ الامر حقیقه فی الوجوب...

بعید نیست که امر حقیقت در وجوب باشد چون اینگونه به ذهن تبادر می کند وقتی بدون قرینه می اید.دلیل بر ان یکی ایه قران است که خدا فرموده:فلیحذر الذین یخالفون عن امره،که اینجا امر برای وجوب امده.و حدیث نبوی :لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک.در اینجا فرموده امر نمی کنم یعنی واجب نمی کنم..و اینکه پیامبر به خانمی بنام بریره فرمود امر نمی کنم(چون اگر امر کند واجب می شود) بلکه وساطت می کنم

دلیل دیگر این است که اگر مولا امر کرد و غلام انجام نداد میتواند اورا مواخذه کند.

207–قول دوم می گوید امر به واجب و مستحب تقسیم میشود واین قرینه است که امرحقیقت برای اعم است.اما دلیلی که برای این اورده اند که اگر موضوع برای واجب

و مستحب نباشد،انوقت مشترک لفظی لازم می اید و یا مجاز یعنی یکی حقیقت است و یکی مجاز است.

مصنف می گوید این دلیل غیر مفیدی است.زیرا جواب ان قبلا گفته شد.

208–بعضی برای اینکه امر حقیقت در اعم است گفته اندصغری:فعل مستحب هم اطاعت است. کبری:هر اطاعتی مامور به است.پس مستحب ماموربه است.

مصنف جواب می دهد که اگر منظور از ماموربه معنای حقیقی است که کبری را ما قبول نداریم و اگر معنای حقیقی نیست نمی تواند ادعای مدعی را ثابت کند.

209–جهت چهارم:طلب که معنای امر است،طلب حقیقی به حمل شایع صناعی نیست!یعنی در قضیه :الطلب الحقیقی طلب،طلب حقیقی از مصادیق محمول است.بلکه طلب انشائی است.که با لفظ یا غیر لفظ ایجاد میشود و نمی توان طلب انشایی را موضوع قرار داد و طلب مطلق را بر ان حمل نمود.و اگر قبول نکنید که که معنای امر،طلب انشائی است لااقل قبول کنید که لفظ امر وقتی مطلق بیاید به طلب انشائی انصراف دارد.و طلب هم وقتی مطلق می اید به طلب انشائی انصراف دارد.برعکس واژه اراده که وقتی مطلق بیاید به اراده حقیقی انصراف دارد نه انشائی

210–و اختلافهما فی ذلک الجا بعض اصحابنا ...

اختلاف میان طلب و اراده باعث شده تا بعضی از علما نظر اشاعره رودر مورد مفایرت بین طلب با اراده قبول کنند درحالی که اکثر علما می گویند ایندو یکی هستند.و ما در اینجا در این مورد بحث می کنیم.

211–حق انست که طلب و اراده با هم متحدند.یعنی دولفظ هستند که برای یک موضوع وضع شده اند و ما بازاء یکی از ایندو(مثلا طلب) در خارج مابازاء دیگری(مثلا

اراده) هست. و زلبی که با لفظ طلب یا غیر ان انشا میشود عین اراده انشائی است.و هردو از نظر مفهوم وو انشا و خارج متحدند.

212–البته طلب انشائی با اراده حقیقی متحد نیست و مغایرت بین این دو اظهر من الشمس هست بلکه با اراده انشائی متحد هست.لذا وجدان انسان می فهمد که وقتی چیزی طلب می کند،اراده جدای از طلب نیست.و انسان غیر از طلب چیز جدایی بنام اراده نمی بیند.البته مقدمه طلب چند چیز است:خطور شی به ذهن بعد میل نفس بعد تحریک و رغبت به ان شی بعد تصدیق عقل به فایده ان.و این مقدمات همان همت بر دفع مانع است.

213–خلاصه غیر از این صفاتی که مقدمه اراده و خود اراده هستند صفت دیگری نیست که مثلا بنام طلب باشد پس ناچار باید طلب با اراده یکی باشند. و ان شوقی که باعث میشود که مستقیما در اراده شخص برای انجام کاری عضلاتش تحریک میشود و یا شوقی که بدنبالش مولی غلامش را به انجام کاری غیر مستقیم امر می کنداینها نامش طلب و اراده است. و سایر صیغ انشائی و جملات خبری همانند ترجی و تمنی و غیره همه بر طلب و ارده دلالت دارند و صفت دیگری در نفس غیر از این صفات نیست که لفظ بران صفت دلالت کند.

214–و قد انقدح بما حققناه ما فی استدلال ...

از مطالب فوق روشن شد که اشکال قول اشاعره که می گویند بین طلب با اراده مغایرت است اشکار می شود.انان می گویندگاهی امروطلب هست ولی اراده نیست و گاهی مولا برای امتحان امر می کند ولی اراده نیست.یا اینکه برای اینکه ثابت کند غلام عاصی است و بتواند اورا ادب کند تا عذر نزد عقلا داشته باشد.

215–مصنف می گویددر مورد مذکوروقتی اراده نیست طلب هم نیست.و انچه در دوموردازمایش و اعتذار است طلب انشائی ایقاعی که مدلول ص امر یا ماده امر است

می باشد.و در گفتاراشاعره بیان نکرده اندکه چه نوع طلبی وجود ندارد طلب حقیقی یا انشائی؟و بیان نکرده اند که این نوع طلب با اراده انشائی مغایرت دارد یا نه؟

216–دلیل اشاعره مغایرت اراده حقیقی با طلب انشائی استکه ما هم قبول داریم.و به دلیل ما که اتحاد است نمی رساند چون بین طلب حقیقی با طلب انشائی فرق هست.

و می توانیم بین قول ما با قول اشاعره اصلاح کنیم و بگوییم نظر ما اتحاد طلب حقیقی با اراده حقیقی و اتحاد طلب انشائی با اراده انشائی است و نظر اشاعره هم مغلیرت طلب انشائی با اراده حقیقی است.که غالبا مراد از طلب انشائی و از اراده حقیقی است.

217–اینکه گفتیم غیر ازصفات مشهور مانند تمنی و ترجی و...در نفس انسان چیز دیگری نیست این نیست که نتیجه همان حرف اشاعره بشود که می گویند این صفات مشهور،کلام لفظی(جمله خبریه و انشائی) باشند بلکه ما می گوییم که جملات خبریه دلالت برثبوت یا نفی نسبت بین مسند و مسند الیه دارد در ذهن یا در خارج و ص انشائیه ایجاد کننده معنی در نفس الامر انسان هستند و این خود نحوه ای از وجود می باشد بر خلاف وجود ذهنی یا خارجی.و همین وجود انشائی باعث ایجادزوجیت و ملکیت و امثال ان میشود و اثار شرعی پیدا می کند.

218–البته ص طلب انشائی بالمطابقه بر انشاءطلب و استفهام ...دلالت دارند و به دلالت التزامی بر ثبوت این صفات بطور حقیقی دلالت دارند.یا بخاطراینکه موقع وضع ،واضع ص انشائی را برای انشاء طلب و استفهام حقیقی وضع کرده و انگیزه،ثبوت این صفات در نفس است.یا اینکه واضع این ص را برای معانی انشائی وضع کرده ولی اطلاق ص به صفات حقیقی منصرف است و اگر قرینه نبود نشان می دهد انشاء طلب یا استفهام یا غیر ازین دو ،حقیقی است.زیرا طلب و استفهام در نفس قائم هستند یا بخاطر وضع یا بخاطر مطلق بودن.

219–اشکال و دفع:اما الاشکال،فهو انه یلزم علی اتحاد...

اشکال شده که اگر طلب و اراه یکی هستند پس امر کفار به تکلیف،یا تکلیف جدی نیست چون اراده ای نیست و طلب حقیقی نیست و اعتبار طلب حقیقی در طلب جدی،چه بسا از امور بدیهی است.و اگر اراده هست پس چرا اراده از مراد تخلف کرده یعنی خدا چیزی را خواسته که ان ترک کفر است ولی اراده اش محقق نشده.

220–جواب اشکال:تخلف اراده انجا محال است که اراده تکوینیه الهی باشد والا اراده تشریعی به معنای علم به مصلحت در فعل مکلف قابل تخلف است.اری اگر اراده تکوینی با اراده تشریعی باهم انجام شدند، تخلف محال است ولی اگر اراده تکوینی با تشریعی یکی نبود ادم کافر می تواند کفر را اختیار کند.

221–اگر بگویی که کفر و ایمان با اراده تکوینی الهی است پس دیگر نیاز به اراده تشریعی نیست زیرا اطاعت و عصیان، جبری هست و انسان اختیار نداره.جواب می دهیم اکر اراده تکوینی بر اینکه انسان اختیار دارد نبود حرف شما درست بودولی خدا انسان را مختار افریده و علم دارد به اعمال ما اما دخالت در اعمال ما نمی کند.پس اراده خدا بر مختار بودن است والا لازم می اید اراده خدا از مرادش تخلف یابد و خدا ازین منزه است.

222–اگر اشکال کنی که انسان اختیار دارد ولی با یک واسطه منتهی به اراده خدا می شود و انسان مجبور است.و اراده ازلی خدا بر این قرار گرفته فلانی کافر یا مومن باشد پس مواخذه کافر درحالی که مجبور بوده درست نیست.

223–جواب می دهیم که عقاب بخاطر کفر و کفر تابع اختیار انسان است.و اختیار ناشی از مقدمات اختیاری فعل و مقدمات هم ناشی از شقاوت ذاتی انسان است.

که در روایت است ادم خوب در شکم مادر خوب است و ادم بد در شکم مادر بد است.و شقاوت و سعادت امر ذاتی هستند و از ذاتی هم سوال نمیشود.

224–وهم و دفع:لعلک تقول اذا کانت الاراده التشریعیه...

اگر اشکال کنی که چنانچه اراده تشرعی خداوند عین علم خدا به صلاح فعل باشد،پس در خطابات الهی ،علم به مصلحت را با با صیغه افعل انشا کند درحالی که باطل است زیرا علم به مصلحت قابلیت انشاء ندارد!

225–**در پاسخ می گوییم که اتحاد اراده خدا با علم از نظر خارج است نه از نظر مفهوم. و انشا هم فقط مفهوما هست نه مصداقا و درخارج.(صفات خدا مفهوما باهم متغیرند مثلا جباریت با رزاقیت مفهوما فرق دارند ولی درخارج عین ذات هستند.) و انچه با ص افعل انشا میشود فقط مفهوم طلب است نه مصداق خارجی.پس اراه و علم در خارج یکی هستند و همه صفات خدا این هستند.و اینکه امیرالمومنین فرمود کمال اخلاص این است که صفات را از خدا نفی کنیم یعنی صفت زائد بر ذات الهی را که نشانه تعدد و کثرت است از خدا نفی می کنیم.**

226–**فصل دوم درباره صیغه امر است.که چند مبحث دارد.مبحث اول:برای صیغه امر چند تا معنی ذکر شده است مانند ترجی و تمنی وتهدید و هشدار و اهانت و تحقیر کرد و عاجز کردن و تصرف کردن و...و استعمال صیغه امر دراین معانی قابل تامل است.**

227–**صیغه امر در هیچکدام از معانی مذکور نیامده فقط در طلب انشایی امده و انگیزه طلب انشائی ، گاه بعث و تحریک بنده بسوی مطلوب و گاه یکی از معانی مذکور است..**

نهایت چیزی که میتوان گفت این است که صیغه امر در انجایی که برانگیختن واقعی است،بر طلب انشائی است. و در معانی دیگر مانند تهدیدو..مجاز است.و این به معنای استعمال ص امر در تهدید و غیره نیست.

228–**آگاه کردن:در مورد سایر صیغ انشائی مانند تمنی و ترجی و..نیز مانند ص امر برای طلب انشائی است یعنی دارای معانی انشائی هستند.و هرگاه انگیزه انشا تمنی**

و...اوردن صیغه انها ،ثبوت این صفات حقیقی در نفس است مثلا در دل ارزو می کند یا امید دارد یا...و گاهی انگیزه بر انشا این امور،غیر از تمنی و ترجی و..است.

229-نمی توانیم ملتزم شویم که اگر این صیغ در کلام خدابود از معنای خود خارج شده اند چون خدا تمنی و ترجی ندارد!زیرا انچه در خدا نیست معنای حقیقی انهاست نه انشائی ایقاعی یعنی اظهار تمنی و ترجی برای خدا محال نیست.ولی خود معنای حقیقی تمنی و ترجی برای خدا محال است.

230-المبحث الثانی:فی ان الصیغه حقیقه فی الوجوب...

ایا صیغه امر در وجوب یا مستحب یا هردو یا مشترک هردو حقیقت است؟چند قول است.

قول اول:بعید نیست که موقع استعمال امر،اگر بدون قرینه بیاید، وجوب تبادر بکند لذا بر مکلف صحیح نیست امر را انجام ندهد و غذر بیاورد که خیال کردم امر شما،مستحب بوده!و خود غلام اعتراف دارد که بر مستحب دلالت ندارد نه با قرینه حالی نه قرینه مقالی.

231-قول دوم:در مستحب است زیرا اکثرا امر در استحباب می اید. مصنف جواب می دهد در وجوب هم کثرت استعمال دارد.و استعمال در مستحب با قرینه همراه هست.و با قرینه امدن در معنای مجازی باعث نمیشود در معنای مجازی مشهور گردد و بر معنای حقیقی ترجیح شود. یا در حمل بر واجب یا مستحب،توقف کنیم.بر خلاف مجاز مشهور که توقف نمی کنیم و مجاز مشهور را ترجیح می دهیم.

232-اگر کثرت استعمال دلیل ترجیح بود ،باید در عام که اکثرا در خاص استعمال می شود باعث نشده ظهور لفظ عام در عموم خدشه بخورد و با نبود قرینه،حمل برعام می شود.

233–مبحث سوم:ایا جمله های خبریه که شارع مقدس در مقام طلب گفته مانند یغتسل! یا یتوضا و امثال ان (قول اول)دلالت بر وجوب داردیا (قول دوم)خیر دلالت بر وجوب ندارد زیرا در این جمله ها،مجازات دیگری است مانند ندب و مطلق طلب و وجوب،و وجوب قوی تر از بقیه نیست.پس معنای این جملات مجملند و ظهور در وجوب ندارند.

234–مصنف قول اول را قبول کرده است.و ظهور این جمله ها در وجوب بیشتر ازظهور صیغه امر دروجوب است.و این جمله ها در معنای حقیقی خود که خبریه باشند بکار رفته اند.ولی خبر نمی خواهند بدهند بلکه به قصد برانگیختن بسوی مطلوب و موکدتر از صیغه امر. چون گوینده خبر می دهد که فقط به وقوع ان راضی است.مانند صیغه های انشائی که در معنایایقاعی ولی با انگیزه دیگری بکار رفته اند.

235–لایقال کیف؟و یلزم الکذب...

اگر اشکال کنی که چنانچه جملات اهل بیت مانند یغتسل و..خبریه باشد که چون خیلی از انها انجام نمیشود کذب می شود!جواب می دهیم اگر فقط اعلام خبر باشد اشکال شما درسته ولی به انگیزه بعث و برانگیختن است واگر اینگونه نباشد لازم می اید اکثر کنایات کذب باشد.مثلا در جمله کنایی:زید زیاد خاکستر دارد!یا بچه شترش لاغر هست!اگر مراد سخاوت زید است درسته ولی شاید اصلا زید خاکستر هم نداشته باشه!فقط اگر سخاوت نداشته باشد کذب است.

236–پس طلب با جمله خبریه اینجوری موکدتر از طلب با انشا است.از طرفی جمله خبری اگر در مقام بیان بیاید ،بر اساس مقدمات حکمت،برای وجوب می ایدبا ذکر این نکته که که اگر ظهور برای وجوب نداشته باشد لااقل در بین احتمالات،وجوب متعین میشود.زیرا وقتی می فرماید یغتسل یعنی گویا اکنون می بینم که غسل کرده است.و

شذت اخبار به وقوع با وجوب موجب انست که مولی در صدد بیان حکم بود و قرینه هم بر غیر وجوب نیاورده پس خصوص وجوب متعین است.

237–المبحث الرابع:اگر قبول کنیم صیغه امر حقیقت در وجوب نیست پس ایا در وجوب هم ظهور ندارد؟یا ظهور در وجوب دارد.قولی گفته ظهور در وجوب دارد زیرا صیغه امردر وجوب بیشتر استعمال میشود یا غلبه وجود در وجوب دارد یعنی در خارج مصادیق وجوب از ندب بیشتره.یا اینکه وجوب کامل تر از ندب است

238–مصنف می گوید این دلایل همه اشکال دارندزیرا استعمال در ندب کمتر از استعمال از وجوب نیست.و کامل بودن هم باعث ظهور نمیشود زیرا ظهور بر اثر شدت انس لفظ با معنی است که لفظ ،چهره معنی میشود در حالی که کامل بودن باعث شدن انس لفظ به معنی نمیشود.

239–المبحث الخامس:ان اطلاق الصیغه هل یقتضی...

آیا مطلق آمدن صیغه امر اقتضا می کند که واجب توصلی باشد؟در این صورت می توانیم واجب را بدون قصد قربت بیاوریم.یا اینکه توصلی نیست و در صورت شک باید به اصول غملی مانند برائت و..رجوع کنیم.

240–چند مقدمه برای تحقیق مطلب فوق لازم است. یکی اینکه :وجوب توصلی ،بمجرد انجام واجب،غرض حاصل میشود و با انجام واجب توصلی،وجوب ساقط میشود ولی در واجب تعبدی باید حتما قربتا الی الله انجام شود.

241–دوم اینکه:تقرب معتبر در تعبدی، اگر به قصد امتثال وبجا آوردن واجب به قصد اطاعت امری که به ان شده است،باشداز اموری است که در طاعت، عقلا مامور به است نه از اموری که در نفس عبادت از سوی شرع اعتبار شده باشد.زیرا محال است که رتبه

پیش از امر در متعلق امر اخذ شود چه ان چیز شرط نماز باشد یا جزء نماز باشد،یعنی تا وقتی امر به نماز تعلق نگرفته،ممکن نیست نماز را به قصد امتثال امر بتوان بجا آورد.

242-اگر توهم شود که نماز به قصد امتثال امر،متعلق امر شارع است.و مکلف هم می تواند نماز با قصد امتثال را یعنی نماز مقید به قصد امتثال را ، انجام دهد پس مشکلی نیست. و قدرت انجام فعل مربوط به زمان انجام هست نه زمان امر.و مکلف می تواند بعد از امر به نماز با قصد امر،به قصد امر نماز را بجا اورد.

243-جواب می دهیم که اگرچه تصور ان امکان دارد ولی انجام نماز به قصد امتثال امر ممکن نیست چون امر به نماز مقید به امتثال امر تعلق گرفته نه به ذات ان عمل.پس انچه بش امر شده مقدور نیست زیرا مکلف نماز مقید به قصد امر را به داعی کدام امر انجام دهد؟و نماز بدون قید هم که امر به ان نشده است.

244-ان قلت نعم و لکن نفس الصلاه ایضا صارت...

اگر بگویی که بله ذات نماز امر ندارد ولی وقتی امر به نماز مقید به امتثال امر شده،پس نماز هم ماموربه است.

جواب می دهیم که هرگز !زیرا ذات نماز مقید ،مستقلا ماموربه نیست.زیراذات مقید،که جزء تحلیلی عقلی است هیچگاه موصوف به وجوب نمیشود یعنی نه وجوب استقلالی دارد نه وجوب ضمنی!و ماموربه تنها یک وجوب است انهم مقید به امتثال امر.

245-اگر بگویی زمانی مستقلا ماموربه نیست که قصد امتثال را شرط عبادت بدانیم نه جزء عبادت.ولی وقتی جزء باشد، امر به کل،امر به جزء هم است.و تعلق وجوب به هر جزء عین تعلق وجوب به کل است.پس یک جز از وجوب که ذات نماز هست هم مشمول واجب است و میتوان هریک از اجزاء واجب را به قصد وجوب انجام داد!

246–جواب می دهیم که اولا اعتبار اینکه قصد امتثال جزء ماموربه باشد ممتنع است.زیرا وجوب به امر غیر اختیاری برای مکلف تعلق گرفته. و خود نماز اگرچه با اراده اختیاری است ولی اراده ان از انجا که نباید مستند به اراده دیگری باشد(بلکه جبری است) (والا تسلسل پیش میاد:اراده اختیاری منشاش اراده دیگر و اونهم منشاش اراده دیگر...)پس اراده ان اختیاری نیست!پس قصد امتثال همان اراده امتثال است و انهم جبری است.و امر به چیز جبری تعلق نمیگیردثانیاانجام جزء واجب که همان قصد امتثال است باید در ضمن همه واجب(نماز+قصد امتثال)باشدو نمی توان مرکب نماز و قصد امثال را فقط به قصد امتثال انجام داد

247–اگر بگویی اری و لکن این مشکل زمانی است که فقط یک امر باشد ولی اگر دو امر باشد یکی به ذات نماز یکی هم به نماز با امتثال امر! و امر کننده میتواند دوبار امر نماید!

جواب می دهیم که اولا قطع داریم در عبادات چه توصلی و چه تعبدی فقط یک امر است نهایت در عبادات ،ثواب و مجازات مشروط بر امتثال و عدم امتثال است برخلاف غیر عبادات که ثواب مشروط بر امتثال و و عقاب هم بخاطر ترک طاعت و ترک مطلق موافقت شارع است نه ترک امتثال. ثانیااگر امر اول بمجرد موافقت ،ساقط شود نوبت به امر دوم نمی رسد!اگرچه بدون قصدامتثال باشد همچنین اگر عمل با قصد امتثال باشد جایی برای اطاعت امر دوم باقی نمی ماند

پس امر دوم لغو است.و امر کننده با این روش نمی تواند به هدفش که انجام فعل با قصد قربت است برسد.

248–اگر امر اول بمجرد موافقت ساقط نشودوقصد امتثال امر لازم باشددر این صورت امر اول ساقط نمیشودچون هدف امر کننده محقق نشده در این صورت نیازی به امر اول یا تعدد امر نبود!پس امرش ساقط میشود.

این محال بودن اخذقصد قربت در متعلق امر،در صورتی است که تقرب معتبر در عبادات،به معنای قصد امتثال امر باشد

249–اگر قصد قربت به معنای قصد مصلحت یا امثال ان باشدو تقرب را به معنای انجام فعل به قصد حُسن ان یا به قصد وجودمصلحت در ان بگیریم در این صورت اگرچه ممکن است ولی معتبر نیست زیرا در هنگام انجام فعل قصد امتثال امر کنیم (که در خود امر به فعل اخذ نمیشود)کافی است.

250–ثالثتها:انه اذا عرفت بمالامزیدعلیه....

وقتی متوجه شدید که قصد امتثال امر را نمیشود در ماموربه اخذ نمود،دیگر جای بحث نیست که اگر امر مطلق امد امتثال امر معتبر نیست!پس اگر مولی گفت اقم الصلاه!چون قید مع امتثال الامر نیاورده،پس این قید معتبر نیست!

251–با مطالب فوق روشن شد که جایی برای قول شیخ انصاری که گفته اگر امر مطلق امد پس قصد امتثال معتبر نیست و واجب، توصلی هست، نیست!

همچنین وجهی برای اینکه بگوییم امر اگر مطلق امد پس قصد وجه و امثال ان معتبر نیست،نمی باشد.

252–اری اگر اطلاق مقامی باشد یعنی امر کننده در مقام بیان انچه در حصول غرضش دخیل است باشد ولی ساکت شود و قرینه نیاورد،نفس سکوتش ،دلیل بر عدم دخالت قصد امتثال در غرضشمی باشد والا اگر دلیل بر عدم دخالت نباشد خلاف حکمت است.و دراین موارد که شک می کنیم به اصل عملیه مراجعه می کنیم.و البته باید سراغ اصالت اشتغال یعنی احتیاط برویم.

اگرچه گفته اند در شک بین اقل و اکثر ارتباطی مانند اینکه نماز ده جزء دارد یا نه جزء؟سراغ برائت طبق قولی می رویم

253-علت اینکه باید احتیاط کنیم چون شک داریم که ایا مکلف از عهده تکالیف خارج شد یاخیر؟ وعقل هم به لزوم خروج از عهده تکلیف حکم می کند پس باید احتیاط کنیم

اری ممکن است گفته شود که هرچیزی که دخل ر ماموربه دارد باید آمر ان را بیان کند و چون نکرده پس معلوم است دخیل نبوده که آمرنگفته است

ازین جهت می توانیم بگوییم که وجه و تمیز چون در روایات نیامده و عموممردم انهارا نمی شناسند، پس در ماموربه دخیل نیستند هرچند سید مرتضی احتمال اعتبار ایندو را میدهند

254-نعم یمکن ان یقال ان کل ما ربما یحتمل بدوا..

ممکن است کسی بگوید هرچیزی که احتمال دارد در امتال امر دخیل باشد و معمولا مردم از ان غافلند بر مولی لازم است ان را بیاورد و اگر نیاورد نشان از عدم دخیل بودنش می دهد لذا ممکن است قطع کنیم که وجه و تمیز در اطاعت تعبدی دخیل نیستند چون در روایات هیچ اثری از انها نیست و مردم هم از ایندو غافلند.اگرچه بعضی خواص احتمال اختبار این دو را داده اند.

255-جای توهم این مطلب نیست که بگویید برائت شرعی در مورد مورد مشکوک مانند قصد قربت،مقتضی عدم اعتبارش هست ولی احتیاط عقلی می گوید قصد قربت معتبر است زیرا با اصل برائت می توانیم چیزی که قابل وضع و رفع باشد را برداریم اما قصد امتثال و قصد وجه و قصد تمیز ،شرعی نیستند تا قابل برداشتن یا وضع باشند بلکه واقعی هستند و اجزاء عبادت اگرچه انها هم واقعی هستند ولی قابل رفع ووضع می باشند برخلاف قصد قربت و امثال ان.پس با دلیل رفع(رفع عن امتی مالایعلمون)می فهمیم که فلان جزء مشکوک،معتبر نیست و برش می داریم و امری که دلالت کند این جزء مشکوک معتبر درانست نداریم بخلاف مانحن فیه که به ثبوت امر فعلی که حکم

عقل به لزوم تحصیل علم به فراغ علم داریم و اشتغال،یقینی و حتمی است پس جای برائت نیست

256–مبحث ششم:اگر صیغه امر مطلق امد اقتضای اطلاق انست که امر هم نفسی است . هم تعیینی و هم عینی.و اگر قرار بود واجب غیری و تخییری و کفایی باشد باید قرینه می اورد.

توضیح:واجب نفسی مانند نماز و غیری مانند رفتن بطرف حج. تعیینی مانند نماز یومیه و تخییری مانند نماز جمعه. عینی مانند یومیه و کفایی مانند نماز میت.

257–المبحث السابع:انه اختلف القائلون بظهور...

اگر بعد از نهی،مولا امر کند (مثلا از قتال در ماههای حرام نهی کند بعد بفرماید (فقاتلوالمشرکین..)این امر بر چه چیزی دلالت دارد؟ چند قول است.اول که قول مشهور است گفته:بر اباحه دلالت می کند. قول دوم که مال اهل سنت است گفته: بر واجب دلالت دارد.قول سوم گفته :اگر امر به زوال علت نهی معلق شده، تابع پیش از نهی است.مثلا مولی از قتال در ماههای حرام نهی کرد. بعد فرمود اگر ماه حرام منقضی شد با مشرکین بجنگید!دراینجا امر بمعنای وجوب قتال است.

اقوال دیگری که تا ده قول است نیست وجود دارد.

258–نظر مصنف انست که جای تمسک به موارد استعمال صیغه امر نیست بلکه معمولادر این مورد مولی قرینه می اورد و اگر نیاوردصیغه امر معلوم نیست ظهور در غیر انچه ظهور دارد،باشد پس مجمل است و در هیچکدام از اباحه و وجوب و تبعیت ظهور ندارد مگر قرینه باشد.

259–مبحث هشتم:صیغه امر که مطلق بیاید نه بر یکبار نه بر تکرار دلالت نداردو فقط می دانیم باید مامور به ایجاد شود و اکتفا به یکبار برای این است که وقتی امر به طبیعت

میشود عقل می گوی با یکبار امتثال میشود و این حکم عقل است و ربطی به ظهور فعل صیغه امر ندارد

260-علما اتفاق دارند که مصدر بدون الف و لام(ضرب) تنها بر ماهیت دلالت دارد نه بر خصوصیات.ولی این موجب نمیشود که بگوییم نزاع فقط در هیات است نه ماده.همانطور که صاحب فصول گفته که فقط در هیات است.زیرا اینکه مصدر اینگونه است باعث نمیشود بگوییم پس ماده صیغه امر فقط بر هیات دلالت دارد. زیرا مصدر که اصل همه مشتقات نیست بلکه مصدر هم خود یکی از مشتقات است.چگونه مصدر ماده سایر مشتقات باشد درحالی که قبل دانستید که مصدر با سایر مشتقات مباینت دارد.زیرا معنای مصدر ضرب یعنی زدن ولی مشتقش میشود :زد و می زند و...پس چطور مصدری که با مشتقات مباینت دارد ماده مشتقات شود؟پس چه بسا بگوییم که در ماده مشتقات هم اختلاف مره یا تکرار وجود دارد و فقط مال هیات نیست.

261-ان قلت فما معنی مااشتهر ...

اگر بگویی پس معنای مشهور ی که می گویند مصدر اصل کلام است چیست؟جواب می دهیم اولا این مطلب اختلافی است(کوفیون گفته اند فعل اصل کلام است)ثانیا مصدر اصل کلام است یعنی انچه ابتدا وضع شده مثلا ضرب برای زدن بعد با ملاحظه این وضع شخصی، سایر صیغه هایی که با این ضرب تناسب دارند و قدر مشترک همه ،ماده ومعنای لفظی است که با ملاحظه ان وضع شده اند مثلا ماده همه ض ر ب و معنای همه زدن است که در اولی (مصدر)هم بوده حالا یا اولی مصدر بوده یا فعل فرقی ندارد.

262-مراد از مره و تکرار ایا یک دفعه وچند دفعه یا یک فرد و چند فرد است؟

(اگر مولی گفت اعتق رقبه!چنانچه بگوییم بر دفعات دلالت دارد میشودیعنی چند گروه غلام ازاد کن اما اگر بمعنای افراد باشد یعنی چندبار هربار یک رقبه ازاد کن!)

تحقیق انست که نزاع در هردو معنا است.اگرچه در معنای دفعه ظهور دارد.

263-توهم اینکه اگر مراد از مره،فرد باشد مناسب تر است بلکه لازم است که بحث اینجا را متمم بحث بعدی که ایا صیغه امر بر طبعیت متعلق است یا به فرد ومصداق خارجی؟قرار دهیم.

که اگر گفتیم که به فرد متعلق است سوال شود ایا به یک فرد یا چند فرد؟یا هیچکدام؟بلکه به مطلق فرد تعلق دارد.

اما اگر مراد از مره،دفعه باشد میان دو مساله هیچ ارتباطی نیست،این توهم فاسد است!

زیرا میان دو مساله مره و تکرار با طبیعت و افراد،ارتباطی نیست.هرچند منظور از مره،فرد باشد.

264-زیرا اگر امر به طبیعت باشد باعتبار مصداق خارجی طبیعت است والا طبیعت فی نفسه، متعلق هیچ امری نیست.نه موجود است و نه معدوم.نه واحد است نه متعدد.نه مطلوب مولی است نه غیر مطلوب.زیرا ذات طبعیت مصلحت و مفسده ای ندارد که تحت امر مولی قرار گیرد.بلکه وجود خارجی طبیعت ،مورد امر و نهی است وبه این اعتبار، میان معنای دفعه یا فرد مردد است.

265-اگر طبیعت به معنای دفعه بگیریم روشن است و بحث میشود که ایجاد طبیعت یک دفعه مطلوب مولی است یا چند دفعه؟و اگر طبیعت بمعنای فرد بگیریم به این معناست که یک وجود یا چند وجود؟و اگر بجای وجود،فرد گفته اند.چون وجود طبیعت در خارج ،همان فرد است.اگر یکبار وجود یابد یعنی یک فرد وجود یافته و اگر چند بار وجود یابد یعنی چند فرد وجود یافته.فقط فرقش ان که بنابر قول به اینکه امر به طبیعت بوده ،خارج از مطلوب است ولی به عنوان مقدمه تحقق طبیعت و وجود ان در خارج

مطلوب است اما اگر امر به فرد تعلق گرفته خود فرد مطلوب است و تشخص از مقومات امر است.

266-تنبیه:لا اشکال بناءا علی القول بالمره...

اگر بگوییم صیغه امر برای مره هست،امتثال با یکبار انجام میشود.و نیازی به بار دوم نیست چون بار دوم میشود امتثال بعد از امتثال و تحصیل حاصل.

ولی بنا بر نظر ما که امر برای طلب طبیعت است بدون اینکه بر مره و تکرار دلالت کند،در این صورت یا صیغه مطلق امده چون مولی در مقام بیان همه مراد خود نیست واجمال و اهمال است در اینجا یکبار امتثال واجب است و بیش از ان سراغ اصل می رویم و اگر مولی در مقام بیان بوده، با یکبار امتثال انجام میشود ولی به ان اکتفا نمیشود کرد چون طبیعت هم مره و هم تکرار دارد لذا مکلف میتواند تا اخر عمر ان را انجام دهد.

267-درمورد مطلب فوق تحقیق انست که اقتضای اطلاق صیغه امر،جواز اوردن طبیعت است در ضمن یک فرد یا افراد.که این امتثال میشود.مانند ایجاد ان در ضمن یک فرد واحدمثلا یک لیوان اب بیاورد..نه بمعنای اوردن یکبار یا چندبار.وقتی یکبار امتثال کرد اگر امتثال امر ،علت تامه غرض مولی باشد دیگر نیاز به امتثال دوم نیست.ولی اگر امتثال ،علت تامه نباشد مثلا امر کرد اب بیاور تا بنوشد واورد ولی ننوشید!بعید نیست که امتثال تبدیل شود به اوردن فردی بهتر .از اولی.مثلا اب را ببرد و اب بهتری بیاورد.بلکه مطلقا این تبدیل جایز است حتی اگر دومی از اولی بهتر نباشد.چنانچه می توانست در امتثال اول همین دومی را بیاورد.

268-المبحث التاسع:الحق انه لا دلاله للصیغه...

قول اول : صیغه امر دلالتی بر فور یا تراخی ندارد.و اگر مطلق بیاید،تراخی جایز است به دلیل تبادر که اگرمطلق اورد هم بر فور هم بر تراخی دلالت دارد و اگر مقید اورد انوقت قید مشخص می کند فوری هست یا بدون عجله.

269-مصنف این قول را رد می کند و می گوید امر دلالت بر فوریت ندارد به دلیل اینکه در ایاتی که فرموده در اعمال خوب سبقت بگیرید یا سرعت بگیرید ، استحباب است و ترک سرعت، باعث مجازات نیست.و اگر مجازات داشت بجای تشویق کردن،تحذیرو تهدید می امد

ازطرفی اگر این دوایه بر وجوب فوریت بود باید همه مستحبات و اکثر واجبات را تخصیص بزنیم زیرا اکثر واجبات سبب امرزش است ولی فوریت ندارند.

و بعید هم نیست که عقل حکم به سبقت و سرعت می کندلذا امر مولوی نیست بلکه ارشادی محض است.و ایات هم همین حکم عقل را ارشاد می کند مانند اطیعوا الله و رسوله که ارشادی هستند نه مولوی.که امر به اینها وابسته به ماده انهاست هرچند امری به انها تعلق نگرفته باشد چون ارشادی هستند و عقل، حکم به حُسن انهامی کند نه وجوب و استحباب انها. توضیح مطلب:اگر از شارع مقدس امری در خصوص حکم عقل صادر شود؛ این امر تاکیدی و ارشادی است. چون اگر حکم شارع هم نباشد؛ عقل مستقلا آن را درک می کند. مثل «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» [1]

هر عقل سالمی، حکم به اطاعت از خدا و رسولش می کند. در غیر این صورت، امر، امر مولوی می شود. پس امر مولوی جنبه انشایی و ایجادی دارد و امر ارشادی، جنبه اخباری و تأکیدی.

در امر مولوی، متکلم، آمرانه سخن می گوید و در امر ارشادی فقط ارشاد به انجام و یا ترک موضوع خاصی می کند که اگر امر مولوی هم نبود، عقل ترک و یا انجام آن را

درک می کرد. مثل حکم به عدل و ترک ظلم. همه عقلای عالم می دانند که ظلم قبیح و عدل، نیکوست.

اوامر پیامبر به اقامه نماز، خمس، زکات و... که عقل ثواب و یا عقاب آن را و همچنین نحوه اجرای آن را درک نمی کند؛ مولوی است. و اوامر پیامبر به نظافت لباس و بدن، احسان، انفاق، نیازردن همسایه، دستگیری از فقرا و... مسائل دیگری که عقل انسان حسن و قبح آن را درک می کند؛ ارشادی است.

270-تتمه:بناءا علی القول بالفور...

اگر قول اینکه امر بر فور دلالت دار را قبول کنیم ایا امر اقتضا می کند که فوری باشد و انجام نداد باز هم فوریت باقی است؟یا دیگر فوریت وجود ندارد؟جواب این است که بستگی دارد امر که بر فوریت دلالت دارد مراد مولی وحدت مطلوب است یا تعدد مطلوب!که اگر وحدت مطلوب باشد و عبد مخالفت کرد دیگر فوریت ندارد ولی اگر تعدد مطلوب باشد با معصیت عبد درفوریت اول،فوریت دوم باقی است..اگرچه نظر مصنف انست که با اعتقاد به اینکه امر بر فوریت دلالت دارد دلالتی برای وحدت مطلوب و تعدد مطلوب نیست!و هر دو محتمل است و باید از خارج دلیلی بر یکی از اندوبیاوریم.

271-فصل سوم:اگر ماموربه را علی وجه و اجمالابجا اوردیم مقتضی اجزاء و کفایت است.که در باره این مطلب چند امر تقدیم می شود.

امر اول:وجهه یعنی روشی که ماموربه سزاوار است به ان روش شرعا و عقلا بجا آورده شود.مثلا قربه الی الله بجا اورد.

ولی مراد از وجه،کیفیتی که در ماموربه معتبر است نیست که کاری به جهات عقلی نداشته باشد و فقط قید توضیحی باشد که بعید است !چون اصل در قید احترازی بودن

است نه توضیحی بودن.و باعث میشود تعبدیات ازمحدوده بحث اجزا خارج شود چون عقل اعتبار قصد قربت را ثابت می کندنه شرع ولی طبق معنای دوم که قید توضیحی است و نماز خودش همه اجزا وشرایط را بطور کامل دارد درحالی که به اجماع علما ،ان عمل کافی نیست و قصد قربت لازم دارد.

272–مراد از علی وجهه،قصد وجه که مشخص کند عبادت واجب است یا مستحب نیست!زیرا اولا اکثر علما قصد وجه را قبول ندارند و انهایی هم که قبول دارند فقط در عبادات نه واجبات.پس نیاز نبود علی وجهه را بیاورد اگرم معتبر بود!پس مراد از علی وجهه همان معنای اولی است که گفتیم

273–امر دوم:در بحث اجزاء،مراد از اقتضاء،به معنای علیت و تاثیر است یعنی اوردن ماموربه(مقتضی) علت و موجب اجزاء است.نه اینکه به معنای کشف و دلالت باشد و اوردن ماموربه کشف از اجزا کند!لذا اقتضا را به اتیان نسبت دادیم نه به صیغه امر.و گفتیم اتیان ماموربه مقتضی اجزا است؟نه اینکه بگوییم صیغه افعل مقتضی اجزا است؟

اگر اشکال کنی که اقتضا نسبت به امر واقعی به معنای علیت است ولی نسبت به امر اضطراری مانند امر به نماز با تیمم که اضطرار برطرف شود و اب تهیه گردد یا امر ظاهری مانند امر به نماز با وضوی استصحابی!و بعد نمازیقین کند وضو نداشته.که در این دو صورت،نزاع در امرعقلی نیست واقتضا به معنای علیت نیست.بلکه بحث این است که مثلا معلوم شود وضو نداشته ولی یه نماز با وضوی استصحابی خوانده ایا کافی است یا اعاده کند؟

274–جواب می دهیم که درست است نزاع در علیت نیست و در مقدار دلالت دلیل است ولی منافاتی ندارد که در امراضطراری و ظاهری هم اقتضا به معنای علیت باشد.فقط نزاع این میشود که در این دو امر،ایا عقل مستقلا حکم به اجزا می کند یا حکم به اعاده می کند.و این نزاع صغروی است همانطور که کبروی هم بود.هم در

مقدار دلیل این دو امر هم درباره اجزا است.ولی درنزاع در اجزا امر غیر واقعی نسبت به واقعی که اگر نزاعی باشد کبروی یعنی فقط در اجزا است.

275–ثالثها:الظاهر ان الاجزاء هاهنا بمعناه لغه..

.مقدمه سوم:اجزاء دراینجا بمعنای لغوی خود یعنی کفایت کردن می باشد.هرچنداز چه چیز کفایت کرده،موارد مختلف است.پس اگرمراد کفایت انجام ماموربه با امر واقعی باشد نتیجه سقوط تکرار است.و اگر مراد کفایت بوسیله امر اضطراری یا ظاهری جعلی باشد،نتیجه اش سقوط قضا است.مثلا اگر با تیمم نماز خواند دیگر قضا نمیخواهد.

واجزا در اینجااصلاح جدیدی نیست که بگوییم به معنای اسقاط تعبد یا اسقاط قضا است بلکه همان معنای لغوی اجزا این دو اسقاط را میی فهماند و نیاز به اصطلاح جدید نیست.

276–مقدمه چهارم:فرق بین اجزاء ببا مساله مره و تکرار مشخص است زیرا در اجزا بحث میشودایا اتیان به مامور به عقلا کافی است؟ولی در مره و تکرار بحث میشود که صیغه امرر خودش یا با دلی دیگری معین کندماموربه را شرعا

277–البته تکرار عملا به معنای عدم اجزا هست ولی نه با معیارهای اجزء.

همچنین بین اجزاء با مساله تابع بودن قضا بر ادا فرق است.چون در انجا بحث است صیغه بر تبعت دلالت دارد یا خیر.ولی در اجزاء بحث است اتیان به ماموربه کفایت می کند عقلا از انکه دوباره ان را نیاوریم چه ادا چه قضا؟پس بین دو مساله ارتباطی نیست.

278–بحث اصلی اجزا در دو موضع است.

اول:ایا اتیان به ماموربه با امر واقعی یا با امر اضطراری یا امر ظاهری کفایت می کند از امتثال و تعبد دوباره؟چون عقل می گوید با موافقت امر با اوردن ماموربه علی وجهه ،،نیازی به بار دوم نیست.

279–اری بعید نیست گفته شودکه عبد تبدیل کندامتثال را به بار دوم.بدل از بار اول.نه اینکه دومی را به اولی ضمیمه نماید(مثلا مولی اب خواست عبد اورد و مولی ان را ریخت و عبد دوباره اوردنه اینکه لیوان دوم را کنار لیوان اول قرار داد واورد)و این درجایی است که بدانیم امتثال اول علت تامه برای حصول غرض مولی نیست هرچند وافی به غرض مولی باشد.مثلا مولی دستور دهد اب بیاورد و عبد بیاورد و مولی ننوشد عبد میتواند ان کاسه را ببرد وکاسه دیگری بیاورد

و اگر مولی اب را ریخت و عبد مطلع شد واجب است دوباره بیاوردهمانند وجوب اوردن اب برای بار اول.

پس طلب مولی باقی است تا زمانی که غرضش حاصل شود.لذا عبد دوباره اب می اوردموافق امر اول حتی اگر قبل از کاسه اول عبد کاسه اب دومی را بیاورداینها مطابق عقل است و نیاز به امر دوم نیست.

280–اری در جایی که اتیان، عله تامه برای حصول غرض باشد جایی برای تبدیل باقی نیست.مثلا مولی دستور داد اب را داخل دهانش بریزد و عبد انجام داد دیگرجایی برای انجام عمل برای بار دوم باقی نیست.

ودر جایی که معلوم نیست اتیان،عله تامه است عبد میتواند برای بار دوم رجا ءا امتثال کند. در این رابطه روایاتی است از جمله اگر شخصی نمازش را فرادی خواند بعد جماعت برپا شد دوباره بخواند.که خداوند متعال هرکدام که محبوب تر است را انتخاب می نماید.

281–الموضع الثانی:وفیه مقامان:

موضع دوم که در ان دو مقام است:مقام اول:ایا اتیان ماموربه به امر اضطراری بی نیاز می کند از اوردن ماموربه به امر واقعی ثانوی وقتی اضطراردر وقت ادا و در خارج وقت قضا برطرف شد؟یا بی نیاز نمی کند و کافی نیست.

تحقیق گفتار می طلبد که در دو مورد حرف بزنیم یکی امر اضطراری برچند قسم ممکن الوقوع است و هر قسم از نظر اجزا و عدم اجزا چگونه است؟

دوم در تعیین کیفیت وقوع ان بحث کنیم

282-پس بدان ممکن است تکلیف اضطراری در حال اضطرار همانند تکلیف اختیاری در حال اختیار وافی به تمام مصلحت باشدو به هدف مولی عمل شود.و گاهی وافی نباشدو چیزی از تکلیف باقی مانده که گاه میشود ان را استیفا کرد وگاهی قابل استیفا نمیشود.و انچه امکان استیفا دارد گاه بمقدار واجب هست گاه به مقدار مستحبش امکان استیفا هست.

283-مخفی نماند اگر انچه اضطراراانجام داده وافی بوده کفایت می کند و نیازی به تدارک دوباره چه قضا کند یا اعاده کندنیست.و اگر انچه اضطرارا انجام داده،وافی نبوده،،وتدارک ان ممکن نیست بر مکلف بدار یعنی مبادرت به عمل اضطراری در اول وقت اضطراری،جاز نیست.مگر در بدار مصلحتی باشد(اب نیست و چند دقیقه بعد بخاطر مصلحتی با تیمم نماز بخواند)زیرا اگر مصلحت نباشد در تجویز بدار نقض غرض و مقداری از مصلحت فوت میشود.(چون با تیمم میخواند بعد چند دقیقه اب پیدا میشود)ببشرطی که بدار مهم تر از مراعات تحصیل غرض کامل نباشد که اگر باشد بدار جایز است.

284-اگر اشکال شود که لازم نبود امر اضطراری تشریع شودحتی بدون بدار و انتظار.چون با قضا میتوان ماموربه را انجام داد.

جواب می دهیم درست است اما در صورتی که مزاحمتی با مصلحت انجام فعل در وقت نبود.(ولی ماموربه در وقت خودش مصلحت فراوانی دارد)

در قسم اول که انجام عمل اضطراری در داخل وقت وافی به تمام مصلحت هست،جواز بدار(اول وقت با تیمم بخواند)یا بر عکس ان وجوب انتظار و اخر وقت انجام دادن،مشروط است به اینکه عمل به مجرد اضطرار مطلقا(مایوس شود از عارض شدن عمل اختیاری یا نشود)یا عمل اضطرار بشرط انتظار تا اخر وقت یا مایوس شود از عمل اختیاری که این سه مورد در اولی و سومی بدار جایز و در دومی جایز نیست.

285–و ان لم یکن وافیا،و قد امکن تدارک الباقی...

چنانچه ماموربه به امر اضطراری وافی به غرض نبود،ولی باقی قابل تدارک باشد دراینجا امر اضطراری کفایت نکرده و باید اعاده یا قضا کند.و اگر قابل تدارک نباشد،ماموربه اضطراری کفایت می کند. و در این دوصورت هم بدار جایز است.منتهی در اولی که قابل تدارک است مخیر است بین بدار یا انجام عمل اضطراری و عمل اختیاری بعد رفع اضطرار یا منتظر ماندن برای رفع عذرو اکتفا به انجام تکلیفف مختار در اواخر وقت.

286–در دومی که قابل تدارک نیست بدار مجزی است.و مستحب است بعد از رفع عذر اعاده نماید.این در مورد راههایی که مضطر باید انجام می داد.

اماتعیین کیفیت وقع امر اضطراری .اطلاق روایاتی مانند اینکه اگر اب نیافتید تیمم کنید و اینکه خاک یکی از دو طهارت است و اینکه تیمم تا ده سال کفایتت می کند و..اجزا امر اضطراری را می فهماند.و اینکه قضا و اعاده لازم نیست.واینکه باید دوباره ان را بجا بیاورد نیاز به دلیل خاص هست.

287–اجمالا باید از اطلاق تبعیت کنیم پس دوباره اوردن لازم نیست.و در مرحله دوم اصل می گوید امر اضطراری کافی است.اصل برائت می گوید چون در اصل تکلیف شک داری چیزی به گردنت نیست.و نیاز به اعاده نیست و به طریق اولی اصل برائت می گوید قضا ندارد.

288–اری اگر ایه یا روایت بگوید علت وجوب قضااین است که واقع(نماز با وضو) فوت شده.هرچند واقع اجباری نباشد قضا واجب است زیرا سبب فوت،محقق است ولو مکلف غرض را انجام داده با امر اضطراری.ولی تعبدا در خارج وقت قضا کند البته این فقط صرف فرض است.

289–المقام الثانی:فی اجزاء الاتیان بالماموربه بالامرالظاهری و عدمه

مقام دوم درباره این است که ماموربه به امر ظاهری کفایت می کند یا نمی کند. تحقیق انست که اوامر ظاهری که مربوط به متعلق تکلیف است چنانچه زبان انها ثبوت شرط یا جزء اموربه است که در متعلق انها وجود دارد مانند قاعده طهارت یا قاعده حلیت که در نماز استو بلکه قانون استصحاب حلیت و طهارت،نسبت به نماز که در ان طهارت و حلیت شرط است که امتثال انها کفایت می کند.و دلیل این امر ظاهری حاکم بر دلیل اشتراط است (مثلا ساتر باید طاهر باشدحال اگر مکلف در طهارت ساتر شک کرد قاعده طهارت حاکم است)و نشان می دهدساتر پاک است و شرط موجود است و اگر بعد معلوم شود نجس بوده نمازی که خوانده درست است.بلکه کشف خلاف مانندبرطرف شدن شرط از زمان برطرف شدن جهل است پس قبل ان نماز خوانده کافی است.

290–اما اگر زبان این اوامر ظاهری،تحقق شرط بر حسب واقع باشدکه اگر بعد معلوم شود شرط انجام نشده کفایت نمی کند.زیرا دلیل حجیت این اوامر برای این است که شرط واقعی وجود دارد لذا وقتی معلوم شد وجود ندارد باطل است.

291–هذا علی ما هو الاظهر الاقوی فی الطرق والامارات..

این عدم اجزا درجایی است که ما امارات را طریق برای واقع بدانیم نه سبب.ولی اگر انهارا سببب بدانیم یعنی عمل به سبب منتهی شدن اماره به تحقق شرط عمل یا جزء عمل،حقیقتا صحیح شود به گونه ای که گویا واجد شرط است با اینکه در حقیقت فاقد انهاست.پس کفایت می کند و اماره،شرط فاقد را واجد قرار میدهدبشرط اینکه وافی به تمام غرض باشد ولی اگر وافی نباشد مجزی نیست وباید دوباره انجام داداگر تدارکش واجب باشد و اگر تدارکش واجب نباشد انجام دوباره ان مستحب است.این در صورتی است که امکان تدارک باقیمانده باشد واگر تدارک ممکن نباشد محلی برای انجام دوباره نیست مانند امر اضطراری.

292–طبق دلیل حجیت اماره بر مبنای سببیت وقتی ماموربه انجام شد کفایت می کند.و این در جایی است که معلوم باشد اماره طریق است یا سبب. اما اگر معلوم نباشدطریق است یا سبب؟اصاله عدم اتیان اقتضا می کند در وقت اعاده شود .و جای استصحاب (قبلا تکلیف واقعی در وقت فعلی نبود الانم همونو استصحاب می کنیم.) نیست و استصحاب نمیتواند بگوید انچه انجام داده کافی است و ساقط کننده تکلیف است.مگر با اصل مثبت(اصل مثبت جایی است که بین مستصحب و بین اثر شرعی یک امر عقلی و عادی واسطه شود مثل این که پدری در تاریخ اول اسفند فوت کند، و پسر او در تاریخ سی‌ام بهمن ناپدید شده و چند روز بعد جسدش پیدا شود، در این صورت، فرزند زمانی از پدر ارث می‌برد که اثبات گردد هنگام مرگ پدر ، زنده بوده و بعد از آن فوت نموده است. در این جا اگر با استصحاب، حیات پسر تا روز اول اسفند، اثبات گردد، لازمه عقلی آن، تاخر فوت پسر، از فوت پدر است و در نتیجه، اثر شرعی که ارث بردن پسر از پدر است ثابت می‌گردد.

بنابراین، به استصحابی که اثر شرعی مستصحب، به واسطه امری عادی یا عقلی، بر آن بار شود، اصل مثبت گویند..)..ولی به اینکه تکلیف به گردنش امده یقین دارد اما به اینکه ذمه اش فارغ شده شک دارد.پس باید اعاده کند.

293–و این شک در طریقیت و سببیت،،برخلاف انجایی که که مکلف می داند انچه انجام داده همان ماموربه واقعی است وشک دارد از ماموربه واقعی اولی کفایت می کند یا نه؟اگر حجیت اماره سببی باشد کافی است چون انچه ذمه اش مشغول بوده انجام داده و حالا شک دارد اصل عدم فعلیت تکلیف واقعی است. وقتی معلوم شد خلاف انجام داد.مانند اوامر ظاهری و اضطراری که قبلا بیان شد.

294–واما القضا فلایجب بناء علی انه فرض جدید...

قضا بر کسی که امر ظاهر انجام داده واجب نیست چون امر جدیدی است و اصل هم برائت است.و اینکه با اصاله عدم اتیان تکلیف، وجوب قضا بر فوت معلق است و اصل عدم انجام تکلیف است فقط با اصل مثبت ثابت میشود.ولی اگر وجوب قضا با امر جدید نباشد بلکه تابع ادا باشد باید قضا را انجام دهد.

295–این مطالب درمورد متعلق تکلیف بود ولی درباره اثبات اصل تکلیف مثل اینکه با اماره نماز جمعه در زمان غیبت ثابت شد ولی بعدا کشف شد که باید نماز ظهر خوانده میشد.اجزا اینجا مطلقا یعنی چه ازباب طریقیت چه سببیت نیست.البته میتوان گفت که نماز جمعه دارای مصلحت بوده و نماز ظهر هم دارای مصلحت و اگر هردو را بجا اورد خوب است.مگر اینکه دلیلی بیاید بگوید در یک روز نمیشود هم نماز جمعه خواند هم نماز ظهر.

296–دو مطلب دنباله:اول اینکه اگر قطع به امر واقعی کرد و انجام داد بعد کشف خلاف شد مجزی نیست.زیرا ببا امر واقعی موافقت نشده بوده و امر واقعی بدون موافقت به ذمه اش باقی مانده.مگر اینکه در امری که با قطع بدست امده مصلحتی است یا قسمتی از مصلحت باقی مانده هرچند در غیر حال قطع،، که باقیمانده با قضا یا اعاده

قابل تدارک نیست.در ایین صورت مجالی برای امتثال بصورت قضا یا اعاده نیست. و مقتضی برای تکلیف جدید موجود نیست.

297-در طرق و امارات که قضا و اعاده لازم نیست و عمل انجام شده مجزی است نه بخاطر امتثال قطعی یا طریقی بلکه بخاطر خصوصیتی است که در متعلق قطع یا طریق است مثلا مسافر بخاطر جهل نماز قصر را کامل خوانده ،اعاده یا قضا ندارد.که اینها بخاطر خصوصیتی است والا مجزی نیست.

298-الثانی:لایذهب علیک ان الاجزاء فی بعض موارد...

اینکه در بعضی موارد گفتیم مجزی است تایید نمی کند ان تصویبی را که علما ان را باطل می دانند.زیرا در این موارد حکم واقعی در جای خود محفوظ است(در حالی که مصوبه می گویند حکم واقعی از اول نیست یا اگر هست با عمل به اوامر ظاهری و اضطراری،از بین می رود)و حکم انشائی که بوسیله خطابات شرعی مشتمل بر بیان احکام موضوعاتی مانند نماز و روزه و.. واجب میشود دران فرقی بین عالم و جاهل و ملتفت و غافل نیست.و این حکم انشائی چه در خطابات اولیه که احکام واقعی است چه خطابات ثانویه که احکام از طریق امارات و اصول است ،،ثابت و بدون تغییر است.و انجایی که قائل به اجزا نیستیم انچه فقط حکمم فعلی بعثی می باشدکه در غیر موارد اصابت اماره با واقع،،منفی است.ییعنی اگر اماره با واقع یکی بود معلوم است اماره همان حکم واقعی را گفته . واگر اماره با واقع یکی نباشد و ما حکم به اجزا کنیم دراین صصورت مکلف به وظیفه عمل کرده با انکه حکم واقعی تغییری نکرده است.

299-در موردخطای اماره،، فرق بین اجزا و عدم اجزا در این است که اگر امر ظاهری با واقع یکی بود ،تکلیف ساقط است و اگرکشف شد که اماره خلاف حکم واقعی بوده دراین صصورت تکلیف ساقط نیست و انجایی که تکلیف ساقط است به خاطر حصول

غرض مولی است یا ببخاطر اینکه دیگر قابل تدارک نیست.و ساقط بودن تکلیف بخاطر ان چیزی که مصوبه می گویند نیست.

مصوبه می گویندر واقع حکمی نیست مگر انچه اماره می گویید. چگونه این درست است در حالی که جهل به واقع به خصوصیتش در شبهه موضوعیه و جهل به حکمش در شبهه حکمیه در موضوع اماره و اصول است.یعنی حکم واقعی وجود دارد و ما چون نمی دانیم از اماره و اصول کمک می گیریم .

300–فصل:فی مقدمه الواجب...

قبل از وارد شدن به مقصود چند امر ترسیم میشود:یکی اینکه در اصول از وجوب مقدمه واجب بحث نمیشود بلکه از ملازمه بین وجوب شی و وجوب مقدمه ان شی بحث میشود.ولی بعض توهم کردند که از وجوب مقدمه واجب بحث میشودتا اینکه وجوب مقدمه واجب یه مساله فرعی فقهی گردد.ولی روشن است که بحث وجوب مقدمه واجب اصولی نیست اگرچه بعضی استطرادا می اورند.ولی وقتی امکان است در اصول بحث شود جایی برای بحث در فقه نیست.

301–ازطرفی مساله عقلی هم هست.و بحث در این است که عقل این ملازمه رو تایید می کنه یا نه.و مساله لفظی نیست که گویا صاحب معالم گفته لفظیه.وایشان وجوب مقدمه رو بوسیله دلالتهای سه گانه رد کرده است.و این را در بحث الفاظ ذکر کرده است.درحالی که وقتی نفس ملازمه میان وجوب شی و مقدمه اش بر حسب ثبوت محل اشکال بود چه گونه مجالی برای اثبات ان با دلالات سه گانه یا نفی اثبات ان هست؟

302–الامر الثانی:انه ربما تقسم المقدمه الی تقسیمات...

امر دوم :مقدمه گاهی چند تقسیم دارد.از جمله تقسسیم مقدمه به داخلیه و ان اجزائی که در ماهیت ماموربه اخذ شده اند.و خارجیه و ان اموری که خارج از ماهیت ماموربه هستند که بدون این اجزا،ماهیت شکل نمی گیرد.

و اشکالی که اینجا پیدا میشود این است که اجزاء مقدمه ماهیت و قبل از ماهیت هستند درحالی که مرکب ماموربه مثلا نماز همان همه اجزانماز هستند.

جواب این اشکال انست که مقدمه خود اجزا است نه به شرط جدا جدا نه به شرط باهم بودن.ولی ذی المقدمه اجزا بشرط اجتماعشان باهم هست.پس مقدمه با ذی المقدمه فرق دارد.و ازین معلوم میشود که معتبر ست جزء بلاشرط اخذ شود.یعنی با قطع نظر از اجتماع با بقیه. ولی ذی المقدمه باز همان اجزا است ولی بشرط شی یعنی بشرط بودن باهم.

303–اگر بگویی طبق حرف شما اجزا خارجی مانند هیولی(روح) و صورت(جسم)هم باید بلاشرط باشند درحالی که بشرط لا هستند!جواب می دهیم اجزا خارجی در مقایسه با اجزا تحلیلی ماهیت که جنس و فصل هستند بشرط لا میباشند.پس اگر ماهیت بشرط لا اخذ شود هیولی و صورت و اگر لابشرط اخذ شود جنس و فصل است.

304–بحث اجزا خارج از نزاع ما که ایا امر به ذی المقدمه امر به مقدمه است؟می باشد.زیرا گفته شد که همه اجزا عین ماموربه هستند.فقط بین مقدمه و ذی المقدمه اعتبارا تغایر هست.پس همان وجوب مرکب مانند نماز باعث میشود که مکلف بسوی اجزا هم کشیده و برانگیخته شود.عین وجوب اجزا نماز هست.پس اجزا با وجوب دیگری واجب نشده اند.چون اگر وجوب دیگری باشد امتناع مثلین پیش می اید مثلا رکوع با یک واجب دیگری واجب شده در عین حال چون جز مرکب است ازین طریق هم واجب شده.

305–ولو قیل بکفایه تعدد الجهه...

اجتماع مثلین ممتنع است حتی اگر قائل باشیم که همینکه جهات متعدد باشد مشکلی نیست و جایز است مانند اجتماع امر و نهی ..مثل نماز در خانه غصبی.پس در مانحن فیه هم بگوییم جزء از جهتی وجوب غیری و از جهتی وجوب نفسی دارد.

ولی صحیح نیست زیرا در اجتماع امرو نهی دو عنوان است نماز و غصب ولی اجزاء فقط یک عنوان دارد .و نمیشود مثلا رکوع به عنوان ذی المقدمه واجب نفسی باشد و به عنوان مقدمه واجب غیری باشد.و اونی که واجب غیری است خود اجزا هستند نه عنوان مقدمه. و توسل به اجزا برای رسیدن به مرکبی که ماموربه است.

.306–واجب غیری مقدمه به حمل شایع است و تنها مقدمه به حمل شایع است که وجود واجب موقوف بر ان است نه بر عنوان مقدمه.البته عنوان مقدمه باعث شده تا مقدمه واجب غیری شود.

307–از مطلب فوق روشن شد که اینکه جز به یک اعتبار واجب غیری باشد و به یک اعتبار واجب نفسی،باطل است.مگر بگوییم از جهت ملاک میشود که هر جزء ملاک دو وجوب دارد ولی وجوب فعلی ان وجوب نفسی است به همان دلیلی که قبلا گفتیم که واجب به وجوب واحد نفسی است.

308–اینها درباره مقدمه داخلیه بود ولی درباره مقدمه خارجیه که از ماموربه خارج است مانند وضو.که ماموربه ببدون ان محقق نمیشود و اقسامی دارد که در این مقام بیان انها و اشکالاتی که دارد مهم نیست بیان شود.

309–و منها تقسیمها الی العقلیه و الشرعیه و العادیه..

مقدمه به عقلیه تقسسیم می شود یعنی عقل وجود ذی المقدمه را بدون این مقدمه عقلیه محال می داند مانند طی مسافت در حج

و در مقدمه شرعیه گفته شده شرعا وجود ذی المقدمه بدون این مقدمه شرعیه محال است مانند وضو،،قبله و..ولی خفی نماند که اینهم عقلی است زیرا محال بودن ذی المقدمه بدون ان رمانی است که این مقدمه شرط و قید ذی المقدمه باشد انقوقت عقل می گوید مشروط بدون شرط محال است.

310-مقدمه عادیه اگر معنایش انست که بحسب عادت ذی المقدمه بدون ان وجود پیدا می کند ولی عادت شده که به واسطه این مقدمه،ذی المقدمه بیایدمانند اینکه عادت دارد سخنرانی را با بلندگو انجام می دهد. واین عقلی نیست ولی در محل نزاع هم نیست.

واگر به معنای توقف ذی المقدمه بر مقدمه عادیه هرچند بالفعل است مانند گذاشتن نردبان برای رفتن پشت بام.ولی اینهم عقلی است زیرا عقل می گوید نمیتوانی پرواز کنی و بالای پشت بام بری پس نردبان بگذار.پس برای غیر پرنده عقلا صصعود محال است ولو پرواز انسان ذاتا ممکن باشد.

311-تقسیم دیگر به مقدمه وجود(طی طریق در حج).مقدمه صحت(وضو).مقدمه وجوب((استطاعت) و مقدمه علم(بالاتر از مرفق را شستن) است.

مخف نماند که مقدمه صحت به مقدمه وجود بر می گرددحتی اگر بگوییم اسامی مانند نماز اعم از نماز صحیح و فاسد است.چون بحث ما درباره مقدمه واجب است ننه درباره مثلا مقدمه نماز یا مقدمه حج.بحث ما درباره عملی است که خدا واجب کرده وان عمل صحیح است.

312-مقدمه وجوب مانند استطاعت هم از بحث خارج است زیرا استطاعت از طرف حج واجب نشد و تحصیل استطاعت واجب نشده است.

مقدمه علمیه هم از نزاع خارج است زیرااگرچه عقل ان را گفته ولی ازباب وجوب اطاعت است ارشادا تا از عقاب مخالفت با واجب مننجز درامان باشیم.نه اینکه این مقدمه علمی واجب مولوی باشد و از وجوب ذی المقدمه به این مقدمه علمی وجوب ترشح کرده و واجب شده باشد.

313–و منها تقسیمها الی المتقدم و المقارن و المتاخر...

مقدممه بحسب ووجود با اضافه به ذی المقدمه به سه نوع تقسیم میشود مقدمه مقارن(قبله) مقدمه متقدم (وضو)و مقدمه متاخر.(غسل شب بعد نسبت به روزه روزز قبل مستحاضه)

در مورد مقدمه متاخره این اشکال پیش می اید که مقدمه چون از اجزاء علت است باید با تمام اجزائش بر معلول مقدم باشدمانند.(غسل شب بعد نسبت به روزه روزز قبل مستحاضه)یا(صحت عقد بعد ازاینکه ولی عقد اجازه داد)ببلکه این اشکال در هرکجا که شرط یا مقتضیی که زمانا بر مشروط متقدم است و در زما ن موجود بودن مشروط،منقضی شده مانند اینکه الفاظ عقد تمام شد انوقت ملکیت یا زوجیت حاصل میشود درحالی که کلمات عقد از بین رفته اند.

پس اشکال نقض شدن قاعده عقلیه که باید علت بر معلول مقدم باشد اختصاص به شرط متاخر در شرعیات ندارد بلکه شامل شرط و مقتضی که در حین اثر از بین رفته اند میشود.

314–تحقیق در رفع این اشکال:این مواردی که توهم نقض شده قانون تقدم علت بر معلول.خالی ازین نیست که مقدمه متقدم 0مثل(اگر زید نزدت امدبعد یک روز اکرامش کن)که تحقق وجوب اکرام در روز بعد است ولی امدن،شرط ان وجوب می باشدیا مقدمه متاخر است(اگر دوشنبه سفر میروی چند روز قبلش صدقه بده)که شرط که سفر باشد پس از وجوب صدقه متقدم است.این دو شرط تکلیف است یا مقدمه

متقدم یا متاخر،شرط وضع باشد مانند شرایط وصیت که شرط متقدم است ولی ملکیت هنگام مرگ وصیت کننده حاصل میشود.و شرط متاخر مانند اجازه در عقد فضولی.

یا مقدمه متقدم و متاخر،،شرط ماموربه است اما مقدمه متقدم مانند غسل مستحاضه در شب برای روزه فردا و متاخر مانند غسل مستحاضه در شب برای روزه روز قبل

315–اما الاول فکون احدهما شرطا له...

در انجایی که مقدمه متقدم یا متاخر شرط تکلیف است یعنی باید در تکلیف انهارا لحاظ کنیم همانند شرط مقارن.که در شرط مقارن،که اگر نباشد انگیزه برای امر نیست بلکه شارع اول فعل را با ضمیمه اش اعم از متقدم و متاخر و مقارن،تصور می کند بعد حکم در مورد ان صادر می نماید ولی ،، و وجود عینی شرط متقدم یا متاخر در مشروط دخیل نیست.

اجمالا از مبادی امر انست که اول اطراف شی را تصور کنیم تا رغبت به امر به ان بوجود بیایدطوری که اگر این اطراف شی نباشد رغبت برای امر به ان شی نیست.و هرکدام از این اطراف را شرط می نامند.حاللا این اطراف مقارن باشد یا نباشد.متقدم باشد یا متقدم باشد.پس همانگونه که تصور ان در شرط مقارن،،حقییقتا شرط است نه وجود خارج ان در مشروط موثرباشد در نتیجه در شرط متقدم و متاخر نسبت به تکلف اشکالی نیست.

316–در انجایی هم که شرط وضع باشد حتی اگر مقارن باشد همینگونه است.یعنی دخالت شی در حکم به شی مانند ملکیت و صحت جداکردنش از شی در نزد حکم کننده به شی یعنی وجود علمی ان در انتزاع دخیل است نه وجود خارجی.پس دخالت هرکدام از شرط مقارن و غیر مقارن با تصور و لحاظ ان شرط است نه وجود عینی ان شرط.پس این کجا درهم ریختن قاعده عقلی است؟

317–و اما الثانی فکون الشی شرطا للماموربه...

اگر شرط متقدم متاخر،شرط ماموربه باشدیعنی ان شی در ذات ماموربه دخالت داردطوری که اگر این شرط نبود ذات تحقق نمیافت.مانند غسل استحاضه درشب برا تصحیح روزه روز بعد.که ایین شرط وجه و عنوان است که ماموربه به سبب این وجه معنون به عنوان حسن طبق قول عدلیه و متعلق غرض طبق قول اشاعره است.طوری که اگر این عنوان نبود،ماموربه حسنی نداشت و متعلق غرض نمیشد.

318–**از اموری که شبهه ای در ان نیست این است که حسن و قبح و نیزاغراض تابع حسن قبح،فببسبب اختلاف وجوه و اعتبارات ناشی از اضافات،، مختلف میشوند.(مثلا تنبیه کودک برای غیر تادیب قبیح و برا تادیب حسن است)پس اضافه ماموربه همانسان که با شرط مقارن لحاظ میشود با شرط متاخر و متقدم هم لحاظ میشود.برا همین همانطور که به مقارن شرط گفته میشود به متاخر و متقدم هم شرط اطلاق میشود**

پس همانگونه که اضافه شی به امر مقارن باعث عنوان داشتن میشودو عنوان حسن و متعلق غرض پیدا می کند همانطوراضافه شی به متاخر یا متقدمش اینگونه است.و اگر این متاخرانجام نشود شرط متقدم هم انجام نشود ماموربه عنوان حسن پیدا نمی کند.پس قاعده ایمانند تقدم علت بر معلول منقرض نشده و متقدم و متاخر مانند مقارن فقط طرف اضافی برا ماموربه است که همین باعث حسن ماموربه میشود.و در علم کلام و حکمت امده که حسن اشیا بوسیله وجوه و اعتبارات است و اعتبارات هم بوسیله اضافات صورت می گیرد خواه متقدم یا متاخر یا مقاره

319–**فمنشا توهم انخرام اطلاق الشرط علی المتاخر...**

علت اینکه توهم شد قاعده علت و معلوم بهم ریخته این بوده که بر متاخر،شرط گفته شد.ولی دانستید اینگونه نبودو اطلاق شرط بر متاخر مانند شرط بر مقارن.تنها بخاطر ان است که متاخر مانند غسل مستحاضه طرف اضافه ای است که باعث ایجاد عنوان و وجه برای ماموربه یعنی روزه شده است.و روزه بوسیله این عنوان مورد رغبت و طلب آمر

قرار گرفته است.چنانچه اطلاق شرط در حکم وضعی یا تکلیفی بخاطر دخالت تصور شرط متقدم یا متاخر در ان حکم است.همانند دخالت و تصور سایر شروط و اطراف ماموربه است.که اگر انها لحاظ نمیشدند رغبتی برای تکلیف به ماموربه ایجاد نمیشد.و یا حکم وضعی مانند ملکیت صحیح نمیشد.

320-این خلاطه مطلبی بود که ما در دفع اشکال گفتیم و قبل از ما احدی اینگونه نگفته است.

321-ناگفته نماند که همه اقسام مقدمه از متاخر و متقدم و مقارن در بحق مقدمه واجب دخیل هستند.و اگر ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه قائل شدیم مقدمه متاخر هم مانند مقارن و متقدم متصف به وجوب میشودزیرا بدون مقدمه لاحق و متاخر،موافقت برای ماموربه حاصل نمیشودو سقوط ماموربه مشروط به اوردن مقدمه لاحق است.لذا اگر شب بعد زن مستحاضه غسل نکند روزه روز قبل صحیح نیست.

322-الامر الثالث فی تقسیمات الواجب...

امر سوم درباره تقسیمات واجب است. از جمله واجب به مطلق و مشروط تقسیم میشود که برای ایندو تعریفاتی ذکر شده که بنابر انچه از قید درانها ذکرشده این تعریفات مختلف است.و چه بسا بر تعرریف یکدیگر نقض و ابرام واردکرده اند که مطرد نیست و جامع افراد نیست. تازه اینها تعریف لفظی است و حد(با جنس و فصل قریب) و رسم (0جنس با عرض خاص)نیست!و ظاهرا

تعریف جدیدی از مطلق و مشروط ندارند.بلکه این دو را طبق معنای عرفی و لغوی می اورند.مطلق یعنی بی قید و مشروط یعنی واجب مقید.و ظاهرا وصف اطلاق و اشتراط،وصف اضافی برا واجب هستند.یعنی واجب نسبت به مقدمه ای مطلق و نسبت به دیگری مشروط است.نه وصف حقیقی که واجب مطلق همیشه مطلق باشد.و واجب مشروط همیشه مشروط باشد.والا اگر وصف اضافی نباشند اصلا ما واجب مطلقی

نخواهیم داشت.چون هرواجبی نسبت به بعی امور مشروط است حداقل نسبت به بلوغ و عقل.

323-پس سزاوار است گفته شود که واجب با هرچیزی که با ان ملاحظه شوداگر نسبت به ان مشروط نباشد مطلق است.والا مشروط است.و برعکس. یعنی واجبی که نسبت به مقدمه ای مطلق است نسبت بله مقدمه دیگر مشروط است.

324-ثم الظاهر ان الواجب المشروط کما اشرنا الیه..

ظاهرا واجب مشروط یعنی خود وجوب در ان به شرطی مشروط شده است.و قبل حصول شرط،وجوبی و طلبی نیستزیرا شرط جزء قیود هیات است نه قیود ماده.

مثلا در ان جائک زید فاکرمه.خود وجوب اکرام مشروط به امدن زید است و قبل از امدن زید،هیچ وجوبی نیست.وقتی زید بیاید وجوب هم می اید.

325-اما بعضی مانند شیخ انصاری نظر داده اند که اول وجوب است. بعد وجوب مشروط میشودچون شرط(امدن) را جزو قیود ماده(اکرام) می دانند نه هیات(وجوب).در مثال ما اکرام واجب است. بعد تنها اکرام به امدن زید مشروط میشود.

دلیل ایشان انست که ممتنع است شرط جزو قیود هیات باشد واقعا.و باید شرط جزو قیود ماده باشدحقیقتا و عقلا.در عین حال اعتراف دارد که مقتضای قواعد عربی انست شرط جزو قیود هیات باشد.

اینکه ممتنع است شرط جزو قیود هیات باشد زیرااصلا اطلاقی در فردی که در مورد طلب است وجود نداردتا قول به تقییدش بوسیله شرط و غیره صحیح باشد.به بیان دیگر مفاد هیات جزئی است و جزئی تقیید بردار نیست.در نتیجه هر قیدی که احتمال بدهیم به هیات بر می گردد،به ماده بر می گردد نه هیات.و امکان ارجاع به هیات نیست.

326-و اما لزوم کونه من قیود الماده..

و اما اینکه باید شرط، جزو قیود ماده باشد عقلا زیرا عاقل وقتی متوجه چیزی میشودیا طلبش به ان چیز متعلق میشود یا نمییشود.اگر نشود که بحثی نداریم.اما اگر بشودان چیز یا بصورت مطلقو با هر لواحقی و عوارضی که دارد مورد طلب است که دراین مورد هم بحثی نیست.یا با تقدیر وشرائط خاص مورد طلب قرار می گیرد.که این فرض خاص یا اختیاری است مانند طهارت نسبت به نماز.و گاهی اختیاری نیست مانند دخول وقت نسبت به نماز.

327–اما انجا که اختیاری است گاهی فعل مطلوب به گونه ای مورد تکلیف اخذ شده که ان قید خاص هم مورد تکلیف است که تحصیل ان از باب مقدمه،واجب است واین همان واجب مطلق است.ولی گاهی تکلیف روی ان خاص نمی رود وتکلیف روی مقدمه نمی رود.و این همان واجب مشروط است

328–در مورد بالا فرقی ندارد معتقد باشیم احکام تابع مصالح و مفاسد است یا معتقد نباشیم.(عدلیه معتقدند که گاهی فعل بدون قید مصلحت داره گاهی باقید)این مطلبی بود که یکی از شاگردان شیخ انصاری نوشته ولی دارای اشکال است.

329–درباره پاسخ عدم اطلاق نسبت به هیات ما در وضع حروف گفتیم که که مستعمل فیه و موضوع له حروف مانند خود حروف عام هستند.و خصوصیاتی که در معانی حروف است تنها از جهت کاربرد و استعمال است و در موضوع له دخالتی ندارند.همانند اسما با این فرق که اسما معنایشان مستقل و بما هوهو است ولی حروف معنایشان بصورت آیینه و وسیله برای معانیی متعلقات اسما و افعال.پس وسیله بودن معانی حروف همانند استقلالیت اسما جزو لواحق معنا نیست که باعث جزییت شودبلکه از ویژگیهای استعمال است.

330–فالطلب المفاد من الهیئه المستعمله...

طلبی که افعل بران دلالت دارد و مفاد هیئت است و هیئت دران استعمال میشود مطلق بوده و قابل تقیید است.اگر بپذیریم که مطلق و کلی نیست بلکه جزئی و خاص است.چنانچه از اول غیر مقید انشا شود دیگر قابل تقیید نیست ولی اگر از اول مقید انشا شوددراین صورت اطلاق و تقییدی نیست تا بگویید هیئت تقیید بردار نیست.

اگر از اول مقید انا شوددو چیز بران دلالت دارد یکی صیغه امر و هیئت که بر مطلق طلب دلالت دارد. دوم شرط و قید که بر تقیید و تشخص طلب دلالت دارد.واین فرق می کند با انجایی که مفاد هیئت مطلق انشا شده بعد مقید گردد.

331–اگر اشکال شود که پس انشا هست و طلب قبل از حصول شرط نیستدرحالی که تفکیک انشا از انشا کننده محال است

جواب می دهیم اگر انشا کننده همان طلب برفرض حصول شرط باشد این اشکال درست است و انفکاک بین انشا و انشا کننده محال است و در اینجه طلبی نیست و انشا هم نیست.

و انشا امر مشروط مانند خبر دادن به ان است مانند ان زرتنی زرتک مانند ان زارنی زید زرته می باشد.و این امکان دارد و وجدان برامکانش شهادت میدهد.

332–اما درباره سخن شیخ انصاری که گفتند لازم است شرط به ماده رجوع کند عقلا نه به هیئت.

اشکال می کنیم که چنانچه انسان متوجه چیزی بشود و موافق غرض انسان باشدهمانطور که امکان دارد همان موقع ان را طلب کند،امکان دارد ان را معلق طلب کند وان را در اینده با شرطی که توقع دارد حاصل شود طلب نماید زیرا قبل حصول شرط ف،مانع از طلب وجود دارد دراین صورت صحیح نیست از این فرد مگر ابنکه طلبش معلق باشد به حصول شرط نه اینکه طلبش مطلق باشد.در این صورت طلب

اکرام وقتی درست است که زید بیاید. و طلب اکرام مطلق صحیح نیست.این درجایی که احکام را تابع مصالح در خود احکام بدانیم روشن است

333–واما بناء علی تبعیتها للمصالح و المفاسد فی المامور به...

اما اگر احکام ، تابع مصالح و مفاسد ماموربه و منهی عنه یعنی متعلق احکام باشدبازهم این مطلبی که گفتیم درست است. چون این تبعیت فقط در احکام واقعی بماهو واقعی است یعنی بخاطر مصلحتی که در خود عمل وجود دارد واین وجوب برای همان عمل است ولی در احکام فعلی نیست یعنی تبعیت احکام از مصلحت بخاطر مصلحتی که متعلق به احکام است نیست.

334–در خیلی موارد از فعلیت احکام واقعی منع شده است.مانند انجایی که اصول و امارات بر خلاف احکام واقعی باشد که در این موارد حکم واقعی از حکم فعلی جداست و وجوب فعلی مشروط بر علم و برطرف شدن اماره و اصل است.و در بعضی جاها فعلیت نیست تا زمانی که امام زمان علیه السلام ظهور کند با اینکه حلال محمد تا روز قیامت حلال است و حرامش هم همینگونه یعنی با اینکه حکم ،واقعی و همیشه ثابت است ولی بخاطر مانع،،در زمان غیبت فعلیت نمی یابد تا حضرت ظهور نماید.

335–اگر بپرسی پس فایده انشاء این احکام وقتی معلق بوده و فعلیت نمی یابند چیست؟

جواب می دهیم یکی اینکه بعد حصول شرط بدون خطاب دوم،،خودبخود فعلیت می یابددر حالی که اگر خطاب اول نبود انوقت بعد حصول شرط،متمکن از خطاب نبود..دوم اینکه این خطاب نسبت به واجدین شرایط و فاقدین شرایط یکسان انجام میشود انوقت برای واجدین فعلیت می یابد و فاقدین هم واجب تقدیری است تا زمانی که مانع برود.مانند استطاعت که وقتی خطاب میشود و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا،برای افراد مستطیع واجب فعلی و برای فاقدین واجب تقدیری است.

336–مقدمه وجودی که قبلا گفتیم دو نوع است یا مطلق است مانند وضو نسبت به نماز. یا مشروط است مانند طی مسافت در حج.

ظاهرا مقدمات وجودی مشروط هم همانند مطلق،داخل نزاع هستند.و وجهی برای اینکه فقط مطلق داخل نزاع است وجود ندارد.نهایت انکه مقدمات وجودی در مشروطبودن یا مطلق بودن تابع ذی المقدمه خویش می باشند.اگر ذی المقدمه مطلق بود مانند نمازو مقدمه وجودی مانند طهارت هم مطلق اس. اگر ذی المقدمه ،مشروط بود مانندحج نسبت به استطاعت.مقدمه وجودی مانند قطع مسافت هم واجب مشروط است.

همانند تابع بودن اصل وجوب مقدمات وجودی نسبت به ذی المقدمه بنابر اینکه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه باشد.

337–و اما الشرط المعلق علیه الایجاب فی ظاهر الخطاب...

چنانچه در ظاهر خطاب،،ایجاب مثلا حج بر شرطی معلق باشدیعنی ذی المقدمه معلق باشد ببر مقدمه وجوبی،این موضوع از نزاع ما بدون هیچ شبهه ای خارج است.

چه بنابر ظاهر مشهور که از جانب ماهم یاری شده زیرا مقدمه وجوبی هست و ربطی به نزاع ما که درباره مقدمه وجوب بود،،ندارد.چون قبل از مقدمه ای مانند استطاعت،ذی المقدمه ای مانند حج نیست تا از وجوبش به مقدمه ترشح کند!!

و چه بنابر نظر شیخ انصاری که اگرچه شرط مذکور از مقدمات وجودی واجب است ولی از ذی المقدمه،،به مقدمه واجب ترشح نمی کند.زیرا زمانی حج واجب است که استطاعت باشد انوقت چگونه از وجوب حج،وجوب به استطاعت برسد؟که این طلب،تحصیل حاصل است!

338–اری طبق نظر شیخ انصاری اگر ذی المقدمه مانند حج وابسته به مقدمه وجودی مانند قطع مسافت نبودولی شرط مانند استطاعت درایندہ اصل میشوددر این صورت

طلب در حال به این ذی المقدمه تعلق می گیردچون ایجاب قطع مسافت الان واجب است ولی استطاعت درایندہ بدست می اید.که در بحث واجب معلق خواهد امدکه بنابر قول شیخ انصاری واجب معلق همان واجبب مشروط است.

339-درمور وجوب یادگیری احکام واجب که خود یکی از مقدمات وجودی است که بعید نیست واجب باشد ولی نه از باب ملازمه بین ذی المقدمه و مقدمه بلکه از باب استقلال عقل به اینکه احکام بر مردم منجز است به مجرد احتمال وجوب یعنی هر کی بداند در اسلام احکامی است طبق حکم عقل برای دوری از عقاب محتمل،بایدیاد بگیردو از اغاز نمی تواند برائت جاری کند.ولی اگر جستجو کرد و حکم را نیافت می تواند برائت جاری کندکه دراین جا اگر معلوم شد برائت خلاف واقع بوده نمی توان این شخص را عقوبت کرد.

340-تذنیب:لایخفی ان اطلاق الواجب...

اینکه به واجب مشروط،،واجب اطلاق شوداز جهت حال حصول شرط حقیقت است مطلقا چه به نظر ما و چه نظر شیخ انصاری.مثلا پس از دخول وقت نماز ،نماز واجب مطلق میشود.اما قبل از حصول شرط،،طبق نظر شیخ انصاری باز هم میشود به ان واجب اطلاق کردکه به نظر ایشان اگرچه استقبالی است ولی تلبس ان حالی است.وللی طبق نظر مصنف مجازا میتوان به ان واجب اطلاق نمود زیرا قبل از حصول شرط،تلبس به وجوب نداردو شیخ بهائی هم گفته که در واجب مشروط،،مجازا واجب گفته میشود یا بخاطر اینکه اولی در اینده به واجب تبدیل میشود یا نامگذاری چیزیی به اعتبار حالت ان در زمان بعدی.

341-اگر صیغه افعل مشروط استعمال شود مثلا حج بکن اگر مستطیع شدی.به نظر مصنف و شیخ انصاری حقیقت است.و در معنای حقیقی خود که واجب است استعمال شده است.ببه اینصورت که افعل در معنای خود که طب است امده و تقیید از دال

دیگری که شرط باشد استفاده شده است.پس صیغه دالل بر طلب است و شرط دال بر تقیید.

342–انجایی هم که از صیغه مطللق در مقابل مقید استفاده میشوداستعمال حقیقی استچون صیغه در معنای خود که طلب است امده و اطلاق هم از مقدمات حکمت استفاده میشود که فرق دارد با طلب مبهم مقسم یعنی مقسم تقسیم شود به طلب مطلق و طلب مقید که اینهم حقیقی است.

343–واجب تقسیم دیگری دارد و ان معلق و منجز است.در فصول گفته که واجبی که وجوبش بر مکلف تعلق گرفته و حصولش در خارج معلق به امری استقبالی که فعلا در توانش نیست مشروط نشده،،منجز است.مانند وجوب شناخت احکام.اما واجب معلق واجبی است که وجوبش به مکلف تعلق گرفته و حصول ان موقوف بر امری است استقبالی که اکنون تحصیل ان در قدرت او نیست مانندحج که ا زمان استطاعت .یا بر حرکت قافله بر او واجب شده است.ولی تا فرا رسیدن زمان حج معلق است.

344–فرق بین واجب معلق با مشروط انست که در مشروط اصل وجوب به شرط معلق است و تا شرط مثلا استطاعت نیاید وجوب حج نمی اید.ولی در معلق اصل وجوب مطلق و فعلی است ولی واجب که حج باشد متوقف بر مشروط یعنی امدن زمان حج می باشد. این کلام صاحب فصولل بود.

345–لایخفی ان شیخنا العلامه ...

مخفی نماند که استاد ما شیخ انصاری از واجب مشروط معنای واجب معلق را انتخاب کررد و شرط را لزوما قید ماده قرار داد هم از نظر ثبوت یعنی عقلا و هم از نظر اثبات یعنی لفظا. و ممتنع دانست که جزو قیود هیات باشددرحالی که این خلاف قواعد عربی است و شیخ بهائی هم گفته شرط ،قیدوجوب است نه واجب.پس نظر شیخ انصاری خلاف مشهور است.و شیخ انصاری تقسیم صاحب فصول را رد کرده است.زیرا واجب

معلق از دیگاه صاحب فصول همان واجب مشروط از دیدگاه شیخ انصاری است.ودراین صورت که واجب مشروط یعنی تقیید ماده. دیگر معنایی متصور نیست تا صاحب فصول نامش را درمقابلل واجب مشروط،،واجب معلق بگذارد.پس واجب معلق،،همان واجب مشروط نزد شیخ انصاری است.

346–از اینجا روشن میشود که شییخ انصاری در حقیقت واجب مشروط راکه قید هیات باشد بر خلاف مشهور و بر خلاف قواعد عربی ،رد کرده نه اینکه واجب معلق را رد کرده باشد.

اما چون قبلا زیاد گفتیم که قیدطبق نظر مشهور و طبق قواعد عربی به هیات بر می گرددپس راهی برای انکار شیخ نمی ماند.

347–اری می توان کلام صاحب فصول را اینگونه رد نمود که اعتنایی به تقسیمی که کرده به عنوان منجز و معللق نیست زیرا این دو جزو مصادیق واجب مطلقی است که در مقابل واجب مشروط می اید.و اینکه وجوب در منجز فعلی و در معلق استقبالی است باعث تقسیم نمی شود.زیرا باید تقسیم دارای فایده باشد والا صرف اختلاف در جزییات اگر بخواهد باعث تقسیم شود انوقت تقسیمات فراوانی خواهییم داشت و در بحث حال استقبال ،،فایده ای نیست که ما ان را به منجز و معلق تقسیم کنیمو اینکه گفته فایده ان،وجوب مقدمه است جواب می دهیم وجوب مقدمات مذکور ،،اثر اطلاق وجوب و حالی بودن ذی المقدمه است نه اثر استقبالی بودن واجب!

348–ثم ربما حکی عن بعض اهل النظر...

محقق نهاوندی درباره واجب معلق اشکال کرده که طلب و ایجاب درمقابل اراده تحریک کننده عضلات برای رسیدن به مراد(واجب) است وقتی اراده از مراد جدا نیست و محال است الان اراده بیاید ولی مراد بعدا بیاید پس ایجاب هم از انچه به ان تعلق

گرفته جدا نیست پس چگونه به امر استقبالی ایجاب تعلق می گیرد؟لذا طلب و بعث نسبت به امر متاخر صحیح نیست!و وجوب حج نسبت به حجی درایام خودش نیست!

349-جواب این است اولا اراده به امر متاخر استقبالی تعلق می گیردو اینکه انسان مشکلاتی را تحمل می کند مخصوصا در جایی که مسافت طولانی و زحمت زیاد است برای این است که اراده اش به این کار تعلق گرفته است.و شاید علت این اشتباه ان تعریف اراده است که گفته اند شوق موکد محرک برای عضلات بطرف مراد است!و توهم کرده اند تحریک اراده بطرف متاخر نمی شود.و غفلت کرده که اراده بطرف مراد تحریک میشود مختلف است گاهی بدون زحمت است گاهی دارای زحمت است یا کم یا زیاد.و حرکات عضلات بطرف مراد هم اعم است که خود ان حرکت بنفسه مراد باشد مانند اب خوردن یا مقدمه مراد باشد مانند تهیه مقدمات حج.و قدر جامع در همه اینها این است که حرکت همه بسوی مراد است.و تعریفی هم که از اراده کردند یعنی شوق بسوی مراد باشداگرچه فعلا تحریکی نباشد.چون مراد درایندە است و فعلا نیاز به تحریک نیست تا وقتش برسد.و چه بسا شوق به امر استقبالی از شوق به امر فعلی که مقدمه ندارد یا امر استقبالی که به موونه زیاد نیاز دارد بیشتر باشد.

350-هذا مع انه لایکاد یتعلق البعث..

اشکال دیگر بر نهاوندی انست که اصلا بعث فقط به امر متاخر از زمان بعث تعلق می گیرد.زیرا بعث برای ایجادانگیزه برای مکلف بسوی ماموربه می باشد به این نحو که ملف ماموربه را با ثوابی برای انجامش و مجازاتی برای ترکش تصور می کند. واین نشان می دهد که زمانی باید سپری شود تا ماموربه انجام شود.پس بعث به امر متاخر تعلق می گیرداگرچه فرقی ندارد که ماموربه یک دقیقه بعد از بعث باشد یا سال بعد باشد.زیرا ملاک محال بودن یا ممکن بودن را عقل می گوید اگر انفکاک محال است پس نباید یک دقیقه هم بین بعث و مکلف به فاصله باشد پس قیاس ان با اراده غلط

است.و بجانم قسم مطلب روشن است فقط برای رفع مغالطه ای که در ذهن بعضی طلاب است مطلب را طول دادیم.

351-اشکال دیگر بر معلق کرده اند که در حال بعث مورد قدرت مکلف نیست درحالی که داشتن قدرت بر فعل ماموربه جزو شرایط عمومی هر ماموربهی است.

جواب انست که قدرت در زمان فعل داشته باشد نه در زمان تکلیف ایجاب.بعلاوه قدرت جزو شروط متاخر میتواند باشد که گفتیم مانند شرط مقارن ست.و قاعده علت و معلوم هم بهم نمیخورد.

352-از طرفی وجهی ندارد بگوییم واجب معلق متوقف است برامری که الان مقدور نیستبلکه بگوییم واجب معلق متوقفف است بر امری که مقدور است ولی متاخر است.خواه مورد تکلیف قرار گیرد و واجب ذی المقدمه(حج) به او ترشح نماید(قطع مسافت).یا اینکه لازم التحصیل نباشد مانند استطاعت.که در این دومورد فرقی برای صاحب فصول نیست زیرا غرض او این بود که وجوب تحصیل مقدماتی که در زمان واجب معلق،بر انجام انها قدرت نیست.نه واجب مشروط.زیرا در این قسم واجب معلق،،وجوب حالی و واجب استقبالی است.و از ذی المقدمه ،واجب به مقدمه معلق واجب ترشح می نماید.بر خلاف واجب مشروط که ثبوت وجوب ان حالی و فعلی نیست و پس از حصول شرط وجوب پیدا می نماید.

353-اری اگر شرط در واجب مشروط،،به نحو شرط متاخر باشد و فرض کنیم شرط وجود دارد در این صورتوجوب ذی المقدمه در ان حالی است و مقدمات هم حالی میشوندو دراین صورت فرقی بین واجب معلق با مشروط نیست مگر اینکه در مشروط،،وجوب ذی المقدمه وابسته به شرط استبرخلاف واجب معلق که وجوبش حالی و بدون ارتباط با امر معلق علیه میی باشد.هرچند واجب با مقدمه مرتبط است و موقوف بر حصول مقدمه است.

354–تنبیه:قد انقدح من مطاوی ما ذکرناه...

از انچه گفتیم معلوم شد که ملاک در فعلیت وجوب مقدمه وجودیه و حالی بودنش به گونه ای تحصیلش بر مکلف لازم باشد،فعلیت وجوب ذی المقدمه است حتی اگرذی المقدمه استقبالی باشدمانند غسل جنابت برای روزه فردا

خواه وجوب ذی المقدمه مشروط به شرطی باشدکه وجود ان شرط در وجوب ذی المقدمه اعتبار شده ولی شرط متاخر باشدیا وجوب ذی المقدمه مطلق باشدچه ذیب المقدمه منجز باشد مانند نماز پسس از دخول وقت که وضو بعنوان مقدمه واجب فعلی است.یا ذی المقدمه معلق باشدمانند حج و قطع مسافت.بشرطی که مقدمه وجود باشد ولی مقدمه وجوب نباشدمانند استطاعت نباشدچون اگر استطاعت مقدمه وجوب باشد ،وجوب فعلی نیست.یا در واجب به گونه ای اخذ نشود که مورد تکلیف بودنش محال باشدمثلا مسافر باشد. زیرا تا عنوان مسافر تحقق نیابد قصر نماز وجود ندارد تا وجوبش به مقدمه ترشح نمایدیا اینکه تکلیف به ذی المقدمه مقید به حصول اتفاقی ان قرار داده نشده باشدو فرض وجود یافتن شرط مورد تکلیف نباشدزیرا اگر شرط،مقدمه وجوب باشد،نسبت به ذی المقدمه پیش از حصول شرط،وجوبیی یافت نمیشود تا بتوان از وجوب ان،مقدمه را واجب دانست. مگر بعد از حصول شرط که دراین موقع مقدمه واجب میشود و پس از حصول وجوب مقدمه و شرط،،وجوب ان تحصیل حاصل است.همانطور که اگر شرط به یکی از دونوعی که گتیم اعتبار شده باشد تحصیل حاصصل میشود.پس اگر شرط و مقدمه حاصل نشود،فعل مورد تکلیف نیست و اگر شرط حاصل شود دوباره تکلیف به ان تعلق نمی تواند بگیرد چون تحصیل حاصل میشود.

355–اینهارا که دانستی پس دانستی که ایرادی ندارد مقدمه را قبل از زمان وجوبش بیاوریم.در انجایی که بعد زمانش نمی توانیم بیاوریم.اگر ذی المقدمه منجز باشدحتی

اگر مشروط به شرط متاخری باشد ولی برای مکلف انجام مقدمه قطعی التحقق استمانند قطع مسافت در حج قبل از ایام نهم ذی حجه.در صورتی که بداند در نهم نمی تواند قطع مسافت کند این قطع مسافت قبلش واجب میشود.زیرا وقتی مکلف با اوردی مقدمه،بر ذی المقدمه قادرباشد،وجوب ذی المقدمه فعلی شده و از وجوب ذی المقدمه به مقدمه هم وجوب ترشح می کند.و مشکل وجوب مقدمه قبل از وجوب ذی المقدمه پیش نمی اید.بلکه انچه لازم است امدن مقدمه قبل از ذی المقدمه است.حتی اگر قائل به ملازمه نباشیم عقل می گوید باید مقدمه را بییاوریم.

356–فانقدح بذلک:انه للاینحصر التفصی..

اینکه وجوب ذی المقدمه بواسطه تمهید مقدمه ان،روشن میشود که رهایی از اشکال لزوم مقدمه قبل از وجوب واجب،منحصر در این نیست که به واجب معلق دست بیاویزیم یا به امری که نتیجه اش واجب معلق است که شرط را در واجب مشروط،از قیود ماده قرار دادن،وابسته شویم.

357–ما نتیجه می گیریم که اشکالی ندارد مواردی که در شریعت اسلام مقدمه قبل از ذی المقدمه واجب شودمانند غسل در شب ماه رمضان برای روزه فردایش.زیرا از طریق انیّ یعنی از معلول به علت پی بردن،که اول ذی المقدمه واجب شده ولی زمان ذی المقدمه بعد از مقدمه است.و این اشکالی ندارد.

358–اگر فرض شود که که علم به مقدم نبودن ذی المقدمه داریم دراین صورت اتصاف مقدمه به ان واجب غیری محال است.چون وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است. حال اگر دلیلی مانند اجماع بر وجوب مقدمه بیایدپس وجوبش نفسی است نه غیری.هرچند از باب اماده شدن برای واجب بعدی باشد مثلا غسل شب ماه رمضان واجب نفسی است برای واجب بعدی که روزه فرداباشد.پس مشکلی برای این مساله وجود ندارد.

359–ان قلت:لو کان وجوب المقدمه فی زمان...

اگر اشکال کنی که وجوب مقدمه قبل از رسیدن وقت ذی المقدمه ،کاشف از سبق وجوب ذی المقدمه است و لازمه اش انست که تمام مقدمات این واجب پیش از دخول وقت واجب شده باشد.هرچند ان مقدمات واجب موسع باشندحال انکه چنین نیست که مقدماتی که دلیلی بر وجوب انها قبل از زمان ذی المقدمه وجود ندارد،واجب باشد طوری که مکلف باید انهارا مبادرت کندهرچند فرض شود که اگر مبادرت نکنند دیگر در اییندہ متمکن بر انجامش نباشند.

360–چاره ای از التزام به این امر(که همه مقدمات واجب شوند) نیست مگر اینکه در ناحیه سایر مقدمات قدرت خاصی لحاظ شده که گفته باشد فلان مقدمه باید بعد از ذی المقدمه بیاید.نه اینکه قدرت خاص این باشد که مقدمه را انجام دهد در زمانی که ذی المقدمه واجب شده.

361–تتمه:دانسته شد که قیود در وجوب تحصیل ماموربه در اینکه ایا این قیود مورد تکلیفند یا خیر با هم فرق دارند.چون برخی قید هیات هستند و به اصل وجوب برمی گردند و برخی قید ماده هستند.

اگر حال قیدی مشخص باشدمثلا مشخص است که قید ماده یا هیات هست اشکالی نیست و طبق انچه معلوم است عمل می نماییم.ولی اگر از نظر ثبوت و عالم تصور،مردد باشیم که ایا قید کدوم است؟ایا قید هیات است مثلا ایا شرط متاخر است یا مقارن؟یا قید ماده است که تحصیل این قید واجب باشد یا نباشد.در این موارد چنانچه در مقام اثبات دلیلی وجود داشت که حال قید را مشخص کندکه ایا به ماده یا هیات بر می گردد فهو المطلوب.در غیر این صورت سراغ اصول عملیه می رویم و برائت از وجوب قید را جاری می کنیم.

362–و ربما قیل فی الدوران بین الرجوع الی الهیاه...

–چه بسا گفته شده اگر مردد بودیم که قید به هیات بر می گردیم ماده،بگوییم هیات قید ندارد و قید به ماده بر می گردد به دو وجه: یکی اینکه مفاد هیات، اطلاق شمولی است یعنی وجوب ثابت است چه استطاعت باشد چه نباشد.اما مفاد ماده،اطلاق بدلی است یعنی مثلا در حج،واجب خود حج است و مطلوب، فرد واحدی از حج است علی البدل بین فرد قبل از استطاعت و فرد بعد از استطاعت. و چون شمولی از بدلی قوی تر است پس عام را مقید برای مطلق بگیریم

363–مثال برای اطلاق هیات که شمولی است مانند صیغه های عام نسبت به افراد داخل در تحت خود.در اکرم زیدا آن جایک که وجوب اکرام را مطلق می گیریم شامل همه فرض ها میشود ولی در اطلاق ماده بدلی فقط،شامل دارد در یک حالت میشود مثلااگر اکرام در حال قیام باشد در همان حال نمی توان نسبت به قعود هم اکرام کرد

364–وجه دوم این است که مقید کردن هیات موجب بطلان محل اطلاق در ماده میشود و با تقیید هیات،مورد شمول ماده حذف میشود خلاف عکسش که تقیید ماده،اطلاق هیات را زایل نمی کندو هرکجا امر دایر بین این دو تقیید باشد.ای‌دختر آن را قید زد که باعث بطلان دیگری نشود یعنی ماده

. 365–توضیح صغری :با مقید شدن هیات(وجوب) محلی برای نیاز و بیان اطلاق ماده باقی نمی ماند زیرا ماده مثلا حج به ناچار از قید هیات مثلااستطاعت جدا نیست یعنی با تقیید هیات،ماده هم مقید میشود چون ماده مثلا حج قبل از قید مثلا استطاعت، مصداق واجب نخواهد بود بلکه واجب،حج بعد از استطاعت است بر خلاف تقیید ماده،که باعرض تقیید ماده بازهم هیات اطلاقش باقی است.یعنی وجوب حج قبل و بعد از استطاعت باقی است پس چه قید باشد یا نباشد می توانیم به وجوب حج حکم کنیم

366–و اما الکبری فلان التقیید و ان لم یکن مجازا...

اینکه در دلیل گفتیم تقیید ماده اولی بر تقیید هیات است زیرا تقیید اگرچه مجاز نیست(یعنی تقییدباعث نمیشود مطلق در معنی مجازی استعمال شود) ولی خلاف اصل است.پس اگر بتوانیم فقط یک خلاف اصل یعنی تقیید ماده انجام دهیم بهتر است تا دوتا خلاف اصل یعنی تقیید ماده و هیات انجام دهیم. از طرفی تفاوتی میان تقیید اطلاق ماده یا انجام عملی که نتیجه اش تقیید ماده باشد یعنی با تقیید هیات،ماده را هم نتیجتا مقید کرده ایم، نیست و در هردو صورت اطلاق را بوسیله تقیید باطل کرده ایم.

367–این دو ترجیحی که ذکر کردیم موافق تقریرات ان مقرری است که درس شیخ انصاری را تقریر می نماید.

اما اشکال به ترجیح اول انست که اگرچه مفاد اطلاق هیات شمولی است برخلاف ماده که بدلی است امااین دلیل نمیشود که اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی ترجیح داشته باشد.زیرا شمول هیات همانند شمول ماده مستند به اطلاق و مقدمات حکمت است نهایت اینکه مقدمات حکمت گاهی مقتضی عموم شمولی است وگاهی عموم بدلی.و گاهی مقتضی ان تعیینی بودن نوع خاصی از وجوب است مثلا مقتضای اطلاق صیغه،وجوب تعیینی یا عینی یا نفسی است.

و اینکه عام شمولی بر اطلاق بدلی مقدم میشود فقط بخاطر این است که دلالت شمولی مستند به وضع است نه بخاطر شمولی بودنش.ولی دلالت مطلق از ناحیه مقدمات حکمت است.پس عام از مطلق بدلی اظهر است و بر او مقدم میشود.

368–لذا اگر فرض شود عکس ان باشد یعنی عامی که عمومش از جانب وضع است بر بدللی دلالت کند و مطلقی که اطلاقش بنابر مقدمات حکمت است بر عموم شمولی دلالت نماید در اینجا عام بر مطلق مقدم است

369–و اما فی الثانی:فلان التقیید و ان کان خلاف الاصل..

اشکال به وجه دوم اینکه اگرچه تقیید مطلق خلاف اصل است ولی تقیید هیات که باعث جاری نشدن مقدمات حکمت و بلکه سبب انتفاء بعضی از مقدمات میشود خلاف اصل نیست زیرا با انتفا مقدمات حکمت در لسان تکلیف اصلا مطلق نیست تا بطلان عمل به اطلاق،در حقیقت مثل تقیدی شود که خلاف اصل است

370-اجمالامعنای اینکه تقیید مطلق خلاف اصل است یعنی تقیید خلاف ظهوری است که بخاطر مقدمات حکمت برای مطلق منعقد شده است.و اگر مقدمات حکمت منتفی شود دیگر ظهوری برای مطلق باقی نمی ماندتا اینکه تقیید هیات که با تقیید ماده در اثر که همان بطلان عمل به اطلاق مطلق است شریکند،در خلاف اصل بودن هم مشترک باشند در نتیجه فقط یک خلاف اصل هست نه دوتا.

371-گویا شیخ انصاری خیال کرده اطلاق مطلق(درماده) مانند عموم عام(در هیات) امری ثابت است که زمانی از اطلاق دست بر می داریم که مقید شود(تقیید هیات) یا عملی که باعث ابطال مطلق است(تقیید ماده) انجام دهیم ولی این توهم باطل است زیرا اطلاق ماده درجایی است که مقدمات حکمت جاری باشد و پس از انتفا مقدمات حکمت،،اصلا اطلاقی نیست تا از ان رفع ید کنیم.

372-یک راه برای صحت سخن شیخ انصاری است و ان در جایی است که قید منفصل باشد مثلا اول بگوید اکرم زیدا. بعد بفرماید ان جائک.و مردد باشیم که این قید ماده که اکرم باشد است یا هیات که وجوب اکرام است؟ در اینجا برای مطلق اطلاقی است و برای مطلق ظهوری هست هرچند این ظهور به کمک مقدمات حکمت باشد.

373-و منها :تقسیمه الی النفسی و الغیری...

تقسیم دیگر واجب به نفس و غیری هست. واجب غیری یعنی اگر انگیزه ،طلب شی رسیدن به واجب است و بدون این نمیشود به واجب توصل پیدا کرد،واجب غیری است مانند وضو.که بدون ان نمیتوان به نماز رسید.واگر غیر این باشد پس واجب نفسی

است.خواه انگیزه ،،محبوبیت خود واجب باشد مانند وجوب معرفت خدا.یا محبوبیت این واجب بخاطر فایده ای است که بر انجام ان مترتب میشود مانند اکثر واجبات عبادی و توصلی.مانند زکات و خمس که باعث فقر زدایی میشود.

374–اشکال شده که اگر برای رسیدن به فایده مترتب بر ان است این دیگر واجب نفسی نیست بلکه واجب غیری است.چون اگر این فایده نبود انگیزه ای برای ان واجب دارای فایده نبود.

اگر جواب دهید که چون فایده این واجبات در اختیار مکلف نیست لذااین فوایدمتعلق ایجاب قرار نمی گیرد

جواب می دهیمفواید در قدرت ملکف است.چون اسباب این فواید مانند نماز و زکات در اختار مکلف هستند.و اگر تحت قدرت مکلف نبودند که دیگر تطهیر و تملیک و تزویج و امثالل ان واقع نمیشد.و مورد حکم از احکام خمسه قرار نمی گرفتند.

375–فالاولی ان یقال:ان الاثر المترتب علیه...

بهتر است در تعریف واجب نفسی گفته شود اثری که مترتب بر این واجب میشود اگرچه اثر لازمی هست ولی این واجب چون حسن هست و عقل فاعل این واجب را مدح و تارک ان را ذم می نماید لذا این واجب با لحاظ حسن بودن متعلق ایجاب قرار می گیرد و این منافاتی ندارد که این واجب مقدمه باشد برای اثراتی که مترتب بر او هست.

ولی در واجب غیری، وجوبش ممحض شده که مقدمه باشد برای واجب نفسی.اگرچه حسن ذاتی هم داردولی این حسن ذاتی دخالتی در واجب غییری بودنش ندارد.

376–شاید مراد کسی که گفته واجب نفسی یعنی ((امر به ان با ملاحظه خودش)) و واجب غیری را معنی کرده ((امر به ان بخاطر غیر خودش))همین ملاک باشد که واجب

نفسیی حسن ذاتی دارد.و اشکال شیخ انصاری که گفت با این تعریف اکثر واجبات غیری می شوند وارد نیست.زیرا واجبات نفسی در اوامر اندک هستند وبخاطر فوادی که دارند مطلوب قرار گرفتند.این اشکال رد میشود با این جواب که ملاک واجب نفسی و غیری داشتن حسن یا مقدمیت نیست بلکه مولی که چیزی را واجب کرده ایا بخاطر داشتن حسن بوده یا مقدمیت برای واجب دیگری بوده است.

377-اگر در واجبی شک کردیم که نفسی یا غیری است،مطلق بودن هیات دلیل بر نفسی بودن واجب است.چون اگر این واجب شرط برای واجب دیگر بود باید مولی اگاه می کرد

378-و اما ما قیل من انه لاوجه للاستناد الی اطلاق الهیات...

انچه شیخ انصاری گفته که درمورد شک اینکه واجب نفسی یا غیری است نمی توانیم به اطلاق هیات تمسک کنیم،زیرا مفاد هیات جزئی حقیقی است که تقیید در انها متصور نیست پس قابل اطلاق نیست تا به اطلاق ان تمسک شود،مگر اینکه مفاد هیات امر،مفهوم طلب باشد نه مصداق خارجی موضوع له،میتوانیم به اطلاقش تمسک کنیم ولی این از واقع چند مرحله دور است.و مفاد هیات هرگز مفهوم طلب نیست بلکه مصداق خارجی طلب است چون زمانی فعل مطلوب میشود که طلب بوسیله امر مستفاد گردد وعاقلانه نیست که بوسیله مفهوم طلب،مطلوب قرار گیردو فعل بوسیله اراده مراد مولی قرار می گیرد نه بوسیله مفهومش و دراین مورد تردید نیست.

379-جواب اشکال شیخ انست که مفاد هیات، جزئی و افرادی نیست بلکه موضوع له هیات،مفهوم طلب است.و مفهوم برای اطلاق و تقیید صلاحیت دارد.چنانچه در بحث وضع حروف دانستید.

و مفاد هیات نمی تواند فرد طلب حقیقی یعنی طلبی که به حمل شایع طلب است،باشدو اگر میشد انشابا صیغه افعل درست نبود.زیرا طلب حقیقی از صفات خارجی مانند شجاعت است که از اسباب خاصی مانند نبود ضرات ممکنه و...

ایجاد می گرددو با صیغه نمی توان ان را طلب کرد.ولی طلب حقیقی می تواند سبب برای انشائش باشد.مانند اقیموا الصلوه چنانچه گاهی غیر طلب حقیقی شبب انشا طلب میشود.مانند انجایی که انشا طلب برای تهدید باشد.اعملوا ما شئتم

380–اتصاف فعل به اراده حقیقی که باعث انشا اراده ان بخاطر بعث به سوی مطلوب حقیقی،منافات ندارد با طلب انشائی.زیرا فعل بوسیله طلب انشائی هم متصف به مطلوبیت میشود.در نتیجه وجود انشائی هر شی منحصرا همان قصد حصول مفهومش بوسیله لفظش می باشدخواه طلب حقیقی باشد یا نباشدبلکه انشا طلب بسبب دیگری غیر از طلب جدی مانند تهدید صورت گرفته باشد.

381–و لعل منشا الخلط و الاشتباه تعارف التعبیر...

علت اشتباه شیخ انصاری شاید ان باشد که مفاد صیغه امر را بطور مطلق ،با طلب تعبیر می کنند بی انکه طلب را به حقیقی یا انشائی مقید کنند. و شیخ توهم کرده که مفاد صیغه،طلب حقیقی است که طلب به حمل شایع بر ان صدق می کند پس شیخ گمان کرده طلب حقیقی است ولی مراد اصولیون طلب انشایی است.

382–اگر طلب حقیقی قابلیت تقیید نداشته باشد دلیل نمی شودمفاد هیات که همان طلب انشایی است هم قابلیت تقیید نداشته باشد.

و علت اینکه لفظ طلب را به انشایی مقید نمی کنند چون مرادشان خصوص اراده انشایی است و طلب حقیقی را با صیغه امر نمی توان انشا کرد.

383–روشن شد که مفاد صیغه را می توان بوسیله شرط مقید کردپس اگر واجب را تقییدنکرد معلوم می شود واجب نفسی است.

ولی اگر نه اطلاق هیات بود نه اطلاق ماده و واجبی داریم که در نفسی و غیری بودنش شک داریم،باید ان را بجا اوریم چون علم داریم که واجب است حالا چه نفسی یا غیری که جهت وجوبش است.و اگر احتمال می دهیم این عمل مقدمه واجب باشد انجام ان واجب نیست و اصاله البرائه جاری میشود. چون شک ابتدایی است و جای اصاله البرائه است.

384–تذنیبان:الاول:لاریب فی استحقاق الثواب ...

شکی نیست که عقلا بر امتثال واجب نفسی ثواب و بر ترکش عقاب است ولی در واجب غیری اشکال است.اگرچه تحقیق انست که استحقاق ثوابو عقاب در واجب غیری نیست چون واجب غیری موافقت واجب نفسی را کرده است.زیرا عقل می گوید فقط یک ثواب یا عقاب برای هر واجبی است و کاری به مقدماتش ندارد که گاهی مقدمات یک واجب، کثیر است.

385–اری اشکال ندارد بگوییم با ترک مقدمه که باعث شود واجب نفسی انجام نشودعقاب دارد ویا با انجام مقدمات فراوان وقتی مقدمات را بخاطر اینکه مقدمات واجب هستند انجام دهد بخاطر موافقت با واجب نفسی،ثوابی زاید بر خود واجب نفسی ببرند.از ین باب که واجب با اینهمه مقدمه دشوارتر از واجب بدون مقدمه است لذا افضل اعمال میشودکه بهترین عمل سخت ترین ان است.

386–روایاتی که درمورد ثواب مقدمه است بر مطلب بالا حمل میشود یا بر تفضل الهی نه بر استحقاق حمل می گردد.

زیرا موافقت با واجب غیری بماهو غیری موجب قرب و مخالفت با ان موجب بُعد نمی شودو ثواب و عقاب تابع قرب و بُعد هستند.

387-اشکال و دفع:اما الاول:اذا کان الامر الغیری بماهو...

درباره مقدمه غیری اشکال شده که اگر امر غیری فی نفسه اطاعت حساب نمیشه.در موافقتش قربی نیست.بر امتثالش ثوابی نیست در حالی که بعضی از مقدمات مانند وضو وغسل شبهه ای نیست که که اطاعت هست و قرب دارد و در موافقت امرش ثواب هست.

اضافه بر اینکه شبهه ای نیست که امر غیری واجب توصلی هست و باید با قصد قربت انجام شود تا صحیح باشد.

388-امر دوم که جواب اشکال است ،تحقیق انست که گفته شود مقدمه فی نفسه مستحب و عبادت هست.و غایت این عبادات که قصد قربت هست متوقف بر انجام یکی از طهارات هست پس باید طهارت با بصورت عبادت و با قصد قربت انجام داد تا بتواند مقدمه واجبی محسوب شود.و اگر عبادت نباشند نمی توانند مقدمه عبادت نفسی مانند نماز قرار گیرند.پس شرطیت قصد قربت در طهارات برای این است که طهارات ذاتا اموری عبادی و مستحب نفسی هستند.نه اینکه چون مطلوب غیری باشند عبادت هستند. بلکه. امر غیری به طهارات بماهی عبادت تعلق می گیرد لذا باید با قصد قربت انجام شوند.

389-وقد تفصی عن الاشکال بوجهین اخرین...

شیخ انصاری از اشکال راجع به عبادت بودن طهارات با دو وجه جواب داده است:خلاصه حرف ایشان در وجه نخست: این است که طهارات دارای عنوان و جهتی هستند که به اعتبار ان ،مقدمه برای نماز شده اند.و چون ما ان عنوان را تفصیلا نمی دانیم لذا برای

تحصیل مقدمه با همان عنوان،مقدمه را با قصد قربت و امر غیری و به غایت ان یعنی وضو برای نماز،انجام می دهیم تا بدینوسیله به اجمال، ان عنوان و جهت را قصد کرده باشیم.

390-بر این مطلب شیخ اشکال است که علاوه بر اینکه مقتضی حرف شیخ مقتضی است که لازم نیست طهارات در خارج عبادت باشند،ممکن است که ما وضو را هم برای عبادت و هم برای همان عنوانی که برای ما مجهول است انجام دهیم.ولو اینکه امر عبادی انها را وصف قرار دهیم مثلا بگوییم وضوی واجب به امر غیری با هر عنوانی که دارد را انجام می دهم.نه اینکه امر عبادی انها را غایت قرار دهیم.بلکه اگر انگیزه از این طهارات چیز دیگری مانند برای خنک شدن و امثال ان باشدمیشود در این صورت طهارت که باطل است. پس سخن شیخ وافی بر دفع اشکال ترتب ثواب بر طهارات نیست.

391-خلاصه وجه دوم شیخ:اینکه باید طهارات عبادت باشند چون غرض واجب نفسی همین عبادت بودن طهارات هست.همانطور که واجب نفسی بدون تقرب حاصل نمیشود.همینطور درطهارات بدون عبادت،غرض حاصل نمیشود.نه بخاطر اینکه طهارات امر غیری هستندعبادت باشند.و اجمالا عبادت بودن طهارات برای این است که زمانی غرض از نماز انجام میشود که طهارات ،عبادت باشند.

392-و فیه ایضا:انه غیر واف بدفع اشکال...

بر این جواب هم اشکال کردند که نمی تواند اشکال ثواب طهارات را برطرف کند.

محقق رشتی هم جواب اشکال رو داده که باید به دو امر ملتزم شویم یکی اینکه طهارات طبق امر مولا واجب غیری هستند و با این قصد ثواب ندارند. دوم اینکه طهارات با قصد امتثال امر اول انجام شودو ثواب دارند.

393–مصنف می گوید جواب محقق رشتی هم نمی تواند اشکال را برطرف کند.زیرا وقتی طهارات بنفسه مقدمه نماز نبودند امر به نماز به طهرات هم تعلق نمی گیرد پس از کجا طلب دیگری غیر از نماز،می اید که از سنخ طلب امر غیری باشد که متعلق به ذات طهارات متعبق شده تا مکلف را بوسیله این امر غیری از بجا اوردن مقدمه در خارج بی نیاز کند علاوه بر این اشکال ،همان اشکال بر شیخ که می گفت دوتا امر داریم بر محقق هم وارد است که از کجا دوتا امر داریم؟

394–نظر مصنف انست که که طهارات فقط به قصد قربت صحیح هستند حتی اگر به قصد توصل به غایاتشان مانند نماز و طواف و قران و غیره بجا نیاوریم.البته اگر صحیح بودن قصد قربت طهارات بخاطر امر غیری بودنش است در این صورت وضو مثلا تنها به صورت رسیدن به نماز امتثال میشود و فقط با قصد رسیدن به نماز درست میشودو ملاک عبادت بودن مقدمه توصل به ذی المقدمه است.پس اگر برای امر غیری نیت نکرد ولی برا توصل به نماز نیت کرد درست است.

395–و هذا هو السر فی اعتبار....

سر اینکه در عبادت بودن طهارات قصد توصل به نماز مثلا معتبر است همین قصد توصل به غیر است که در طهارت موجود می باشد.نه انچه توهم شده که {مقدمه ای مانند وضو،به عنوان مقدمه بودن ماموربه است نه ذات وضو.و در وقت امتثال ان باید نیت مقدمیت شودو این مقدمیت هم بدون توصل به ذی المقدمه نیست..}این توهم فاسد است.زیرا عنوان مقدمیت مقدمه واجب مانند نماز نیست چون ذات افعال وضو مقدمه نمازند نه عنوان مقدمیت وضو.و به حمل شایع نمی توان عنوان را مقدمه قرار داد بلکه افعال و ذات وضو به حمل شایع مقدمه است.و نفس معنونات مانند شستن صورت ودستها و مسح ..به عناوین اولیه وضو و غسل و تیمم و ذاتشان مقدمه است و عنوان مقدمیت تنها علت برای وجوبشان است.

396–امر چهارم:اگر گفتیم ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه است پس مقدمه واجب است، در اطلاق و اشتراط هم مقدمه از ذی المقدمه تبعیت می کند.مثلا اگر نماز مطلق است وضوهم مطلق است.و انجام وضو مشروط نیست که حتما ذی المقدمه را انجام دهد ونماز بخواند.در حالی که صاحب معالم در بحث ضد همچو توهمی کرده است.وگفته:وجوب مقدمه اگر قبولم کردیم متوقف است بر اینکه مکلف ذی المقدمه راکه وجوب مقدمه بران متوقف است را انجام دهد.

397–مصنف گوید تو می دانی که مقدمه مثلا وضوتابع ذی المقدمه مثلا نماز است چه مکلف بخواهد مثلا نماز بخواند یا نخواند.اگرچه تمامیت دلیل وجوب مقدمه بر ثبوت ملازمه به این درجه از روشنی نیست

398–و هل یعتبر فی وقوعها علی صفه الوجوب...

ایا زمانی مقدمه واجب است که به قصد توصل به ذی المقدمه معتبر باشدکه این نظر شیخ انصاری است ؟که دراین صورت اگر قصد ذی المقدمه نداشت،مقدمه واجب نیست.یا اینکه باید بعد از مقدمه،ذی المقدمه بیاید که اگر نیاید کشف میشود که مقدمه واجب نبوده است که نظر صاحب فصول است.یا هیچکدام از دو مورد قبل.

399–ظاهرا هیچکدام معتبر نیست.زیرا وجوب مقدمه بحکم عقل بخاطر مقدمیت است و توصل یا عدم توصل دخالت در وجوب مقدمه ندارد.لذا خود شیخ اعتراف کرده که اگر مقدمه غیرعبادی را بدون توصل انجام دهیم صحیح است.چون در توصلیات فقط خود ذات ذی المقدمه مطلوب است.پس اینکه وجوب مقدمه را مشروط به قصد توصل کنیم بدون مخصص و بدون مجوز است.

400–اری قصد توصل در ثواب بردن و امتثال معتبر است که قبلا گفتیم مقدمه بدون قصد قربت امتثال کننده نیست. درمورد ذی المقدمه هم نیز آخذ امتثال شمرده نمیشود

یعنی نه امر به مقدمه را امتثال کرده نه امر به ذی المقدمه را.تا ثواب سخت ترین عمل بش بدهند.

401-فیقع الفعل المقدمی علی صفه الوجوب...

فعلی که مقدمه غیر است واجب است اگر قصد قربت نکندو قصد توصل به ذی المقدمه نکندمانند سایر واجبات توصلی که وجوبش متوقف بر قصد توصل به ذی المقدمه نیست.در انجایی که ذی المقدمه متوقف بر مقدمه است.مثلا شخصی در حال غرق شدن است و برای نجاتش باید وارد ملک غصبی شد. اینجا ورود به ملک غصبی مقدمه است که واجب است و غصب در اینجا حرام نیست.هرچند به قصد توصل به ذی المقدمه انجام ندهد.و بر حکم پیشین که حرمت غصب بود باقی نمی ماند.

402-فقط قولی می گوید اگر قصد توصل نکند تجری کرده است.و قولی می گوید اگر ملتفت ذی المقدمه بود و عمدا قصد توصل به ذی المقدمه نکرد تجری کرده استمثلا در ابتدا خبر از انقاذ غریق ندارد ووارد زمین غصبی شده ولی بعد متوجه غریق میشود واورا نجات می دهد یا اینکه از ابتدا برای انقاذ غریق وارد زمین غصبی میشود. اما اگر ذی المقدمه مثلا انقاذ غریق را قصد کردولی به نیت تماشا و انقاذ غریق وارد زمین غصبی شد تجری نکرده است.

403-اجمالا توصل به ذی المقدمه فوایدی دارد ولی اینگونه نیست که وجوب مقدمه متوقف بر قصد توصل باشد.زیرا خود مقدمه واجب است بدون دخالت ذی المقدمه.والا لازم بود که مقدمه ای که بدون قصد توصل بوده را دوباره انجام دهد چون امر مولی انجام نشده بوده است.

404-ولا یقاس علی ما اذا اتی بالفرد المحرم منها..

نمی توان مقدمه ای که بدون توصل به ذی المقدمه انجام گرفت و باعث شد واجب از مکلف ساقط شود را قیاس کرد با مقدمه ای که با انجام حرام مانند ورود به زمین غصبی برای نجات غریق، باعث سقوط واجب از مکلف شده است.با اینکه مقدمه محرمه واجب نیست!و نتیجه گرفت که مقدمه محرمه مانند مقدمه بدون قصد توصل است پس قصد توصل لازم نیست.

زیرابا مقدمه حرام ،وجوب از مکلف ساقط میشود چون غرض در هردوتا یکی است.با این تفاوت که مقدمه حرام واجب نیست.یعنی وجوب مقدمی ندارد ولی می تواند واجب ر از مکلف ساقط کند.

برخلاف مقدمه بدون قصد توصل،که اگر مانند دیگر مقدمات در حصول غرض با انها قصد توصل به واجب باشد دراین صورت مقدمه بدون فصد توصل هم بر صفت وجوب است.والا اگر واجب نبود که ذی المقدمه از مکلف ساقط نمیشد.و تالی که عدم سقوط واجب بخاطر مقدمه بدون قصد توصل است باطل است.و کشف میشود در مقدمه،قصد توصل شرط وجوب مقدمه نیست.

405–شیخ انصاری هم همین مطلب را گفته و قول کسانی که وجوب مقدمه را مشروط به قصد توصل می دانند شدیدا رد کرده است.

406–و اما عدم اعتبار ترتب ذی المقدمه علیها...

اینکه برای وجوب مقدمه لازم نیست بعد مقدمه،ذی المقدمه بیاید زیرافقط انچه باعث انگیزه مولی برای واجب کردن ماموربه شده معتبر است و غرض مولی از مقدمه حاصل شدن ان چیزی است مانند طهارت مثلا که اگر نبود،حصول نماز ممکن نبود.و غرض هم باید فایده و اثری باشد که مترتب بر ان شی میشود و تنها اثر مقدمه این است که وقتی حاصل شد،ذی المقدمه هم می تواند حاصل شود.و فرقی هم ندارد که ذی المقدمه بعد از

مقدمه بیاید یا نیاید.و ذی المقدمه ناچارا بر هر دو مقدمه چه موصله و چه غیر موصله مترتب میشود و می اید.

407–و اما انچه صاحب فصول گفته که ترتب ذی المقدمه بر مقدمه باعث شده مولی امر به مقدمه کند.جواب می دهیم که اینکه غرض مولی ترتب ذی المقدمه بر مقدمه باشد معقول نیست.زیرا در اکثر واجبات اثر تمام مقدمات اینگونه نیست که ملکلف بعد از مقدمه حتما ذی المقدمه را بیاورد.چه برسد اثر یک مقدمه اینگونه باشد.و غیر از قلیلی از واجبات،اکثرا فعل اختیاری است و مکلف مختار است بعد از اتمام همه مقدمات،ذی المقدمه را بیاورد یا نیاورد.پس چگونه طبق نظر صاحب فصول اوردن ذی المقدمه غرض از ایجاب تک تک مقدمات هست؟با اینکه ذی المقدمه مترتب بر همه مقدمات نیست چه برسد به یکی از مقدمات!

408–اری در واجبات تسبیبیه و تولیدیه وقتی همه مقدمات انجام شد ناچارا ذی المقدمه باید انجام شود.مانند اینکه وقتی عوامل احتراق انجام شد ناچارا احتراق رخ می دهد.

409–و من قد انقدح ان القول بالمقدمه الموصله...

از مطالب قبل روشن شد که اگر قایل شویم به اینکه فقط مقدمه موصله واجب است پس اکثر مقدمات واجب نیستندو فقط در واجبات تسبیبیه و تولیدیه مقدمه واجب است.که موصلیت قهری دارند.(عقد سبب ملیکت است که این می شود اعتباریه و تسبیبیه که سببیت عقد برای ملک است)

410–اگر اشکال کنی که هر واجبی علت تامه دارد و بدون علت تامه وجود ممکن محال است پس نباید فقط وجوب مقدمه را به واجبات تسبیبیه و تولیدیه مخصوص نمود.

جواب می دهیم درست است که ممکن بدون علت تامه وجود پیدا نمی کند ولی از جمله مبادی فعل اختیاری یکی اراده است که متصف به وجوب نمیشود.چون اختیاری نیست

تا واجب باشد والا تسلسل پیش می اید.امر اختیاری مسبوق به اراده و اختیار است و اگر اراده اختیاری بود باید مسبوق به اراده و اختیار باشد و..

410–از طرفی اگر ترتب ذی المقدمه بر مقدمه معتبر باشد نباید با انجام مقدمه خالی، وجوب مقدمه ساقط شوددر حالی که اینگونه نیست و مقدمه ساقط میشود.و فقط ایجاب ذی المقدمه می ماند.گویا اصلا مقدمه ای نبوده است.یا قبل از ایجاب ذی المقدمه،مقدمه واجب بوده است

411–طلب زمانی ساقط میشود که اطاعت شود و انجام گیرد وموافقت شود یا اینکه مخالفت شود مثلا نماز قضا شود یا اصلا تکلیف برداشته شود موضوعا مثلا میت در دریا غرق شد و غسل و کفن ساقط گردید.و معلوم است ساقط شدن مقدمه با انجام ان از قبیل این دو نوع اخرنیست.فقط از باب اولی یعنی موافقت هست.

412–ان قلت کما یسقط الامر فی تلک الامور...

اگر بگویی همانطور که در سه مورد فوق،امر ساقط میشود در انجایی که مقدمه مامور به نبوده ولی با امدنش غرض مولی حاصل شده نیز امر ساقط میشود مثلا برای رفتن به حج،مرکبی را غصب می کند تا طی مسافت کند که در اینجا هم امر حج ساقط میشود.

413–جواب می دهیم:درست است ولی فعلی که باعث سقوط امر مولی است باید ازافعال اختیاری مکلف باشد.و مانعی نباشد مانند فعل محرم مثل غصب مرکب برای رفتن به حج.

و فرقی بین موصله بودن یا نبودن نیست.پس هر دو وجوب دارند .نه اینکه مقدمه موصله واجب باشد و غیر موصله واجب نباشد.

414–صاحب فصول برای دیدگاه خود دلایلی اورده البته اول گفته که مقدمه توصلیه شرط وجود ذی المقدمه است نه شرط وجوب.

گفته دلیل وجوب مقدمه مشروط بر توصل انست که چون از باب ملازمه عقلیه ،وجوب مقدمه ثابت شد پس عقل فقط همین وجوب را ثابت می کند نه بیشتر.همچنین عقل امتناع ندارد که بگوید امر کننده حکیم گفته حج بجا بیاور و مسیری که به حج منتهی می شود را بجا بیاور نه مسیری که به حج منتهی نشود.و ضرورت حکم می کند که امر می تواند اینگونه حکم کند.و بداهت عقلی حکم می کند که اگر امر کننده بگوید مرادم مقدمه نیست این قبیح باشد.په موصله و غیر موصله یا فقط موصله.و این نشان می دهد که در غیر موصله ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه نیست.

415–و ایضا حیث ان المطلوب بالمقدمه مجرد التوصل...

دلیل دیگر صاحب فصول،این است که مطلوب از مقدمه این است که واجب و ذی المقدمه انجام گیرد پس توصل به ذی المقدمه در مطلوبیت مقدمه معتبر است.و اگر بعد از مقدمه،ذی المقدمه نیاید مطلوب نیست.همچنین وجدان ادمی می گوید وقتی چیزی را اراده می کند بمجرد حصول چیز دیگر،لازمه اش انست که وقوع ان شی فرعی بر وجه مطلوب مشروط به حصول شی اصلی است.

416–مصنف:قبلا فهمیدی که عقل فقط حکم می کند به وجوب مطلق مقدمه چه ذی المقدمه حاصل شود(موصله) چه حاصل نشود(غیر موصله).نه اینکه فقط بگوید مقدمه ای واجب است که حتما بعدش ذی المقدمه بیاید.بعلاوه انجایی عقل می گوید مقدمه واجب است که مانعی نباشد مانند غصب مرکب برای رسیدن به حج که غصب حرام است نه واجب.

و دلیل بر وجوب مقدمه مطلقا این است که معیار وجوب هم در موصله است هم غیر موصله.و ان این است که بدون مقدمه،ذی المقدمه وجود نمی یابد.و فقط مختص به موصله نیست.

417–و قد انقدح منه انه لیس للآمر الحکیم ...

و روشن شد که امر کننده حکیم که سخن به گزافه نمی گوید نمی تواند تصریح کند که من مقدمه و ذی المقدمه موصله را امر می کنم نه غیر موصله را!

و ادعای اینکه ضرورت قضاوت می کند به جواز وجوب خصوص مقدمات موصله،سخنی به گزاف و بدون دلیل است.زیرا هم در موصله هم غیر موصله معیار وجوب مقدمه وجود دارد.

418–اری بین مقدمه موصله و غیر موصله تفاوت هست در اینکه مطلوب نفسی به دنبال مقدمه موصله حاصل می شود ولی در غیر موصله حاصل نمیشودواین ربطی به مقدمه ندارد بلکه اگر مکلف بعد از مقدمه،ذی المقدمه را انجام داد میشود موصله واگر انجام نداد میشود غیر موصله.

و امر کننده می تواند این مطلب را تصریح کند که در موصله مطلوب حاصل شده و در غیر موصله مطلوب حاصل نشده.ولی این ربطی به مقدمه ندارد بلکه انچه درواجب غیری لحاظ شده این است که وجوب مقدمه به تبع وجوب ذی المقدمه است.پس اگر ذی المقدمه را بعد از مقدمه نیاورد امر کننده میتواند تصریح کند که واجب نفسی که همان ذی المقدمه است انجام نشده است.زیرا اصل ذی المقدمه است .و حصول مقدمه مورد التفات نیست چه برسد به اینکه مقدمه مورد نظر امر کننده باشد.و جایز است در این مورد بگوید مقدمه انجام شده است ولی فایده ای ندارد چون اصل واجب نفسی یعنی ذی المقدمه بود که مکلف نیاورد.

419–ان قلت لعل التفاوت بینهما فی صحه ...

اگر بگویی که شاید تفاوت بین این دو در اینکه یکی را موصلیه می توان نامید ولی دیگری را نمیتوان موصلیه نامید باعث شود که که یکی مطلوب مولی باشد و دیگری مطلوب نباشد و جایز باشد که مولی تصریح کند که که مقدمه موصلیه را مطلوب من است و مقدمه غیر موصلیه مطلوب من نیست.ولو در اثر تفاوتی بین این دو نیست.

420–جواب می دهیم زمانی بین این دو تفاوت میشد قرار داد که از نظر مقدمه بودن باهم فرق داشتند درحالی که از این جهت فرقی باهم ندارند.مانند اینجا.

زیرا اگر بعد از مقدمه،ذی المقدمه بیاید انوقت موصله میشود و ربطی به اختلاف در ناحیه مقدمه نداردو ذات دو مقدمه چه انجا که بعدش ذی المقدمه بیایید یا نیاید ان هم با اختیار مکلف است، یکی است.

421–اما انچه صاحب فصول گفته که مطلوبیت مقدمه بخاطر توصل به ذی المقدمه است و این که ذات مقدمه مطلوبیت ندارد بلکه بخاطر ذی المقدمه مطلوب شده است.

جواب می دهیم:مطلوبیت مقدمه برای این است که بدون مقدمه،نمیشود ذی المقدمه را انجام دهیم.نه بخاطر توصل به ذی المقدمه مطلوب شده باشد.چون دانستید که توصل به ذی المقدمه از اثار مقدمه نیست.بلکه با کمک دیگر مقدمات،ملکلف اختیار می کند که ذی المقدمه را انجام دهد.و این را نمیتوان غایت مقدمه دانست.

422–و صریح الوجدان انما یقضی بان ما...

وجدان صراحتاقضاوت می کند که اگراگر چیزی بخاطر هدفی اراده شد ولی به ان هدف نرسید بخاطر موانعی.بازهم مطلوب است مثلا بعد از مقدمه مانند طی مسافت برای حج،ذی المقدمه که حج باشد به دلیلی انجام نشد باز هم مقدمه یعنی طی مسافت مطلوب است.

اگر مقدمه مذکور بر مطلوبیت نماند پس وجودغایت که همان ذی المقدمه باشد جزو قیود مقدمه میشودیعنی ذی المقدمه از یک جهت واجب غیری برای مقدمه خود میشود.به نحوی که ملازمه میان وجوب مقدمه به گونه وجوب غیری و وجوب غایت حاصل باشد.

423–سخن فوق همانطور که می بینی باطل است.زیرا غایت که همان ذی المقدمه است هیچ گاه قید ذی الغایه که مقدمه باشد قرار نمی گیرد.طوری که عدم تحقق غایت باعث عدم وقوغ ذی الفایه بر ان مطلوبیت غیریه ای که داشت بشودوالا لازم می اید که غایت که واجب نفسی مانند حج است قید ذی الغایه که مقدمه است قرار گرفته و ازین جهت مطلوب و خود واجب غیری شود.لذا نتیجه می گیریم که وقوع مقدمه به عنوان واجب غیری منوط بر حصول ذی المقدمه نیست.

424–شاید علت توهم صاحب فصول بخاطر خلط بین جهت تقییدیه با تعلیلیه است.(وجود حج بعد از طی مسافت،تعلیلیه است ولی صاحب فصول تقییدیه گرفته و توصل را قید موضوع حکم که وجوب غیری است گرفته و مقدمه را به قید توصل واجب می داند)در حالی که دانستی در مورد بحث،تخلف نیست و غایت وجوب مقدمه عبارتست از حصول ذی المقدمه که اگر نباشد مکلف دسترسی به واجب نفسی پیدا نمی کند.

425–ثم انه لاشهاده علی الاعتبار فی صحه ...

اینکه مولی بتواند همه مقدمات غیر موصله را منع کند و فقط مقدمه ای که بعدش واجب می اید را منع نکند بر این مطلب شاهدی نیست.زیرا در این هنگام اگرچه مقدمه غیر موصله وجوب ندارد ولی بخاطر این نیست که فقط مقدمه موصله وجوب داردبلکه چون مولی از مقدمه غیر موصله منع کرد وجوب ندارد.

426–بعلاوه اینکه مولی بتواند از مقدمات غیر موصله منع کند در صحتش اشکال است.چون لازم می اید ترک واجب(بجا نیاوردن مقدمات غیر موصله) دیگر عصیان ومخالفت نباشد.چون مکلف تمکن از انجام ان ندارد.زیرا اوردن مقدمه غیر موصله زمانی جایز است که بتواند ذی المقدمه را بیاورد و چون بخاطر منع مولی از مقدمه دیگر ذی المقدمه نمی اید پس مقدمه هم حرام است و این مستلزم خلف است.اجمالا وجوب

ذی المقدمه مختص به اتیان مقدمه است و جواز مقدمه اختصاص به اتیان ذی المقدمه دارد.واین محال است چون تحصیل حاصل است که انن هم محال می باشد.

427-باقی مانده ثمره قول به مقدمه موصله و ان صحیح بودن عبادتی مانند نماز است که انجام واجبی مانند ازاله نجاست مسجد مشروط به ترک ان عبادت است.بنا بر اینکه ترک ضدی مانند نماز متوقف بر فعل ضدش مانند ازاله نجاست باشد.که بنابر قول وجوب مقدمه موصله،ترک نماز مطلقا واجب نیست که بگوییم خواندن نماز اینجا حرام است. خیر حرام نیست.بلکه اگر ضد او که ازاله نجاست باشد مترتب بر ترک نماز باشد ولی با انجام نماز دیگر ترتبی که ترتب ازاله بر ترک نماز باشد در کار نخواهد بود.(ترک نماز ،مقدمه موصله وازاله ،ذی المقدمه است)که ترک نماز واجب نیست و مورد نهی قرار نگرفته پس نماز صحیح است.

428-و ربما اورد علی تفریع هذه الثمره بما حاصله...

بر ثمره مذکور اشکال شده که انجام ضد مانند نمازکه مقدمه ازاله نجاست هست بنابر مقدمه موصله،نقیض ترک نماز نیست.ولی همین فعل ضد یعنی انجام نماز،ملازم با کاری است که ان کار از افراد نقیض ترک واجب است.که در منطق امده نقیض هرچیزی رفع ان است یعنی نقیض ترک نماز،رفع این ترک خاص است و رفع ترک خاص اعم از این است که ضد که نماز باشد انجام شود یا صرف ترک دیگری باشد وهمین علامت حرمت ضد یعنی نماز است.در غیر این صورت اگر حرام نباشد نبایددر موردی که ترک مطلق واجب است،فعل مطلق حرام باشد.زیرا عل نقیض ترک واجب نیست تا مورد نهی قرار گیرد.چون فعل امر وجودی است و نقیض ترک، رفع ان یعنی عدم ترک است.و رفع ترک مصدا مصداقا با فعل ملازم اس ولی رفع ترک،عین قعل نیست.

429–لذا همانسان که این ملازمه در اثبات حرمت مطلق فعل کافی است در مورد بحث که واجب،خصوص ترک نماز مقید به ایصال به ذی المقدمه باشد،ملازمه مذکور کافی است.

غایه الامر انکه نقیض در موردی که مطلق ترک باشد منحصر در خصوص فعل است ولی نفیض ترک خاص دارای دوفرد است فعل و ترک.ولی این فرق در مانحن فیه موجب تفاوت نیست

430–قلت:و انت خبیربما بینهمامن الفرق...

مصنف می گوید تو خود اگاهی که بین دو مورد یاد شده(ترک مطلق و نقیض ترک موصل)فرق است.زیرا فعل در صورت اول که ترک خاص مقدمه موصله باشد،با نقیض ترک مقارن است یعنی رفع ترک که زمانی بر فعل نماز منطبق شده و زمانی با ترک مجرد جمع میشودمقارن است. و حرمت یک شی به ملازمش سرایت نمی کند چه رسد به مقارنش.

431–اری چاره ای نیست که ملازم باید حکمش با ملازم خود یکی باشد ولی محکوم به حکم ملازم هم نباشد.یعنی هر دو حرمت یا وجوب باشند تا ملازم معنی بدهد.

و این برخلاف مورد دوم که ترک مطلق مقدمه قرار گیرداست.زیرا فعل نمازدراین صورت منافی با ترک است نه اینکه نماز ملازم با نقیض ترک باشد.و ان را نفی کند.و اگرچه فعل نماز با عین نقیض،از نظر مفهوم باهم فرق دارند ولی از نظر عینیت و درخارج یکی هستند.لذااگر ترک نماز واجب باشد پس فعلش منهی عنه خواهد بود قطعا.و حرمت نماز در هنگام ازاله نجاست ثابت میشود.

432–از جمله تقسیمات واجب به اصلی و تبعی است.که در عالم ثبوت و در واقع، این تقسیم را دارد نه در مقام اثبات.و اصلی انست که شی متعلق به اراده و طلب بصورت

مستقل باشدو ان شی مورد التفات مولی اسن چه نفسی باشد چه غیری.ولی گاهی شی متعلق اراده است و ان اراده هم تابع اراده غیر است.بخاطر انکه اراده ان شی ملازم اراده غیر است.بدون انکه به غیر به گونه ای التفات شود که ان نیز در متعلق اراده اش قرار گیرد.

433–لا بلحاظ الاصاله و التبعیه فی مقام الدلاله..

این تقسیم در مقام دلالت و اثبات نیست زیرا در این مقام گاهی سیاق کلام برای افاده وجوب است و مولی بصورت مستقل ان را طلب می کند چه نفسی چه غیری. وگاه جداگانه مقصود نیست ولی وجوب ان لازمه خطاب مولی است مانند دلالت اشاره که در دوایه مربوط به حمل کودک در شکم مادر می فهمیم اقل حمل شش ماه است.

434–بنابر معنای واجب اصلی و تبعی،واجب غیری هم جزو هم اصلی و هم تبعی است.که در اصلی به عنوان مقدمه مورد التفات مستقیم است و در تبعی بصورت غیر مستقیم مورد التفات است بعنوان مقدمه.و با ارده ذی المقدمه،مقدمه که واجب غیری هست هم اراده می شود.

435–اما واجب نفسی فقط در واجب اصلی هست و در تبعی نیست.زیرا تا در واجب نفسی مصلحت نباشد طلب نفسی به ان تعلق نمی گیرددراین صورت طلب مستقل به واجب نفسی تعلق می گیردهرچند مطلوب دیگری مانند غیری اصلا نباشد و فقط مولی واجب نفسی را طلب کند.

436–صاحب قوانین گفته که واجب نفسی در تبعی هم هست.به لحاظ دلالت لفظ و اثبات.و به تبع غیر که مقصود به افاده است مورد استفاده قرار می گیرد مانندروز مسافر که تابع قصر یا تمام نماز است.

437–مصنف می گوید ولی ظاهرا اتصاف به تبعی و اصلی،درمقام ثبوت است نه به لحاظ دلالت و مقام اثبات.والا نمی تواند به اصلی و تبعی متصف شودهرگاه واجب نفسی مفاد دلیل نباشد و لفظی بر وجوبش دلالت نکند.در حالی که واجب تا مورد طلب مولی قرار میگیرد متصف به وجوب و به اصلی یا تبعی قرار می گیرد.

438–ثم انه اذا کان الواجب التبعی...

اگر در واجبی شک کردیم که ایا اصلی است یا تبعی؟با اصل(استصحاب) عدم تعلق اراده مستقل به ان، حکم به تبعی بودنش می کنیم.و اگر اثار شرعی دارد اثار تبعی بر او بار می کنیممانند سایر موضوعاتی که قوام انها بر امور عدمی است مثلا درباره کربودن ابی شک داریم.که اب بودنش محرز و استصحاب عدم کربودن می نماییم.

439–اری اگر تبعی امر وجودی غیر متقوم به عدم بود هرچند امر عدمی لازمه امر وجودی مذکور است.در هنگام شک در اصلی و تبعی بودن ،نمیتوان استصحاب عدم تعلق اراده مستقل به ان کرد چون عدم تعلق اراده مستقل دارای اثر شرعی نیست مگر بنابر اعتبار اصل مثبت.ولی اصل مثبت اعتبار ندارد.

440–تذنیب:ثمره بحث مقدمه فقط در استباط حکم فرعی که نتیجه اجتهاد است بدست می اید اگر قائل به ملازمه بین وجوب ذی المقدمه با مقدمه باشیم. مثلا وضو مقدمه نماز است و چون نماز واجب است پس وضو هم واجب است.

441–اینکه گفتیم ثمره باید در طریق استنباط قرار گیرد روشن می شود که چند مورد از ثمرات مقدمه واجب نیست یکی بری الذمه شدن از نذر با انجام دادن مقدمه واجب در جایی که واجب را نذر کرده است.که اگر قائل به ملازمه باشیم پس با انجام مقدمه،به نذر عمل کرده است.دوم جایی که واجبی که دارای مقدمات متعدد بود را ترک کردو همه مقدمات را ترک کرد که در صورت ملازمه این شخص فاسق است چون اصرار بر حرام شمرده میشود.سوم بنابر ملازمه نمیشود بر انجام مقدمات اجرت گرفت.

442–مع ان البرء و عدمه انما یتبعان قصد الناذر...

ثمرات مذکور ربطی به ملازمه ندارد . در اولی برء بستگی به نیت نذر کننده داردپس اگر مقدمه را اورد درحالی که وجوب نفسی را قصد کرده بود بریئ نمیشود.که در هنگام اطلاق نذر ،ذی المقدمه مورد نظر قرار می گیرد نه مقدمه اش.حتی اگر قائل به ملازمه باشیم

و چه بسا بریء شود اگر نیتش عام بوده و شامل مقدمه هم می شده است حتی اگر قائل به ملازمه نباشد.

443–در مورد دومی ،با ترک واجب،اصرار بر حرام حاصل نمیشود.هرچند مقدمات بی شماری داشته باشد.زیرا با ترک اولین مقدمه ای که باعث شود ذی المقدمه انجام نشود معصیت حاصل شده و ترک بقیه مقدمات گناه نیست.چون تکلیف دیگر ساقط شده است.

444–درمورد سومی،گرفتن اجرت اشکال نارداگر شارع ان را بر مکلف مجانا واجب نکرده مانند دفن میت که واجب است مجانا دفنش کنیم اینجا گرفتن اجرت اشکال دارد.ولی اگر مطلق وجود واجب مورد نظر شارع باشد گرفتن دستمزد ایراد نداردمانند صناعات واجب مثل طبابت که بدون ان جامعه انتظام نمی گیردوواگر نباشد معاش مردم مختل می گردد بلکه چه بسا گرفتن مزد بر این کار واجب باشد که اگر نگیرد اختلال در جامعه پدید می اید.البته این در واجبات توصلیه بود.

445–و اما الواجبات التعبدیه فیمکن ان یقال بجواز اخذ الاجر.....

مزد گرفتن در واجبات عبادی مانند اجیر شدن برا نماز اموات،جایز است ولی به انگیزه امتثال نه بخاطر خواندن نماز.یعنی عمل را به قصد امتثال امر انجام دهد و مجموع عمل به داعی امر را، برای امتثال و عمل به قصد اجرت انجام دهد.نهایتا باید در تعبدی

همانند دیگر افعال اجاره، منفعتی در میان باشدتا به مستاجر برگردد والا عمل سفیهه خواهد بود.و اجرت گرفتن اکل مال به باطل است.

446-چه بسا ثمره ملازمه را در مساله اجتماع وجوب و حرمه قرار داده اند اگر مقدمه حرام باشد.مثلا ورود به ملک غیر با اطفاء حریق که مقدمه است و از یک جهت حرام و از جهتی واجب است.که مبتنی بر ین است که اجتماع وجوب و حرمت را جایز بدانیم.یا جایز ندانیم.ولی اگر قائل به ملازمه نباشیم مقدمه فقط حرام است.

447-مصنف می گوید مساله فوق از باب اجتماع امر و نهی نیست.زیرا قبلا گفتیم که شرط اجتماع امر و نهی یکی این است که واجب انست که با حمل شایع مقدمه باشد نه اینکه عنوان مقدمه متصف به وجوب باشدمثلا ورود به ملک غیربرای اطفا حریق،واجب است نه به عنوان مقدمه.و در این مقدمه هم متعلق امر است هم متعلق نهی. و دو عنوان نیست تا اجتماع امر و نهی باشد پس اگر ملازمه را بپذیریم از باب نهی از عبادت است مانند وضو با اب غصبی یا از باب نهی از معامله است مانند ورود بر ملک دیگری.

448-دومین مساله در اجتماع امر و نهی این است که اجتماع و عدم اجتماع ربطی به اینکه مقدمه حرام در توصلیات به ذی المقدمه وصل شود یا نشود ندارد.چون امکان دارد وصل شود ولو قائل به اجتماع امر و نهی نباشیم در توصلیات مانند ورود به ملک غیر..و جایز نباشد وصل شود اگر تعبدی باشدمانند وضو با اب غصبی اگر قائل به امتناع امر و نهی باشیم.خواه قائل به ملازمه باشیم یا نباشیم.همچنین جایز است با مقدمه تعبدی به ذی المقدمه رسید اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی باشیم خواه قائل به ملازمه باشیم یا نباشیم.

خلاصه در جواز توصل به ذی المقدمه و عدم ان فرقی نیست قائل به ملازمه باشیم یا نباشیم.

449-فی تاسیس الاصل فی المساله...

بدان که در مساله ملازمه،اصلی نیست چون حالت سابقه ای نیست و از اول اینگونه بوده. اری خود وچوب مقدمه اول نبوده وبا وجوب ذی المقدمه،حادث شده و اصل عدم وجوب مقدمه است.

450-اگر کسی توهم کند که اصل عدم وجوب مقدمه جاری نیست زیرا وجوبش بنابر ملازمه است.و جزو لوازمات ماهیت وجوب ذی المقدمه است و قابل جعل نیست.واثر مجعلول دیگری مانند ثواب و عقاب، بر وجوب مقدمه نیست. اگرم بود مانند نذراهمیتی نداشت چون به درد اصولی نمیخورد.

451-این توهم دفع میشود زیراوجوب مقدمه اگر چه مجعول بالذات از طرف شارع نیست نه با جعل بسیط یعنی جعل یک مفعولی که مفاد کان تامه است و چه جعل مرکب که مفاد کان ناقصه است ولی مجعول عرضی است و از جعل وجوب ذی القدمه تبعیت می کند وهمین برای جریان اصل کفایت می کند.

452-اگر توهم شود که با اجرای اصل بین مقدمه و ذی المقدمه جدایی می افتد با اینکه لازم و ملزومند چون با استحاب عدم وجوب مقدمه،مقدمه غیر واجب و ذی المقدمه واجب میشود

جواب می دهیم همینکه در عالم واقع لازم مازومند اشکالی ندارد که در احکام فعلی جدا شوند.

اری اگر ادعا می شد که ملازمه مطلق دارند انوقت نمیشد به اصل تمسک کرد.

453-اذا عرفت ماذکرنا فقد تصدی...

خیلی از فضلا خواستند برای اثبات ملازمه برهان بیاورند ولی هیچکدام بدون اشکال نبوده است.لذا بهتر است که اثبات ملازمه را ب وجدان واگزار کنیم زیرا وجدان قوی ترین شاهد است که وقتی انسان چیزی را که دارای مقدمات است اراده کند ان مقدمات

را هم اگر بش ملتفت باشد،اراده می نمایدو چه بسا ان مقدمات راهم مانند خود ذی المقدمه طلب کندمثلا بگوید داخل بازار شو و گوشت بخر.که در اینجا همانگونه که گوشت را طلب کرده،داخل بازار شدن راهم طلب کرده است.پس امر به داخل بازارشدن مانند امر به خرید گوشت هر دو مولوی هستند پس مقدمه هم همانند ذی المقدمه واجب است.

454-باز وجدان تایید می کنه بلکه از روشن ترین برهان وجود اوامر غیری در شرع و عرف است.

زیرا امرغیری زمانی به مقدمه تعلق می گیرد که در ان ملاک غیری بودن وجود دارد. و درهمه مقدمات این ملاک وجود دارد.و امر غیری به همه انها تعلق می گیرد و اینکه بخواهیم در این مورد بین مقدمات تفصیل قائل شویم این تفصیل باطل است.و در ملازمه بین مقدمات باهم فرقی نیست.

455-ولاباس بذکر الاستدلال الذی هو کالاصل...

چاره ای نیست استدلال ابوالحسن بصری بر ملازمه را بیاوریم که این استدلال مانناصل برای سایر ادله فضلاست.ایشان گفته:صغری:اگر مقدمه واجب نباشد ترکش جایز است. کبری:اگر ترک مقدمه جایز باشد ذی المقدمه یابروجوبش می ماندیا نمی ماند. اگر بماند که ذی المقدمه بدون مقدمه تکلیف مالایطاق است.و اگر نماند پس واجب مشروط به وجود مقدمه است و این برخلاف فرض بود چون فرض شد ترک مقدمه جایز باشد.

456-مصنف می گوید این استدلال اشکال دارد.در صغری بجای ترکش جایز است باید بگوید عدم منع شرعی از ترک مقدمه است.نه اباحه شرعی بر ترک.و اگر مراد اباحه باشد ملازمه بین عدم وجوب و اباحه باطل است زیرااینگونه نیست که اگر واجب نبود پس حتما مباح است.

همچنین در کلمه حینئذ مظاف الیه حین،ترک المقدمه است.نه جاز ترکها. چون اگر جاز ترکها باشدصدق کبری را نمی توان توهم کرد.چون بمجرد جواز شرعی ترک مقدمه،محذور تکلیف مالایطاق و خروج واجب از واجب بودنش اتفاق نمی افتد.ولی اگر جمله محذوفه حینئذ،ترک المقدمه باشد این مشکل پیش نمی اید.

457–**با ترک ذی المقدمه هرچند وجوبش باقی نمی ماند ولی بنده بخاطر اینکه می توانست اطاعت را انجام دهد ولی با سوء اختیار،بخاطر ترک مقدمه از انجام ذی المقدمه دور شدو عقل هم اورا بر انجام مقدمه ملزم کردتا به معصیتی که در ترک مقدمه و بعدش ذی المقدمه هست راهنمایی کند.**

458–**نعم لوکان المراد من الجواز...**

اگر مراد از جواز ترک،یعنی هم شرعا و هم عقلا می تواند مقدمه را ترک کند دچار یکی از این دو مشکل می شود یا تکلیف مالایطاق یاواجب مطلق از وجوبش خارج می شود.البته بر این اساس ملازمه در قضیه شرطیه نخست ممنوع است یعنی اگر مقدمه شرعا واجب نبود لازمه اش این نیست که شرعا و عقلا جایز الترک باشد.زیرا روشن است امکان دارد از نظر شرع مقدمه محکوم به هیچ حکمی نباشدولو عقل بگوید واجب است ارشادا.

459–**بعضی ها گفته اند بین مقدمه سببی (بعد از اوردن مقدمات،ذی المقدمه بدون اراده مکلف قهرامی اید) با مقدمه غیر سببی (که بعد از اوردن مقدمات،ذی المقدمه با اراده مکلف می اید)فرق است.در سببی مانند اعتق رقبه،مقدمه واجب است زیرا تکلیف به مقدور متعلق میشود و مقدور فقط سبب است یعنی صیغه اعتق سبب است برای ازادی رقبه. و مسبب (ازادی رقبه)از اثار قهری سبب است نه از افعال و حرکات و سکنات مکلف.**

460–مصنف می گوید اشکال این حرف مشخص است.چون نمی توان این استدلال را دلیل بر تفصیل بین مقدمه ای که وجوب غیری دارد با انکه ندارد قرار داد.فقط ثابت کرده امری که بر مسبب وارد شده در واقع بر سبب وارد شده.و امر نفسی متعلق به سبب است نه مسبب. فقط همین

از طرفی استدلال هم باطل است زیرا مسبب هم مقدور مکلف است ولی با واسطه.و در تکلیف هم انچه مقدور است معتبر است چه با واسطه چه بدون واسطه.

461–و اما التفصیل بین الشرط الشرعی و غیره...

بعضی ها گفته اند اگر مقدمه شرط شرعی(وضو) باشد واجب غیری دارد والا (قطع مسافت در حج)واجب غیری نیست.

دلیل اورده اندکه اگر مثلا وضو واجب غیری نباشد از اساس مقدمه نخواهد بود.پس شرط شرعی مانند وضوواجب است ولی شرط عقلی و عرفی مانند ورود به بازار واجب نیست

462–این حرف چندتا اشکال دارد اولا بین شرط شرعی با غیر شرعی فرقی نیست چون شرط شرعی به عقلی بر می گردد.

ثانیاامر غیری متعلق به مقدمه واجب می شود یعنی ایجاب بر شرطیت و مقدمیت متوقف است حال اگرشرطیت و مقدمیت متوقف بر تعلق امر به ان باشد دور لازم می اید.در حالی که شرطیت اگرچه از امر و تکلیف گرفته میشود ولی انتزاع شرطیت از تکلیف،از تکلیف و امر غیری نیست بلکه از تکلیف نفسی ئ امر استقلالی است.

463–تتمه:مقدمه مستحب هم مانند مقدمه واجب است .یعنی وقتی ذی المقدمه مستحب بود مقدمه اش هم مستحب است.ولی مقدمه حرام و مکروه ،متصف به حرام و مکروه نمیشود زیرا مکلف قدرت بر ترک حرام داردوچه بسا ذی المقدمه را انجام

نداد.همانطور که قبل از مقدمات هم متمکن بر ترک حرام بود.پس مقدمه دخالتی در ترک حرام یا ترک مکروه ندارد و از طلب ذی المقدمه چیزی به مقدمه ترشح نمی کند.

464-نعم مالایتمکن مه من الترک المطلوب...

اری اگر مکلف نمی تواندبا انجام مقدمه،ذی المقدمه را ترک کند،ترک این مقدمه مطلوب است.و از طلب ترک حرام یا مکروه که در ذی المقدمه است طلب ترک به این مقدمه مخصوص هم ترشح می کند.در نتیجه اگر برای ذی المقدمه حرام،مقدمه ای که علت تامه برای حرام است نداشته باشدهیچکدام از مقدمات حرام،متصف به حرمت نمیشوند.

465-گفته نشود که چگونه ذی المقدمه بدون مقدمه وجود یابد زیرا امری تا علت تامه اش نباشد وجود نمی یابد؟

جواب داده میشود.درست است ولی لازم نیست مقدمات،اختیاری باشند.تا حرمت تکلیفی بگیرند بلکه ممکن بوده غیر اختیاری باشدمانند مبادی اختیار و اراده که اختیاری نیست.واگر اختیاری باشد تسلسل میشود که قبلا گفتیم.چون اگر اراده اختیاری باشد یعنی قبلش اراده دیگری بوده و..

فصل:ایا امر به شی اقتضا نهی از ضدش دارد؟

الثانی:جهت بحث شده در مساله ضد خاص،اگرچه این است که ایا امر با یکی از انحاء یاد شده عینیت.جزییت.لزوم عقلی و مقدمیت،اقتضای نهی از ضد را دارد یا ندارد؟ولی اکثرا که قائل به اقتضا هستند خیال کردند که ترک ضد مقدمه است. لذا مهم این است که در این مورد بحث کنیم.که ایا مقدمه است یا نه.

466-توهم اینکه توقف شی بر ترک ضدش ناشی شده از اینکه بین دو امر وجودی مانند نماز و ازاله نجاست مسجد،ضدیت است.و اقتضای این ضدیت انست بین این دو

ممانعت باشد. یعنی هرکدام باشد دیگری نباشد.و روشن است که از مقدمات وجود شی،نبود مانع است.

467–و هو توهم فاسد و ذلک لان المعانده...

این توهم مردود است زیرا معاندت بین دو شی مانند سفیدی و سیاهی فقط اقتضای عدم اجتماع در عالم وجود و تحقق دارد.وچون بین یکی از دو شی با نقیض دیگری مثلا سفیدی با عدم سیاهی،منافاتی نیست بلکه بین این دو ملایمت و مناسبت است لذایکی از دوضدبا نقیض و عدم دیگری دریک مرتبه هستند.بدون اینکه مقتضی برای تقدم یکی بر دیگری باشد.

468–لذا همانطور که منافات بین متناقضین اقتضا نمی کند تقدم رفع یکی در ثبوت دیگری همچنین در متضادین هم اینگونه است.و یکی نمی تواند مقدمه و دیگری ذی المقدمه باشد.

469–لذا اگر تضاد اقتضا می کرد که توقف وجودشی بر عدم ضدش باشد این توقف از باب ،توقف شی بر عدم مانع محسوب میشود.،پس باید اقتضا می کردتوقف عدم ضدمانند نماز بر وجود شی،توقف عدم شی برمانعش که ازاله نجاست است باشد..

470–و این دور است.زیرا ازاله متوقف بر عدم نماز ازباب توقف شی بر عدم مانع.و عدم نماز متوقف بر ازاله است از باب توقف عدم شی بر وجود مانع

471–وماقیل فی التفصی عن هذا الدور...

انچه که درباره نجات از این دور گفته شده که متوقف بودن در طرف وجود، فعلی است مثلا ازاله متوقف بر عدم ضدش که نماز است فعلی است ولی در توقف در طرف عدم یعنی توقف عدم ضدین بر وجود دیگری مانند توقف عدم نماز بر وجود ازاله ،

منوط بر فرض ثبوت مقتضی برای وجود نماز همراه با وجود جمیع شرایطش به استثناء عدم وجود ضدش است

مصنف می گوید: شاید ثبوت مقتضی محال باشد.زیرا منتهی شدن عدم وجود یکی از دو ضد (عدم نماز)با وجود ضد دیگر(ازاله)به عدم تعلق اراده ازلی به وجودیکی از دو ضد(نماز)و بخاطر تعلق اراده ازلی به ضد دیگر(ازاله)است.در نتیجه عدم(نماز)مرتب به عدم مقتضی مستند است و مستند به وجود مانع(ازاله) نیست تا دور پیش بیاید.

472-اگر بگویی این مطلب که دور پیش نمی اید، زمانی درست است که دو ضد را منتهی و متعلق اراده یک شخص قرار دهیم.یعنی یک شخص که اراده نماز کرده محال است در همان ان اراده فعل ضد که ازاله باشد را اراده کند.

ولی اگر هر کدام اراده شخص جدایی باشدمثلا یکی اراده حرکت و دیگری اراده سکون کند و مقتضی با هرکدام موجود است در اینجا عدم ناگزیر فعلی است که مستند به وجود مانع است و دور پیش می اید یعنی وجود حرکت وابسته به عدم سکون و عدم سکون وابسته به وجود حرکت است.

473-قلت:هاهنا ایضا مستندالی عدم قدره المغلوب...

محقق خوانساری در پاسخ می گویددر همین جا که دوشخص اراده دو ضد دارندنبود یکی از ضدها مثلا عدم سکون مستند به وجود ضد دیگرمثلا حرکت نیست بلکه مستند به عدم قدرت ان شخص نیز هست.که در اراده اش مغلوب دیگری واقع شده.

و قدرت باید درکنار اراده باشدپس انتفاء مراد وی مستند به وجود ضد نیست زیرا وجود ضد دیگر که عدم سکون است مسبوق به عدم قدرت است. پس دور پیش نمی اید.

474–مصنف می گوید این حرف خوانساری درست نیست.زیرا اگرچه دور دیگر نیست اما اشکال توقف شی(عدم ضد)بر چیز دیگر(ضد)که صلاحیت دارد ان چیز دیگر(عدم ضد)موقوف بر همین چیز(ضد)باشد پابرجاست.زیرا شی اول مثلا ازاله که صلاحیت دارد موقوف علیه شی دوم مثلا عدم نماز باشد محال است خودش موقوف بر شی دوم مثلا عدم نماز باشد.این از ضروریات است که وقتی چیزی علت برای چیز دیگر باشد چیز دیگر نباید علت برای چیز اول باشد.

475–منع کرن از اینکه عدم ضد بر وجودش متوقف باشد با این ادعا که:اگر عدم مستند به وجود ضد باشد و وجود ضد با وجود مقتضی که ضد معدوم است در یک جا جمع شوند هرچند صادق است ولی صادق بودن این قضیه اقتضا نمی کند که ضد برا مانع بودن صلاحیت داشته باشدزیرا صدق قضیه شرطیه،مقتضی صادق بودن دوطرفش یعنی مقدم و تالی نیست.و این مساوی است با منع کردن از مانعیت ضد.و این از اساس توقف را برمی دارد.زیرا توهم توقف یکی از ضدین بر دیگری همین مانعیت ضد و توهم صلاحیت ضد برای مانعیت بود.

476–ان قلت:التمانع بین الضدین کالنار علی المنار...

اگر بگویی که تمانع بین ضدین انقدر روشن است مانند اتش بر بلند مناره یا همانند خورشید وسط روز است.هچنین قابل انکار نیست که یکی از ضدین متوقف بر عدم مانع است وانچه به عنوان دور بیان شد شبهه ای بیش نیست.

477–اینکه تنافی و تعاند بین دوضد موجب محال بودن اجتماع انها می باشد شکی در ان نیست.

و تعاند مقتضی امتناع اجتماع ضدین و اینکه وجود یکی وابسته به عدم دیگری که بدل وجود او یا معاند اوست،می باشدمثلا نماز با ازاله نکردن وجود می یابد و نیز به عکس.لذا عدم دیگری در مرتبه وجود ضد است یعنی وجود یکی از دوضد با عدم

دیگری مقارن است نه اینکه یکی مقدمه دیگری باشد.هرچند تقدم عدم بر وجود به تقدم طبعی باشد و مانعی که وجودیکی از از دو ضد بر ان موقوف است چیزی است که وجود ان مانع با تاثیر مقتضی نسبت به دیگری منافات و مزاحمت داشته باشد.مثلا اراده ازاله،مانع از تاثیر اراده نماز باشد.

نه انکه اصل وجودش نسبت به دیگری مزاحم باشد پس اراده نماز مانع از وجود ازاله نیست همانسان که اراده ازاله مانع وجود نماز نیست.

478-نعم العله التامه لاحد الضدین...

گاهی علت تامه یکی از ضدین می تواند نسبت به ضد دیگر، مانعیت پیدا کند و مانع تاثیر مقتضی ضد دیگر شودمانند اینکه اگر فرزند انسان و برادر انسان درحال غرق شدن هستند محبت فرزندی مانع میشود که به برادرمحبت کند زیرا در صورت مزاحمت این دو ضدین او اراده نجات فرزندش را می کند نه برادر.و فرزندش را نجات می دهد.

479-بین ضد موجود با ضد معدوم فرق نیست در اینکه عدم ضد مانند عدم سفیدی که سازگار و ملایم با ضد دیگر مانند سیاهی است و این عدم سفیدی مناقض وجودش که سفیدی است می باشد و سفیدی معاند با وجود سیاهی است. لذا ناگزیر است که عدم سفیدی با وجود ضد جمع شود بی انکه مقتضی برای سبق عدم ضد یعنی عدم سفیدی بر وجود ئدیگری باشد که مقدمه ان بشود.بلکه دلیلی که مقتضی عدم سبقتش است وجود دارد و دلیلی بر تقدم عدم یکی از دوضد بر ثبوت دیگری نیست.

480-مطلب خوانساری که گفت ثبوت ضد بر رفع ضدموجود متوقف است ولی بر ضد معدوم متوقف نیست مثلا اگر سیاهی که از ضدین است جایی باشد اگر سفیدی بخواهد بیایدباید سیاهی برود.ولی اگر جایی خالی باشد سفیدی می اید و نیازی به رفتن سیاهی نیست!

اما این مطلب باطل است زیرا ثابت شد که عدم ضد مطلقا مقدمه ضد دیگر نیست چه موجود باشد و چه معدوم.

481-فقد ظهرعدم حرمه الضد من جهه المقدميه...

معلوم شد که از جهت مقدمیت نمی توان حرمت ضد را اثبات کرد و گفت که امر بشی مقتضی نهی از ضدش است.

اینکه متلازمین در وجود نباید باهم اختلاف داشته باشندمثلا لازمه ازاله،ترک نماز است.و میان ازاله و ترک نماز ملازمه است و باید از نظر حکم یکسان باشند.در نهایت انست که یکی از متلازمین به غیر حکمی که ملازم دیگر به ان محکوم است،محکوم نشود.نه اینکه محکوک به همان حکم باشد.مثلا ازاله واجب است ولی لازمه اش وجوب ترک نماز نیست.و محکوم به حکمی که مغایر با وجوب باشد مانند مستحب و مکروه و حرام و مباح نیست.

482-اینکه باید هرموضوعی دارای حکم باشد در عالم واقع است ولی در ظاهر نیاز به حکم فعلی ندارد.پس ضد از جهت تلازم حرمتی ندارد بلکه به همان حکمی که قبل از ضدیت،داشت محکوم است.پس ترک نماز ولو در واقع حکم واقعی دارد ولی فعلا لازم نیست حکمی داشته باشد.

483-امر سوم:صاحب معالم گفته امر به شی تضمنا دلالت دارد بر نهی از ضدعامش.مثلا امر به ازاله تضمنا دلالت دارد بر ترک ماموربه.و ضد عام ازاله،ترک ازاله است.وضدخاصش ترک نماز.

زیرا وجوب مرکب از دوچیز است یکی طلب فعل و دیگری منع از ترک فعل.

484-مصنف می گویدتحقیق انست که وجوب بسیط است نه مرکب از دوطلب!اری در مقام محدود کردن و معین کردن این وجوب گفته میشود:وجوب عبارت است از طلب

فعل با منع از ترکش.و صاحب معالم خیال کرده این در تعریف وجوب امده.درحالی که منع از ترک جزو اجزا وجوب و مقومت وجوب نیست بلکه جزو خواص و لوازم وجوب است.

485-بمعنی انه لو التفت الامر الی الترک...

یعنی اگر آمر به ترک ماموربه التفات کند مسلما به ان راضی نمی شود و مورد بغض اوست واز این جا روشن می شود که وجهی برای ادعای عینیت که مسلک صاحب فصول است که گفته امر به شی عین نهی از ضدعام شی است.و مقتضای تلازم دو شی،دوتا بودن است نه اتحاد و عینیت.چون لازم با ملزوم متغایر است نه متحد.پس طلب فعل عین نهی از ترک ان نیست.

486-اگر مراد از عینیت این باشد که یک طلب وجود داردو این همانطور که منسوب به وجود و برانگیختن به ایجاد است به طور مجاز و بالعرض هم نهی از ترک دران باشد.

487-امر چهارم:ثمره مساله ضد این می شود که امر به شی اقتضای نهی از ضد دارد و نهی از ضد در عبادات اقتضای فساد دارد در نتیجه امر به شی اقتضای فساد ضد است مثلا امر به ازاله اقتضا می کند فساد نماز در ان زمان.

488-شیخ بهائی ثمره مذکور را انکار کرده است و گفته که برای فساد ضد نیاز به قائل شدن به نهی از ضد نیست بلکه همین که به ضد فرمان داده نشده در بطلان ان کافی است.چون عبادت نیاز به امر دارد.

489-و فیه:انه یکفی مجرد الرجحان و المحبوبیه للمولی...

در سخن شیخ بهائی اشکال است که:در صحت عبادت نیاز به امر فعلی نیست بلکه همینکه محبوب مولی است صحیح است که بوسیله ان به مولی تقرب جوید.پس ضد هم که قائل هستیم حرام نیست (و امر به شی نهی از ضد نمی کند)، همین ملاک را دارد و

موجب تقرب به مولی است.و ضد که فعلا مزاحم هست فقط امر فعلی ندارد والا طبق نظر ما شیعیان محبوبیت و مصلحت رادارا می باشد.و طبق نظر اشاعر ه غیر از مصلحت چیزهای دیگر را داراست.

490-بنابراین چون ملاک مصلحت در ضد (مانند نماز نسبت به ازاله،)باقی است و ضد ،مبغوض مولی نیست که طبق نظریه اقتضا مبغوضیت ایجاد شده بود،در نتیجه امر فعلی برای ضد نیاز نیست و باهمان قصد قربت می توان نماز خواند.

491-عده ای از فضلا مانند محقق ثانی و کاشف الغطا و میرزای شیرازی گفته اند که امر به شی امر به ضدش هم هست!منتهی به نحو ترتب ضد بر عصیان امر،مثلا امر به ازاله امر به نماز هم هست به این نحو که اگر ازاله نکردی لااقل نماز بخون!یا به نحو شرط متاخر که نماز شرط متاخر امر به ازاله است.یا بناگذاشتن بر عصیان امر به نحو شرط متقدم یا مقارن مثلا تصمیم داشته که امر را اطاعت نکند پس برود نماز بخواند.

492-دلیل اینها این است که مانعی ندارد امر به دوضد به این صورت نیست.که امر به اهم مثلا ازاله مطلقاو بدون شرط باشد و امر به نماز معلق و مشروط باشد بر عصیان امر به ازاله.واینگونه اوامر در عرف زیاد است مثلا می گوید این کار را بکن. اگر نکردی لااقل فلان کارو بکن.

493-قلت:ماهو ملاک استحاله طلب الضدین...

مصنف می گوید همان مشکلی که در محال بودن طلب دوتا ضد عرض واحد هست در ترتب دوضد وجود دارد.و هرچند در رتبه طلب اهم،امر به دو ضد باهم اجتماع ندارند و محال نیست ولی در رتبه امر به مهم در عرض هم واقع میشوند و محال است.زیرا بدیهی است که امر به اهم در رتبه فعلیت امر به مهم ،فعلیت دارد و به مجرد عمل نکردن به اهم،یا تصمیم بر عصیان به امر به اهم در اینده،تا وقتی عصیان نشده و با فعلی

بودن امر به مهم،امر به اهم ساقط نمیشود.لذا دوامر باهم جمع می شوند و اجتماع دو ضد پیش می اید.

494-اگر گفته شود که فرق دارد زیرا این اجتماع ضدین، با سوء اختیار مکلف است که با اختیار خود امر به اهم را معصیت می کندو اگر عصیان نمی کرد فقط امر به اهم متوجه او بود ودلیلی بر امتناع اجتماع ضدین اگر باسوء اختیار مکلف بشد نداریم.

495-در جواب گفته می شود که محال بودن طلب ضدین بخاطر محا بودن طلب محال است که محال است طلب ضدین از حکیمی که ملتفت محال بودن ان است و این مختص به حالتی غیر از حالت دیگر نیست بلکه در همه حالات محال است.والا باید صحیح بود که اگر مهم امر اختیاری بود ضدین در عرض واحد اجتماع می کردند و نیازی به مساله ترتب نبود درحالی که فرقی بین امر اختیاری یا اجباری نیست و کلا اجتماع ضدین محال است.

496-اگر بگویی بین اجتماع ضدین بدون ترتب و در عرض هم(مانند ازاله ونماز) فرق است با اجتماع ضدین با ترتب.(مانند امر به اهم و امر به مهم)در بدون ترتب،امر به هرکدام باعث طرد امر به دیگری است ولی در ترتب،طلب مهم ،طلب اهم را طرد نمی کند.و طلب مهم برفرض بجااوردن اهم است

497-قلت: لیت شعری کیف لایطارده...

مصنف می گوید ای کاش می دانستم چگونه در ترتب،طلب مهم ،طلب اهم را طرد نمی کند؟وایا غیر این است که طرد امر به اهم توسط امر غیر اهم(مهم)ناشی از فعلیت امربه مهم و ضدیت متعلق امر به مهم با طلب اهم و متعلق او می باشد؟در حالی که مفروض،فعلیت امر به مهم و ضدیت متعلق ان با طلب اهم است.(یعنی.)

498-برفرض عصیان اهم،و تحقق مهم،بازهم امر به اهم امر به مهم را طرد می کند در فرض عصیان اهم،هردو فعلی میشود و تمانع بین دوطلب در زمان واحد پیش می ایدچون بین متعلقین تضاد هست بعلاوه همینکه امر به اهم، طرد کننده امر به مهم است کفایت می کند زیرا امر به اهم درحالی که ان را عصیان کرده طرد کننده ضد خود یعنی امر به مهم است همانسان که در غیر این حالت یعنی غیر عصیان هم طرد کننده بودپس با طلب به اهم مجالی برای طلب به مهم نیست.

499-اگر بگویی پس چگونه در میان مردم طلب ضدین رواج دارد مثلا پدری به فرزندش می گوید مدرسه برو والا باید خانه کار کنی!

جواب میدهیم یا اینکه وقتی از امر اهم سرپیچی کردامر به اهم ساقط و فقط امر به مهم باقی می ماند.یا امر به مهم ،حقیقی نیست و ارشادی است چون محبوبیت داردو اگر مزاحمت اهم نبود مهم دارای مصلحت بود.و بجا اوردن مهم دارای پاداش است و با انجام مهم ،بعضی از مجازات عصیان اهم برداشته میشودنه انکه امر مهم امر مولوی باشد.

500-ثم انه لا اظن ان یلتزم القائل بالترتب...

کسی که قائل به ترتب است باید ملتزم شود به استحقاق دو مجازات اگر هم با اهم مخالفت کند هم با مهم.در حالی که قبیح است عقاب انچه که عبد نمی تواند انجام دهد.وبنده نمی تواند هم اهم و هم مهم را انجام دهد.

501-میرزای شیرازی استاد مصنف معتقد به ترتب بود ولی لازمه ان یعنی استحقاق دو مجازات را قبول نداشت.و ما این اشکال را به او کردیم ولی او در صدد تصحیح قاعده ترتب بود

502–در نتیجه حرفهای قبل وجهی برای صحت عبادت مانند نماز در صورت تضاد با اهم مانند ازاله وجود ندارد مگر بنابر قول اینکه ملاک اکر در نماز هست و همین برای محبوبیت او کافی است.

اری اگر واجب موسع باشد و مزاحمت مهم با اهم در قسمتی از وقت است نه همه وقت مثلا نماز اول وقت با ازاله مزاحم است ولی در چند دقیقه بعد از اذان دیگر مزاحمت ندارد می توان گفت چون امر به عبادت(نماز) به حال خودباقی است هرچند بسبب خارج شدن فردی (مقداری از وقت)که اهم با ان مزاحم بود.مضیق شده وبنده می تواند همان فرد مزاحم را به داعی امر بجای اورد زیرا فرد یادشده(اول وقت نماز)از تحت عبادت بعنوان ماموربه خارج است ولی چون ان فرد وافی به غرضی که از عبادت مطلوب است میباشد تحت امر کلی باقی استهمانطور که سایر افراد نماز تحت امر عبادت باقی هستند پس فرد اول وقت نماز مانند بقیه عقلا در اتیان است

503–و دعوی ان الامر لایکاد یدعو الا الی ماهو ...

اگر ادعا شود که امر مولی فقط به طبیعت عبادتی که ماموربه است تعلق می گیرد و مهم اگرچه از افراد طبیعت عبادت است ولی از طرف مولی مورد امر قرار نگرفته است.

جواب می دهیم که اگر ازباب تخصیص باشد حرف شما درست است ولی اگر ازباب مزاحمت مهم با اهم باشد مهم هم مورد امر است ولی از باب مزاحمت مورد امر نیست.واین عدم ماموربه بخاطر قصور و ناتوانی در فرد یادشده نیست بلکه بخاطر این است که عقلا امکان ندارد امر به چیزی تعلق گیرد که ان فرد را نیز شامل شودچون مکلف قدرت بر انجام ان ندارد چون مزاحم اهم است.ولی عقل فرقی بین مهم با اهم نمی بیند

این جواز امر مهم بنابرقول به تعلق الامر به طبایع بود

504–اگر امر به افراد تعلق گیرد نیر حکمش مانند قبل است.ولی جریان حکم طبق این قول مشخص نیست.

505–اگر ترتب ممکن و صحیح باشدباید به وقوعش ملتزم باشیم.و نیاز به دلیل دیگر بر صحتش نیست زیرا واضح است که گاهی دو واجب باهم تزاحم دارند لذا بنابر فرض صحت ترتب،عقل فقط اجتماع ان دو را در عرض واحد ممتنع می داند.ولی ترتب را ممتنع نمی داند.پس اگر در صحت عبادت،امر فعلی را لازم بدانیم و ملاک را کافی ندانیم چنانچه اهم را ترک کنیم می توانیم مهم را انجام دهیم.چنانچه گویا اصلا تضادی بین مهم و اهم نبوده است.

506–فصل:لایجوز امر الامر مع علمه....

امر کننده وقتی می داند شرط ماموربه منتفی است نباید به عبد امر کند.در حالی که اکثر مخالفین ما این را جایز می دانند.

اما ما این را جایز نمی دانیم زیرا شی بوجود نمی اید وقتی علتش نباشدمانند مساله ما که شرط منتفی است ومرکب منحل میشود وقتی بعضی اجزایش نباشدوشرط از اجزای علت است پس علت منتفی است.

507–عدم جواز به معنای عدم امکان ذاتی است و نباید درباره مساله به این روشنی علمای بزرگ اختلاف نمایند.

508–اگر امر را به چند مرحله تقسیم کنیم مانند اقتضاء–انشاءفعلیت و تنجز،می گوییم مراد از امر مرحله انشا است و ضمیری که در بانتفا شرطه است و به امر بر می گردد به مرحله دیگر امر یعنی فعلیت بر می گردد.در این صورت نزاع درست است که امر آمر جایز است در محله انشا با اینکه می داند شرط امر منتفی است در مرحله فعلیت.

509–مساله مذکور جایز بوده و فراوان دیده شده مانند امر خداوند به ذبح اسماعیل و علم خدا به نرسیدن امرش به فعلیت.

510–قبل گفته شد که انشا طلب فقط منحصر در بعث و تحریک حقیقی نیست بلکه گاهی صوری و برای امتحان است.

ولی اینکه در غیر حقیقی هم امر باشد نمی پذیریم.مگر قرینه باشد که امر بخاطر انگیزه دیگری غیر از بعث حقیقی است.و از باب توسع و مجاز باشد.

شاید با این مطلب فوق دعوای بین اشاعره که مدعی جواز امر آمر با علم بانتفا شرط و عدلیه که قائل به عدم جواز مذکور هستند، حل میشود

511–فصل:الحق ان الاوامر و النواهی...

حق انست که اوامر به طبیعت تعلق می گیرد نه به افراد.و متعلق طلب در اوامر فقط صرف ایجاد و در نواهی صرف ترک است و متعلق اوامر و نواهی ،نفس طبیعت محدود به حدود و مقید به قیود است.(وقتی شارع می گوید نماز بخوان. یعنی طبیعت نماز را ایجاد کن حالا در مسجد یا خانه یا اول وقت یا اخر وقت)

512–طبیعت ماموربه بواسطه این قیود،موافق غرض و مقصود آمر میشودبدون اینکه غرض متعلق شود به یکی از خصوصیات لازمه برای وجودات و جدایی از ان خصوصیات(مثلا نماز در خانه یا مسجد و..) ضرری به مقصود نمی زند.

در قضایای محصوره هم این چنین است که خصوصیات مورد غرض نیست مثلا کل انسان ضاحک ،ضحک برای طبیعت انسان ثابت است نه افراد.یعنی کل وجود از وجودات انسان ضاحک است نه کل فرد از افراد انسان.

513–مطلب مذکور مورد تایید وجدان انسان است که وقتی به وجدان مراجعه می کند می بیند طبیعت مورد نظر است و به خصوصیات خارجی و عوارض عینی توجهی نداردو فقط می خواهد ان چیز وجود یابد ولو اینکه ان وجود خصوصیات جدا نیست.

514–نتیجه اینکه طبایع با وجود گسترده و توسعه دارشان متعلق طلب هستندنه افراد.ولی مراد این نیست که طبیعت بماهی طبیعت(عاری از وجود)متعلق امرباشد زیرا طیعت بماهی طبیعت،ماهیت است که نه مطلوب و نه مبغوض و نه قابل ایجاد درخارج است.

515–دفع وهم:لایخفی ان کون وجود الطبیعه....

اینکه متعلق طلب،طبیعت هست یا فرد یعنی طلب کننده از عبد صدور وجود را اراده کرده است.پس مراد جعل متعلق بطور جعل بسیط یعنی ایجاد مفاد کان تامه است و افاضه اولیه یعنی ایجاد ان می باشد. نه اینکه چیزی که موجود باشد را طلب ایجاد کند تا طلب حاصل لازم بیاید.و مراد این نیست که طلب را متعلق به نفس طبیعت از ان حیث که طبیعت است قرار دهد و وجود طلب را غایت طلبش قرار دهد.

516–طبیعیت بماهی طبیعت مورد امر و نهی قرار نمی گیردو باید وجود طبیعت مورد امر و نهی باشد.لذا آمر وجود طبیعت را لحاظ می کند و سپس وجود طبیعت را مطالبه کرده و بنده را به طرفش بر می انگیزاند تا طبیعت درخارج وجود یابد و از عبد صادرشود و این بنابر اصاله الوجود نه اصاله الماهیه است.

517–طبق اصاله الماهیه هم طبیعت بماهی طبیعت مورد امر و نهی نیست بلکه متعلق طلب، طبیعت و ماهیت درخارج است.و امر کننده چنین ماهیتی را طلب می کند تا عبد ان ماهیت را ازامورخارجی و اعیان ثابت گرداند نه به لحاظ وجود چنانچه اصاله الوجودی می کند.

518–در هرحال چه فرد چه ماهیت و طبیعت مورد طلب باشد امر کننده ماهیت یا وجود را طلب کرده و عبد را بسوی ان برمی انگیزاند تا از او صادر شود و انچه نبود وجود یابد.

519–فصل:اذا نسخ الوجوب فلا دلاله لدلیل الناسخ و المنسوخ...

اگر واجبی نسخ شد،دلیل ناسخ و منسوخ دلالت ندارد بر اینکه واجب نسخ شده،جایز است به معنای اعم یعنی مکروه یا استحباب یا اباحه یا واجب است.یا جایز است به معنای جواز به معنای اخص که همان مباح است.

همچنین دلالتی بر احکام دیگری ندارند.زیرا بعد از رفع وجوب،ثبوت یکی از احکام اربعه بر ان ممکن است.و دلیل ناسخ و منسوخ نمی تواند حکم خاصی برای ان معین کند.و باید دلیلی دیگر باشد تا با ان حکمی را برایش معین کند.

520–در این مورد نمیتوان جواز را استصحاب کردمگربنا بر جریان استصحاب در قسم سوم از اقسام استصحاب کلی.و ان در جایی است که شک شود در حدوث فرد کلی که مقارن با ارتفاع فرد دیگر ان باشد ولی ما قبلا گفتیم که اینجا استصحاب جاری نمیشودتا زمانی که حادث مشکوک از مراتب قوی یا ضعیف متصل به فرد رفع شده است.طوری که عرفا می گویند باقی است نه اینکه امری حادث غیر ان باشد.(مثلا سیاهی قوی یا متوسطی در جسم بود و اکنون شک داریم که ایا کلا مرتفع شده یا هنوز مرتبه ضعیفی از ان هست اگر عرف بگوید ان فد سیاهی مرتفع همین است که باقی است در چنین صورتی بقا کلی سیاهی جاری میشود)

521–ومن المعلوم ان کل واحد من الاحکام مع الاخر....

معلوم است که احکام هم عقلا و هم عرفا باهم متضاد و مباین هستند مثلا حرام با واجب.مکروه با مستحب و...غیر از واجب و مستحب که بین این دو از نظر عقلی تفاوت است در مرتبه و شدت و ضعف و از نظر عرفی متباین هستند.

پس اگر در تبدیل یکی به دیگری شک کردیم جای استصحاب نیست که اینجا نظر عرف باید پیروی شود.

522-فصل:اگر امر به یکی از دو چیز یا چند چیز متعلق شد چند قول است. هرکدام واجب تخییر هستند.یا اینکه هرکدام واجب غیر معین هستند یا همه واجبند که با فعل یکی وجوب بقیه ساقط میشودیا اینکه یکی نزد خدا معین است که واجب است

523-تحقیق انست که اگر امر به یکی از دو شی بود یعنی غرض واحدی است که هرکدام را انجام دهی به ان میرسی.و تمام غرض حاصل میشود و امر ساقط می گردد.جامع بین این دو ،همان واجب است حقیقتا.و تخییر بین ایندو عقلی است نه شرعی.زیرا واحد از دوتا بماهما اثنان صادر نمی شود مگر بین ایندو جامعی باشدزیرا بین علت و معلول باید سنخیت باشد یعنی اگر علت واحد بود معلول هم باید واحد باشد.

524-وعلیه:فجعلهامتعلقین للخطاب الشرعی...

طبق نظر مذکور قرار دادن هر دو شی به عنوان متلعق امر و خطاب شرعی برای بیان این است که واجب،همان قدر جامع بین ان دو است.

525-اگرامر به دو چیز یا چند چیز با این ملاک باشدکه در هرکدام غرضی مستقل است غیر از غرضی که در دیگری است.که با بجا اوردن یکی،غرض دیگری حاصل نمیشود.در این صورت هرکدام از انها بنحوی از احاء وجوب،واجب می باشند که این نحوه وجوب اثاری دارد که از این اثاری پی به موثر می بریم.از جمله این اثار:ترک

هرکدام بدون بجای اوردن دیگری جایز نیست مانند کفاره ماه رمضان که هرکدام از اعام و از زادکردن برده جداگانه غرضی دارد ولی اگر مکلف یکی را انجام داد مولی غرض حاصل از ان را بجای دیگری می پذیرد.

526-همپنین از اثار انست که ثواب فقط بر یکی مترتب میشود.و عقاب بر ترک هردو مترتب می گردد.

527-قول اشاعره که می گویندواجب قدر جامع بوده و یکی از انها بطور غیر معین در مصداق یا مفهوم است.وجهی نداردزیرا غیر معین در مصداق محال است زیرا درخارج تحقق نمی یابد.در خارج هم خصوص این فرد،معینا موجود است و چیزی بنام غیر معین در مصداق نداریم.و در مفهوم هم غیر معین نداریم زیرا یک مفهوم نه واجب است نه حرام.نه مصلحت دارد نه مفسده

528-مگر انکه سخن اشاعره به همان قدر جامع که گفتیم برگردد.

529-نه اینکه واجب واقعی به نحو معین نزد خدا است و مبهم نزد ما،که نظر معتزله بود.و نه اینکه هرکدام از انها بنحو معین واجب باشد و بواسطه انجام یکی وجوب دیگر موارد ساقط شود که قول دوم معتزله است.زیرا روشن است که اگر همه دارای غرض باشند با انجام یکی،غرض دیگری ساقط نمیشود.و جایز نیست اینگونه واجب شود که امکان عملی ندارد.

530-بقی الکلام فی انه هل یمکن التخییر عقلا...

این مطلب باقی مانده که عقلا یا شرعا ممکن است بین اقل و اکثر هم تخییر باشد؟یا نمیشود؟

(مثلا تخییر بین تسبیحات اربعه سه تا یا یکی؟)

بعضی گفته اند محال است!زیرا وقتی اقل امد او واجب است معینا ناچارا ولو در ضمن اکثر باشد.و غرض حاصل میشود.و انچه زاید بر اقل از اجزاء اکثر است زاید بر واجب محسوب میشود.پس تخییری در کار نیست و اقل همان واجب معین می باشد.

531-نظر مصنف انست که مطلب ذکور محال نیست وممکن است به این صورت که اگر فرض شود اکثر حاصل کننده غرض است نه اقل در ضمن اکثر،و جمیع اجزاء اکثر مورد نظر است هر چند اقل اگر درضمن اکثر نبود وافی به غرض بود،پس تخییر بین اقل و اکثر ایجاد میشودو اینکه فقط اقل را به وجوب مخصوص کنیم بدون دلیل است.زیرا اکثر هم وافی به غرض است.مانندغرضی که از رسم کردن خطی طولانی حاصل میشود نه خط کوتاهی که در ضمن خط بلند قرار دارد.دراین صورت چگونه تخصیص وجوب به چیزی که شامل اکثر نیست جایز باشد؟

532-ان قلت:هبه فی مثل ما اذا کان للاکثر وجود واحد...

اگر بگویی انچه را گفتی درموردی فرض کن که اکثر دارای وجود واحد است و اقل در ضمن اکثر وجود مستقل نداردمثلا در یک ان خط یک متری ایجاد کنیم.حرف شما اینجا درست است.چون اقل وجود پیدا نکرد و یه دفعه اکثر ایجاد شد. ولی گفته شما درجایی که اقل وجود مستقل در ضمن اکثر دارد ممنوع است.مانند تسبیح اول در ضمن تسبیحات سه گانه یا کشیدن خطی طولانی که وسط کشیدن فاصله ایجادشود.که اقل وجود پیدا کرده و غرض حاصل شده و زیادی دخلی در حصول غرض ندارد و زائد بر واجب است و از اجزاء واجب نیست.

533-مصنف جواب می دهد که فرقی بین حال قبل با این حالت جدید نیست زیرا اقل در ضمن اکثر نمی تواند غرض را حاصل نماید و فقط بشرط عدم انضمام به اکثر می تواند غرض را حاصل کند و در صورت انضمام،تمام غرض را بر اکثر مترتب می دانند.

534–در نتیجه اگر اقل و اکثر جداگانه هرکدام غرض بر انها مترتب بود ،جامع بین ایندو واجب می باشد.ودر صورت غرض واحد،تخییر میان اندو عقلی است. و اگر دوغرض باشد تخییر شرعی است.

535–اری اگر غرض فقط بر اقل مترتب باشد در این صورت اکثر توان رقابت با اقل را ندارد و واجب همان اقل بوده و اکثر یا مستحب یا حکم دیگری دارد.

536–فصل:فی الواجب الکفایی:و التحقیق انه سنخ من الوجوب...

واجب کفایی یعنی واجبی که بر تک تک افراد مسلمان تعلق می گیرد و اگر همه در امتثال اخلال کردند،همه مجازات میشوند.و اگر برخی انجام بدهند از بقیه ساقط می شود.زیرا وقتی غرض واحد باشد با فعل یک نفر ،غرض انجام می شود خواه همه انجام دهند یا بعضی.

537–اگر در واجب کفایی،همه در یک ان انجام دهند،همه ثواب می برندو غرض هم با فعل همگی،ساقط میشودمانند ورود چند تا علت بر معلول واحد که اثر مستند به همه علتها هست نه بر تک تک انها.و اگر اثر را بر تک تک نها بصورت مستقل مستند کنیم منافات دارد با برهان امتناع علل متعدد بر معلول واحد.

538–اگر چه در واجب باید حتما زمان باشد عقلاولی گاهی زمان شرعا هم در واجب دخالت دارد مانند نماز ظهر.که به ان واجب موقت گویند و گاهی زمان شرعا دخلی در واجب نداردمانند امربمعروف

539–واجب موقت گاهی زمان در ان ضیق است مانند روزه ماه مبارک و گاهی زمان در ان وسیع است.مانند نماز ظهر

540–واجب موسع،کلی است و افرادش یا دفعی و عرضی است مانند نماز اول وقت در خانه یا مسجد و...که بر هرکدام،کلی نماز منطبق است.و یا تدریجی و طولی است مانند

نماز اول وقت.نماز وسط وقت. نماز اخر وقت.و تخییر میان تدریجی با دفعی ،عقلی است یعنی عقل می گوید مکلف می تواند اول وقت یا اخر وقت بخواند.

541–ولاوجه لتوهم ان یکون التخییر...

جایی برای این توهم نیست که تخییر بین افراد کلی،شرعی است.بلکه عقلی است(.زیرا در تخییر شرعی باید هر جزئ دارای غرض خاصی باشد ولی در واجب موسع قدر جامع، واجب است.لذا عقل حکم می کند که میتواند نماز ظهرش را در هر جزء از این ساعت بخواند.)ضرورتا نسبت افراد تدریجی به واجب موسع همانند نسبت افراد طبیعت به نفس طبیعت است و واجب موسع در شرع واقع شده چه رسد به امکان وقوعش.و شکی در وقوعش نیست و شبهه ای بران وارد نمیشود.و به شبهاتی مانند محال بودن واجب موسع، وارد شده نباید اعتنا کرد

542–امر به واجب موقت دلالت ندارد به قضا ان اگر در ادا فوت شد.اگر ادعا نکنیم که بر قضا نکردن دلالت دارد.

اری در یک مورد امر به ادا،امر به قضا هم هست.اگر امر به قضا با دلیل جداگانه ای باشد مثلا بگوید صل بعد بگوید یجب کون الصلوه فی الوقت. و مطلقا بر وقت دلالت نکند یعنی نگوید هرجا واجب بخواهد محقق شود باید همراه وقت باشدونیز دلیل واجب موقت،مطلق باشد یعنی شامل پس از وقت هم بشوددر این صورت اگر ادا نشد بایدقضاشو بجا اورد.

543–همانطور که واجب موقت بصورت وحدت مظلوب است مانند نماز جمعه و نماز عید که مطلوب مولی،صرف طبیعت موقت است و بافوت وقت،فوت میشود ومولی دیگر عمل را در خارج وقت نمی خواهد گاهی واجب موقت بصورت تعدد مطلوب است مانند نماز یومیه.که اگر قضاشد بازهم مطلوب مولی است.که این دلیل جداگانه ای میخواهدواگر دلیل نبود اصل برائت است.و جایی برای استصحاب وجوب موقت در

خارج وقت نیست.زیرا زمان داخل وقت بودن قید موضوع است که با انتفا ان،واجب منتفی میشود.

544-فصل:الامر بالامر بشیء،امر به لوکان الغرض حصوله...

امر کند که امر کن فلان کار را انجام دهد،مانند امر بخود فعل است اگر با حصولش غرض حاصل شود.و واسطه اوردن فقط برای رساندن امرش است.مانند اینکه خداوند به پیامبران می فرماید به مردم بگو نماز بخوانند یا گناه نکنند.

545-اگر هدف انجام فعل نباشد بلکه خودوساطت هدف باشدو با ابلاغ واسطه،غرض حاصل شودیا ان فعل غرض باشد ولی نه مطلقا بلکه بعد تعلق امر ان واسطه به ان شیء.دراین صورت امر به امر به فعل،امر به ان فعل نیست.

546-برای اثبات امر به امر به فعل،امر به ان فعل است قرینه لازم می باشد.

547-فصل:اگر بعد از امر به شیء و قبل امتثال،دوباره امر به ان شد،ایا باید ان شیء تکرار شود یا امر دوم ،تاکید امر اول و تاکید بعث حاصل از ان است.

548-بنابر اقتضای ماده امر،امر دوم تاکید است.زیرا طلب تاسیسی به طور دوبار بدون اینکه قیدی برای طبیعت دربین بیاید تعلق نمی گیرد.قید می تواند مره اخری باشد.تا متعلق هرکدام با دیگری فرق داشته باشد.

549-و انچه از اطلاق هیات می اید اگرچه تاکید نیست بلکه امر دومی است ولی ظاهر انست که تاکید از ان سبقت دارداگر امر دوم مانند امر اول هست بی انکه برای امر دوم سببی مانند دعا کردن ذکر شده باشد و یا سبب ذکر شده ولی در هردو امر متحد باشد پس تاکید است.

مقصد دوم

550–المقصد الثانی:فی النواهی...

مقصد دوم در نواهی است.ظاهرا نهی همانند امر با ماده و صیغه اش دلالت بر طلب داردفقط درمتعلق امر،وجود و در متعلق نهی،عدم است.و اموری که در امر شرط شد بی هیچ تفاوتی در مفهوم نهی نیز معتبر و شرط است.

551–در نهی اختلاف است که متعلق طلب در نهی،ایا کف نفس است یا مجرد ترک و انجام ندادن؟ظاهرا دومی است.(فرق کف نفس با مجرد ترک این است که کف نفس امر وجودی ولی ترک امر عدمی است از طرفی برای کف نفس یعنی با اینکه می تواند گناه کندولی نمی کند پس برای خودداری از گناه،ثواب می دهند ولی مجرد ترک که اعم از قدرت نداشتن و انجام ندادن است ثواب ندارد)

552–توهم اینکه ترک و مجرد انجام ندادن از اختیار ادم خارج است پس طلب به ان تعلق نمیگیرد، مردود است.

زیراترک ،مقدور است والا فعل هم مقدور نبود زیرا هم فعل و هم ترک دوطرف دارند. انجام دادن و انجام ندادن.

واینکه عدم ازلی در اختیار نیست باعث نمیشود که عدم از نظر بقا هم تحت اختیار نباشدکه به این اعتبار تحت تکلیف درمی اید.(تحت قدرت مکلف است که ان را استمرار و بقا بخشد یا ان را قطع کند.

553–ثم انه لا دلاله لصیغته علی الدوام و التکرار...

صیغه نهی بر تکرار و دوام دلالت نداردهمانطور که صیغه امر نداشت.و متعلق امر و نهی باهم متحد هستند که طبیعت واحد گاهی به ان امر تعلق میگیرد مثلا اب را بنوش. وگاهی نهی به ان تعلق دارد مثلا اب را ننوش.

اما مقتضای امر و نهی مختلف هستند زیرا بدیهی است در امر با وجود یافتن یک فرد،محقق میشود ولی در نهی با معدوم بودن همه محقق می گردد.

554–از مطلب قبلی دانسته میشود که دوام و استمرار در نهی ،زمانی است که متعلق ان،طبیعت مطلق باشدمانند لاتشرب الخمر.و مقید به زمان و حال و خصوصیتی نباشد.و هنگامی که متعلق نهی،طبیعت باشد فقط زمانی معدوم میشود که تمام افراد دفعی و عرضی طبیعت مانند شرب خمر در خانه و دربازار و..و افراد تدریجی و طولی مانند شرب خمر در ان اول و در ان دوم و..معدوم شوند.

555–اجمالا اقتضای نهی فقط ترک طبیعت که متعلق نهی واقع شده است خواه مقتضای نهی، طبیعت مقید یا مطلق باشد.و عقلا ترک همه افراد طبیعت است

556–اگر مکلف منهی عنه را انجام داد نهی دلالتی ندارد که بار دوم و سوم و..بگوید لاتشرب الخمر بلکه باید برای این قریه ای باشد.واگرمتعلق نهی ازین جهت اطلاق داشته باشدیعنی از جهت مطلوب بودن ترک هرکدام از وجودها ، میتواند این قرینه باشد ولی اگر از جهات دیگر مطلق باشد مانند نفسی بودن و تعیینی بودن و غیره،این قرینه نمی باشد.

557–فصل:اختلفوا فی جواز اجتماع الامر و النهی...

درباره اینکه امر و نهی ایا میتواند در یک واحد اجتماع کنند اختلاف است قول سوم می گویدعقلا جایز و عرفا ممتنع است.و قبل از وارد شدن در مقصود،چند امر مقدم می شود

558–امراول:مراد از واحد،مطلق فعلی که دو صورت دارد هم به ان امر شده و هم نهی.هرچند ان واحد ،کلی باشدکه بر افراد کثیر حمل شود مانند نماز در لباس یا مکان غصبی.

559-اینکه گفته شده واحد،تا واحد مفهومی خارج شود که در مفهومی متعلق امر و نهی متعدد است ولی وجودا باهم جمع نمیشوند مانند سجود برای خدا و سجود برای بتها.ولی واحد جنسی مانند حیوان که جنس ادم و بقر و..است و نوعی مانند انسان که نوع زید و بکر و..است،خارج نمیشود

560-امر دوم اینکه تفاوت مساله اجتماع امر و نهی با مساله نهی در عبادت:یکی در جهت است که جهت در احتماع امر و نهی،تعدد عنوان در شی واحد.مانند تعدد عنوان نماز و غصب در نماز.ایا این تعدد باعث تعدد متعلق امر ونهی میشوددر نتیجه غئله محال بودن اجتماع حل شود.

یا اینکه صرف تعددعنوان،موچب تعدد متعلق امر و نهی نیست و حال متعلق امرونهی همانند حال واحدی که به وجه واحد در ان امر ونهی جمع شده است میباشد.و نزاع در این است که امر و نهی به متعلق دیگری سرایت می کند یا نه.ولی در مساله نهی از عبادت بحث در این است که پس از تعلق نهی به عبادت ایا موجب فساد عبادت میشود؟

561-نعم لو قیل بالامتناع مع ترجیح جانب النهی...

اری اگر در مساله اجتماع امر و نهی،قائل به امتناع اجتماع شویم و نهی بر امر ترجیح دارددر این صورت مورد اجتماع مانند نماز در محل غصبی از صغریات مساله نهی در عبادت میشود.(چون امر ساقط شده و نهی متوجه نماز میشود و بحث میشود نهی از نماز،مقتضی فساد نماز است یا خیر.

562-از مطالب قبل مشخص شد مساله اجتماع امر و نهی با مسال نهی در عبادت فرق دارد.اما فرقی که صاحب فصول گفته:در معاملات امر نیست تا سخن از احتماع امر و نهی شود.و فقط مساله نهی ایا دلالت بر فساد دارد یا خیر مطرح است.اما در عبادات،فرق انست که در احتماع امر و نهی،امر به یک طبیعت و نهی به طبیعت دیگر

تعلق گرفته و بینشان عموم خصوص مطلق است.ولی در نهی در عبادت،امر ونهی به دو طیعتی که باهم متحدند و فقط از جهت اطلاق و تقیید مختلفند تعلق گرفته است.مانند نماز بخون و در مکان غصبی نخوان.که در اولی به مطلق نماز و در دومی به نماز در مکان غصبی تعلق گرفته.

563–**مصنف می گوید مطلب ایشان فاسد است.زیرا صرف تعدد موضوع و تغایر بحسب ذات،باهث تمایز در مساله نمیشودبلکه باید تعدد جهت باشدتا دومساله جدا باشد.و با اختلاف جهات،نیازی به تعدد موضوع نیست.بلکه باید دومساله باشدولو موضوع یکی باشداما جهت متعدد باشد و برعکس اگر جهت یکی و موضوع متعدد باشد مساله یکی است.**

564–**و من هنا انقدح ایضا فساد الفرق...**

مطلبی که محقق شیروانی در فرق اجتماع امرونهی با نهی در عبادت گفته که در اجتماع نزاع در این است که ایا عقلا اجتماع جایز است یا نه ولی در نهی در عبادت نزاع لفظی است که با دلالت لفظی نهی بر فساد عبادت دلالت می کند یا نه.

565–**مطلب فوق مردود است زیرا عقلی یا لفظی بودن دلالت فقط باعث تفصیل دریک مساله میشود نه منعقد ساختن دومساله.از طرفی نهی در عبادت فقط لفظی نیست بلکه عقلی هم هست که ایا مبغوض بودن عبادت با صحت عبادت عقلا جمع می شوند یا نه.**

566–**الثالث:مساله اجتماع امرونهی از مسائل اصول است.و از مبادی احکامی علم اصول(اموری که به حکم شرعی متعلقند) نیست که شیخ انصاری می گوید.و از مبادی تصدیقی علم اصول(که مسائئل علم موقوف برانست)نیست.و از مسائل علم کلام است (که از مبدا ومعاد بحث می کند.)نیست.و از مسائل فرعی(فقهی که از احکام مکلفین بحث می کند)نیست.هرچند این جهات در مساله اجتماع هست.**

567–صرف وجود جهات مذکور در مساله اجتماع امرونهی،دلیل نمیشود مساله اجتماع ،از مسائل کلامی و فرعی ویا مبادی احکامی و تصدیقی باشد نه مسائل اصولی.زیرا تا جهت اصولی در مساله اجتماع است جایی برای توهم اینکه این مساله،غیراصولی است ولی بمناسبتی در اصول از ان بحث شده، نمیباشد.

568–در علم کلام،مساله اجتماع ،کلامی است(که ایا خداوند برا فعل واحد،دوحکم صادرمیکندیاخیر؟)و در فقه هم فقهی است(ایا نماز در مکان غصبی صحیح است یا فاسد؟)و در غیر فقه هم باعنوانی دیگر بحث میشود زیرادر اول کتاب گفته شداشکالی ندارد یک مساله از جهات خاصی در زمره مسائل دوعلم مورد بحث شود.زیرا دو جهت عام بر این جهت خاص منطبق است.که باعتبار انطباق یکی ازجهات دریک علم و باعتبار انطباق جهت دیگر در علم دیگر مورد بحث واقع شود.

569–الرابع:انه قد ظهر من مطاوی ماذکرناه...

از محتوای مسائل قبل روشن شد که مساله اجتماع امرونهی،مساله عقلی است.(عقلا اجتماع وجوب و حرمت در شیء امکان دارد یا خیر؟)و این مساله مختص موردی که ایجاب و تحریم با لفظ صورت گیرد نیست.چنانچه تعبیر از امر ونهی که ظهور در طلب به وسیله قول و لفظ دارد باعث این توهم شده.درحالی که تعبیر به امر ونهی بخاطر انست که دلالت بر وجوب وتحریم غالبا با امرونهی لفظی صورت می پذیرد

570–اینکه بعضی گفته اند مساله اجتماع عقلا جایز و عرفا ممتنع است،دلیل بر این نیست که مساله،لفظی است بلکه مراد انست که با نظر دقیق عقلیریالمساله دوتاست پس جایز است ولی با نظر مسامحی عرفی،یکی است پس محال است.ودر غیر این صورت معنایی برای امتناع عرفی نیست چون امتناع اجتماع ضدین،عقلی است.ووقتی عقل ان را جایز می داند عرف هم باید جایز بداند.در نهایت میتوان گفت عقلا جایز ولی درخارج واقع نشده است.

571–الخامس:لایخفی ان ملاک النزاع فی جواز اجتماع...

اینکه در مساله اجتماع امرونهی،ایا هریک از وجوب و حرمت به متعلق دیگری سرایت می کند،شامل همه اقسام ایجاب و تحریم مانند غیری و نفسی و تعیینی و تخییری و..میشودهمانط.ر که مقتضای مطلق لفظ امر و نهی است.

572–اما قول صاحب فصول انست که فقط شامل نفسی تعیینی عینی است مانند صل ولاتغصب!زیرا اطلاق امر ونهی به این سه تا منصرف است.

مصنف می گوید این قول خالی از بیراهه رفتن نیست!(زیرا منشا انصراف یا غلبه وجودی یا کثرت استعمال است که هیچکدام موجود نیست)

البته صیغه افعل ولاتفعل بر نفسی تعیینی عینی منصرف است.

573–اری بعید نیست که مقتضای امرونهی با کمک مقدمات حکمت که در اینجا جاری نیست!چون عمومیت ملاک شامل همه اقسام است،فقط بر نفسی تعیینی عینی دلالت دارد.و اراده غیر این سه تا نیاز به تقیید دارد.(پس مولا اگر اراده غیری یا تخییری یا کفایی کند باید مقید کند)

از نقض و اشکال هایی که دربین واقع شده،معلوم است که عموم مراد است مثلا مولی گفت نماز بخوان یا روزه بگیر و غصب نکن و با اغیار مجالست نکن..حالا اگر نماز در مکان غصبی خواند دراینجا واجب تخییری نماز با حرام تخییری مکان غصبی اجتماع کرده اند.که باید انهایی که اجتماع را جواز یا ممتنع می دانند ادله خودرا بیاورند.و همان دعوای که در نماز و مکان غصبی تعیینی بود در نماز و مکان غصبی تخییری است.

574–السادس:انه ربما یوخذ فی محل النزاع...

بعضی اصولیین در محل نزاع،قید مندوحه یعنی راه چاره را در مقام امتثال افزوده اند.بلکه قولی گفته است اگر این قید نیاید چون واضح بوده که این قید باید باشد. و

بدون این قید تکلیف به محال میشود.(مثلااگر هم خانه غصبی دارد هم غیر غصبی و عمدا در محل غصبی نماز بخواند انوقت بحث است که اجتماع امرونهی ممکن است یانه چون مندوحه داشته یعنی راه داشته در غیر غصبی نماز بخواند.ولی اگر فقط خانه غصبی دارد اینجا اجتماع امربه نماز ونهی از تصرف مکان غصبی، محال است)

575–**نظر مصنف انست که نیازی به این قید نیست!و بحث فقط در این است ایا اجتماع امرونهی محال است یا ممکن.و نزاع دراین است که دو وجه داشتن کافی نیست در رفع غائله اجتماع ضدین یا کافی است؟و وجود مندوحه در نزاع تفاوتی ایجاد نمی کند.و لزوم تکلیف به محال در اجتماع امرونهی بدون مندوحه محذور دیگری است که ربطی به امدن یا نیامدن مندوحه ندارد.**

576–**اری برای کسانی چون امامیه که تکلیف به محال را محذور و محال می دانند اوردن قید مندوحه لازم است.والا تکلیف به نمز تکلیف به محال است و مانند قید مندوحه سایر شرایط مانندعقل و بلوغ و اختیار وغیره هم باید اورده شود.**

اجمالا مندوحه در عدم لزوم تکلیف به محال و معتبربودن قدرت در ادای تکلیف لازم است اورده شود ولی درموردمحذور تکلیف به محال نقشی ندارد.

577–**السابع:انه ربما یتوهم تاره ان النزاع....**

بعضی توهم کرده اند که نزاع در اجتماع امر و نهی،مبتنی بر این است که احکام به طبیعت تعلق دارد(صل یعنی طبیعت نماز و لاتغصب یعنی طبیعت غصب)ولی مخفی نیست که احکام به شخص تعلق نمیگیرد زیرا در اجتماع،لازم می اید دو حکم متضاد،به یک شخص تعلق بگیرد حتی اگر یک شی شخصی بتواند دو وجه و دوعنوان داشته باشد.

578-بعضی توهم کرده اند که جواز اجتماع،مبنی بر قول به تعلق احکام به طبیعت است چون متعلق امرونهی متعدد است و امتناع مبنی بر قول به تعلق احکام به افراد است که متعلق امرو نهی یکی است ودرخارج یک فرد متعلق امر ونهی است.

579-هر دو توهم مردود است زیرا اگر تعدد وجه سودمند بود باید در تعلق احکام به فرد هم سودمند بودزیرا اگر وجود خارجی دو وجه داشته باشد مانند نماز و غصب،دراین صورت فرد هر یک از دو طبیعت نماز و غصب میشود.بعد محل اجتماع دو فردی میشود که یکی موضوعش امر و دیگری نهی است.لذا همانطور که تعدد طبیعت مشکلی نداردداگر فردی مصداق هم طبیعت امر و هم طبیعت نهی قرار گرفت اینجا هم ضرری ندارد و مشکلی نیست.پس توهم اول باطل است یا باید قائل به اجتماع بشوند که توهم دوم باطل میشود.و اگر تعدد وجه سودمند نباشد هیچ فایده برای تعدد وجه نیست.

580-حتی علی القول بالطبایع کالایخفی...

تعدد وجه حتی بنابر قول به اینکه احکام به طبایع متعلق میشودفایده ای ندارد به دلیل وحدت دو طبیعت(متعلق امر و متعلق نهی)از نظر وجود و اتحاد اندو در خارج.(یعنی اگرچه متعلق امرونهی متعدد است ولی درخارج وجودشان یکی است مانند نماز در خانه غصبی که یکی است)لذا وحدت این دو در خارج ضرری به تعدد این دوطبیعت بودنش نداردنباید ضرری به فردبودن این دو برساند.پس نماز مذکورهم ماموربه است(صل)هم منهی عنه است(نماز در خانه غصبی نخوان)لذا این نمازهم وحدت وجودی و مصداقی دارد،هم از نظر طبیعت دوتاست. زیرا مصداق دو طبیعت است.در نتیجه می توانیم هم قائل به تعلق احکام به افراد بشویم هم قائل به اجتماع امرونهی.

581–الثامن:زمانی می توانیم بگوییم مساله از باب اجتماع امرونهی است که در متعلق امرو نهی،معیارو مناط حکم ایجاب و تحریم (که عبارتست از مصلحت و مفسده)وجود داشته باشد.انهم مطلقا (مصلحت در تمام افراد ماموربه و مفسده در تمام افراد منهی عنه باشد)حتی در مورد اجتماع و تصادق.

582–انوقت اگر حکم به جواز اجتماع کردیمحکم به دوحکم وجوب و حرمت میشود واگر حکم به امتناع اجتماع کردیم حکم به قوی ترین دومناط است(اگر حرمت قوی تر بود حرمت و اگر وجوب قوی تربود وجوب)یا حکم سومی(استحباب یا کراهت یا..)اگر هیچکدام اقوی نبود.

583–و اما اذا لم یکن للمتعلقین مناط کذلک...

اگر متعلق امرونهی،مناط اجتماع را نداشته باشدو مورد اجتماع محکوم نیست مگر به واجب یا حرام اگر مناط واجب یا حرام در اوباشد.یا حکم سومی.و فرقی هم ندارد که در مساله اجتماع،قائل به جواز یا امتناع باشیم.

584–به حسب مقام دلالت و اثبات،اگر دو روایت که دوتا حکم دارند که باهم متعارض باشند(مثلا یه روایت می گوید نماز جمعه در زمان غیبت واجب و دیگری می گوید حرام)چنانچه معلوم شد مناط ان از باب دوم(تعارض) هست باید به قاعده تعارض عمل کرد یعنی هرکدام مرجحات دارند به مرجح عمل کرد والا تخییر بین ان دو خواهدبود.واگر از قبیل دوم یعنی تعارض نباشد و از قبیل امتناع اجتماع باشداز باب تزاحم هست..که ترجیح با روایتی است که از نظر سند و دلالت ضعیف ولی مناطش قوی تراست.ودیگر جای مرجحات روایات نیست.و به ملاکاتی که حکم طبق ان واجب شده به مرجحاتش توجه کنیم.....

585–اری اگر در تزاحم هرکدام از دو دلیل،حکم فعلی را عهده دار است اینجا تعارض پیش می اید و سراغ مرجحات می رویم.اگر بین این دو نتوانیم توافق ایجاد کنیم به این صورت که حکم یکی را بر اقتضایی و دیگری را بر فعلی حمل کنیم.

586–التاسع:انه قد عرفت ان المعتبر فی هذا الباب...

قبلا دانستید که انچه در اجتماع امر و نهی معتبر است این است که هرکدام از طبیعت واجب و حرام،مشتمل بر مناط حکم(مصلحت در واجب و مفسده در حرام)باشدمطلقا (یعنی حتی در حال اجتماع).

587–اگر دلیلی مانند اجماع یا غیر ان داشتیم که مناط وجود دارد که مشکلی نیست.

اما اگر دلیلی جز مثلا صل ولاتغصب نداشتیم در این تفصیل هست.به این صورت که اگر اطلاق صل و لاتغصب،اگر دربیان حکم اقتضایی است(یعنی اگر مانع نباشد همین حکم فعلیت پیدا می کند)نشان می دهد که مناط در هردو امر ونهی هست.لذا اجتماع امرو نهی از باب تزاحم هست.

588–اگر دربیان حکم فعلی است.بنابر قول به جواز اجتماع امر ونهی،مناط در هر دو است.مگر از دلیل خارجی بدانیم که اطلاق یکی از ان دو،کاذب است که اینجا جای تعارض است.

اما بنابر قول به امتناع اجتماع،دو تا امر ونهی باهم متنافی و متعارض هستند و یکی از اندو ،ساقط و منتفی میشودواین ساقط شدن یا بدلیل مانع که همان تعارض است باشدبا اینکه مقتضی برای او ثابت است و ممکن است انتفاء مقتضی باعث سقوطش شده باشد.و ممکن است گفته شود که توافق شود که هر کدام را بر حکم اقتضایی حمل نمایند.(احکام در اقتضا باهم تعارض ندارند)بشرط اینکه هیچکدام دلالتش اظهر از دیگری نباشد والا اظهر بر فعلی و ظاهر بر اقتضایی حمل میشود.

589–فتلخص انه کلما کانت هناک دلاله...

نتیجه اینکه اگر مناط در حکم امر و نهی بود جزو مساله اجتماع است.والا جزو تعارض است.خواه بنابر قول جواز اجتماع یا قول امتناع اجتماع.مشروط بر اینکه دلیل بر منتفی بودن مناک یکی از دو حکم باشدولو بنابر قول به جواز اجتماع و اگر دلیل نباشد فقط بنابر قول به امتناع ،تعارض است.

590–العاشر:بنابر قول به جواز اجتماع،وقتی فعلی که جامع بین امر و نهی بود مکلف انجام داد مانند نماز در مکان غصبی،دیگه امتثال رو انجام داده و امر ساقط است چه واجب توصلی چه عبادی باشد.اگرچه چون در مکان غصبی خوانده معصیت هم کرده است.

591–اگر قائل به امتناع اجتماع باشد،باز امر ساقط و امتثال کرده ولی معصیت نکرده است.مشروط بر اینکه طرف امر را با وجوه مرجحه ترجیح دهد.(امر قوی است و بر نهی مقدم میشود و نهی ساقط میشود)ولی اگرقائل به امتناع باشد ولی نهی را ترجیح دهد،در غیر عبادات امر ساقط میشودخواه جاهل قاصر یا مقصر باشدزیرا غرض با نهی حاصل شد و نیازی به امر نیست.

اما در عبادات،امر ساقط نمیشودخواه اگاهانه و خواه جاهل قاصر به غصب خانه باشد.و قصد قربت ولو متمکن از ان است اگر جاهل باشد ولی با وجود جهل قاصر،صلاحیت ندارد با عمل بجا اورده شده(نماز در مکان غصبی)تقرب جوید.و نمی توان ان را مقرب خواند و عمل بی مقرب ،غرض را حاصل نمی کند .

592–واما اذا لم یلتفت الیها قصورا...

اگر مکلف،ملتفت غصب نبوده برا جهل قاصر،و قصد قربت برا مجمع کرد،امر ساقط میشود چون قصد قربت کرده به انچه صلاحیت قصد تقرب داره چون جهل از روی

قصور بوده ،فعل بصورت حَسَن صادر شده و غرض حاصل میشود و امر ساقط می گردد.ولی امتثال شمرده نمیشود زیرا احکام تابع قوی ترین مصلحت یا مفسده است واقعا(ودراین مورد مفسده که غصب باشد قوی تر از مصلحت نماز است و با فرض اقوی بودن مفسده،فعل مورد اجتماع،امر ندارد)نه اینکه تابع حسن و قبح فعلی بدانیم. زیرا حسن و قبح تابع مفاسد و مصالح معلوم است.که قبلا گفتیم احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند.

593-امکان هم دارد بگوییم امتثال هم شده.زیرا عقل فرقی بین ان فرد مجمع و سایر افرادی که با حرام جمع نشدند نمیگذارد وهمه را وافی به غرض می داند(نماز در مکان غصبی با نماز در مکان غیر غصبی هردو وافی به غرض هستند)هرچند طبیعت ماموربه(مانند نماز)شامل فرد مجمع نیست ولی این بخاطر وجود مانع است نه انکه مقتضی و مصلحت ندارد.

594-لذا اگر مکلف فعل مجمع را به قصد قربت انجام دهد کفایت می کند.حتی اگر گفته شود که قصد امتثال در صحت عبادت لازم است.و بجا اوردن به صرف محبوبیت کافی نیست.مانند ضد واجب(نماز درموقع ازاله نجاست)که (بخاطر مزاحمت نماز با ازاله نجاست)اصلا امر به نماز نیست.(با این وجود این نماز درصورت جهل قصوری درست است)

595-وبالجمله مع الجهل قصورا بالحرمه...

اجمالا اگر جاهل قاصر بود،چه جهل به موضوع حرام(به غصب،علم نداشته) یا به حکم حرام(علم به حرمت غصب نداشته).وقتی مجمع را اورد امتثال کرده است.و فعل هم به داعی امر به طبیعت بوده .ولی فرق این (نماز که مبتلا به ضد است با نمازهای دیگر این است)که طبیعت به عنوان ماموربه شامل این(نماز مبتلا به ضد)نمیشوداگر قائل باشیم که

جهات هم باهم تزاحم دارنددر مقام تاثیر (در نتیجه در نماز در مکان غصبی جهت حرمت مقدم است)

596–**اما اگر قائل به این باشیم که جهات در مقام فعلیت باهم تزاحم دارند(یعنی اگر علم به حرمت داشت قبیح فعلی و اگر علم به وجوب نماز داشت حسن فعلی دارد)،در این صورت طبیعت به عنوان ماموربه شامل این نماز هم میشودو این فرد ماموربه شده و امتثال صورت می گیرد.**

597–**از تفاوت تعارض با تزاحم روشن شد که اگر دلیل حرمت با دلیل وجوب تعارض داشت و دلیل حرمت ازباب تخییر یا ترجیح مقدم شد،دگر جای صحت فعل ماموربه(نماز درمکان غصبی)نیست.**

598– **و بین ماذا کانا من باب الاجتماع...**

ولی اگر دلیل وجوب یا حرمت از باب اجتماع امرو نهی باشدو قائل به امتناع باشیم و طرف حرمت را بخاطر اهمیت ملاکش ترجیح دادیم،در غیر از یک مورد ازجهل و نسیان (مانند جهل قصوری یا فراموشی از روی عذر)انجام مجمع صحیح است و فعل انجام شده با امر و غرض مولی موافق است..و ثواب بر انجام این فعل همانند ثواب بر اطاعت حقیقی است.نه صرف انقیاد و مجرد اعتقاد بر موافقت باشد.

599–**از مطلب قبل روشن شد علت اینکه علما نماز در خانه غصبی را در صورت فراموشی یا جهل از روی قصوربه موضوع یا حکم را صحیح می دانند.با اینکه اکثر علما قائل به امتناع و تقدیم حرمت هستند و در غیر موارد عذر،،حکم به بطلان واجب(نماز درخانه غصبی) می دهند پس باید به علت حکم علما به صحت نماز توجه کنید.**

600-این مطالب را که دانستید پس بدانید که قول امتناع اجتماع امرو نهی درست است.مشهور هم همین نظر را دارند.و تحقیق ان بطوری که بطلان وجوه استدلال قول دیگر که گفته شده یا ممکن است گفته شود،متوقف بر اماده کردن مقدماتی است.

601-اولین مقدمه:شکی نیست که احکام خمسه باهم در مقام فعلیت در تضادندزیرا منافات و معاندت هست بین فعلی که به ان امر شود و در همان زمان از ان نهی گردد.اگرچه در مرحله انشا و تا به فعلیت نرسیده اند باهم منافات ندارند.لذا محال بودن اجتماع امرو نهی،از باب تکلیف به محال نیست.(زیرا تکلیف به محال ممکن است ولی انجام محال ممکن نیست)لذا حتی اشاعره که تکلیف به امر غیر مقدور را جایز می دانند اجتماع امرو نهی را جایز نمی دانند.(چون عقلا محال است اجتماع وجود و عدم)

602-ثانیتها:انه لاشبهه فی ان متعلق الاحکام هو فعل المکلف...

متعلق احکام، خود فعل مکلف است نه اسم فعل مثلا نماز.و نه عنوان فعل که از فعل خارجی انتزاع شده مانند غصب بطوری که اگر ان عنوان در ذهن نباشد درخارج هم مابه ازا ندارد.و متعلق تکلیف،عنوانی که از قبیل خارج محمول مانند ملکیت،زوجیت و..نمیشود.همچنین مانند اعتبارات و نسبت ها نیست. زیرا بعث و زجرمولی به این اسم ها و عناوین تعلق نمی گیرد

603-فقط اسم وعنوان ،الت و وسیله برای متعلق احکام است والا خودش مستقلا مطلوب نیست.

و باندازه نیاز به اسم و عنوان اشاره میشودوالا اسم و عنوان استقلالی ندارند.

604-مقدمه سوم:تعدد عنوان و وتعددوجه علامت تعدد معنون نیست.و به وحدت معنون خللی نمی رساند.زیرا مفاهیم کثیر و عناوین کثیر چه بسا بر یکی تطبیق کندو بر واحدی که اصلا کثرت ندارد از جهتی صادق شود.و یا اصلا از همه جهات بسیط باشد

مانند واجب تبارک و تعالی که با بسیط بودن و واحد بودنش همه مفاهیم صفات جمال و جلال برا و صادق است.

605–رابعتها:انه لایکادیکون للموجود...

موجودی که فقط یک وجود دارد،فقط یک ماهیت و حقیقت دارد.(محال است موجود واحد چند ماهیت داشته باشد)و هنگامی که از ماهیت وجود واحد سوال شودفقط همین ماهیت درجواب سوال می اید.لذادوتا مفهوم(مانند نماز و مکان غصبی)که بر یک وجود(نماز در خانه غصبی)صدق می کنند هرکدام ماهیت جداگانه ندارندبطوری که عین ان ماهیت جداگانه در خارج باشد انوقت یک وجود با دو ماهیت باشد. خیر.پس مجمع(نماز درمکان غصبی)ولو متعلق هم امر و هم نهی است ولی چون وجود واحد است فقط یک ماهیت داردچه قائل به اصاله الماهیه باشیم یا اصاله الوجود.

606–بعضی(صاحب فصول) توهم کرده اند که مساله جواز یا امتناع اجتماع امرونهی به این مساله اصاله الوجود و اصاله الماهیت ربط دارد(گفته اگراصاله الوجودی باشیم باید اجتماع را ممتنع بدانیمزیرا وجود واحد نمی تواند هم بش امر بشود هم نهی.).ولی ربط ندارد.

607–همچنین مساله جواز یا امتناع اجتماع امرونهی مبتنی بر تعدد وجود جنس و فصل درخارج یا عدم وجود اینها نیست.(که بگوییم اگر جنس و فصل درخارج کی است ممتنع است اجتماع امرونهی. زیرامحال است شی واحد مانندحرکت در مکان غصبی به صرف داشتن عنوان نماز و غصب،هم واجب باشد هم حرام)علت عدم ابتنا این است که دوعنوان(نماز و غصب)اگر بر شی واحد (نماز در مکان غصبی)صدق کنندازقبیل جنس و فصل ان شی نیستند.و حرکت در خانه غصبی از هرکدام از مقولات دهگانه باشدماهیتش عوض نمیشود چه جزء نماز قرار بگیرد یا خیر.منزل غصبی باشد یا خیر.

608–اذا عرفت مامهدناه،عرفت ان المجمع ...

از مطالبی که اماده کردیم روشن میشود که چون مجمع وجود واحدی است،نمیشود هم امرو هم نهی به اومتعلق شود.و این محال است.حتی با دوعنوان هم محال است.(امر بعنوان نماز و نهی به عنوان غصب)زیرا (در مقدمه دوم)معلوم شد که انچه متعلق احکام است همان فعل مکلف است نه عنوان عارضی بر ان.و دانسته شد که غائله اجتماع ضدین در مجمع،با توجیه اینکه احکام متعلق به طبیعت هاست نه افراد برطرف نمیشود.

609-نهایت چیزی که میشود درباره توجیه فوق گفت این است که طبایع ذاتا و فی نفس الامر متعلق احکام شرعی قرار نمی گیرندهمانطو که اثارعقلی و عادی(مانندحرارت اثر اتش است)به طبایع تعلق نمیگیرد.ولی طبایع مقید به وجود میشوند.بطوری که قید خارج انها و تقید داخل باشد(یعنی طبیعت با قید وجود ماموربه باشد)دراین موقع متعلق احکام قرار می گیرندلذا متعلق امرو نهی یکی نمیشوندتا اجتماع امرونهی لازم اید.چه در مقام بعث و زجر از طرف مولی ه درمقام اطاعت عبد.با اوردن مجمع با عصیان عبد(که در مکان غصبی نماز میخواند)

610-اما فی المقام الاول فلتعددهما...

اما عدم اجتماع درمقام نخست که همان اجتماع امروو نهی بود زیرا متعلق امرو نهی جون متعلق امرو نهی هستند متعدد هستند(امر به نماز متصف به وجود)(اتصاف غصب به وجود) ولو این دو متعلق در خارج خودشان(در وجوود) متحد و یکی باشند.

اما عدم اجتماع درمقام دوم که مقام عصیان نهی و اطاعت امر باشدزیرا با بجااوردن مجمع،یکی از دو امر یا نهی ساقط میشودپس اینجاهم باهم فرق دارند و متحد نیستند پس کجا ایندو در یک چیز باهم اجتماع کرده اند؟

611-شما خوب می دانید که تعلق احکام به طبیعت فایده ای در جواز اجتماع امرونهی ندارد.

زیرا تعدد عنوان (نماز و غصب)موجب تعدد معنون(نماز در مکان غصبی) نمیشود نه ووجودا نه ماهیتازیرا معنون یک عمل است و انهم نماز در مکان غصبی.و وحدت معنون (نماز درمکان غصبی)قابل رخنه و نفوذ نیست.

612-و متعلق احکام معنونات هستند نه عنوانات.و عنووانات تنها به عنوان وجودات حاکی از معنونات می ایند واصلی نیستند.فقط وسیله هستند.

613-کما ظهرمما حققناه،انه لایکاد یجدی...

از مطالب گذشته در بطلان جواز اجتماع ظاهر شد که برای جواز اجتماع،بودن فرد(نماز در مکان غصبی) مقدمه برای وجود طبیعی ماموربه یا منهی عنه فایده ندارد(گفته اند امر ونهی به طبیعی نماز و طبیعی غصب تعلق می گیردپس اجتماع امرو نهی میشود)و اینکه مقدمه ،حرام باشد ضرری نداردر صورتی که حرام منحصر نباشدولی به سوء اختیار، حرام را انتخاب کند(مثلا برای غریق نجات،هم راه غیر غصبی است هم راه غصبی،ولی مکلف راه غصبی رو انتخاب کند)

614-مطلب فوق علاوه بر اینکه فسادش واضح است ،فرد خارجی عین کلی طبیعی است نه مقدمه ان.و مثل وضو برای نماز نیست بلکه نماز در خارج عین طبیعی خود است.از طرفی اگر فرد خارجی مقدمه کلی طبیعی باشد باید دوچیز باشند چون مقدمه از نظر وجود با ذی المقدمه دوتا هستند نه یکی.درحالی که فرد با کلی خود،دوئیت ندارند.واینکه فرد مقدمه وجود طبیعی باشد زمانی فایده دارد که ماهیت مجمع یکی نباشد درحالی که مجمع یکی است(نماز درمکان غصبی)

615-دلایل کسانی که اجتماع امرو نهی را جایز می دانند چند امر است.

یکی اینکه اگر اجتماع جایز نباشد نظیرش واقع نمیشود درحالی که در عبادات مکروه نظیرش امده مانند نماز در موضع تهمت یا نماز در حمام و روزه در سفر و در بعضی ایام.

بیان ملازمه فوق به این صورت است که اگر تعدد جهت و عنوان (مانند نماز و غصب)در امکان اجتماع فایده ای نداشته باشد جایز نیست اجتماع دوتا حکم(غیر از وجوب و حرام مانند کراهت) در یک مورد با تعدد جهاتشان.زیرا این دوحکم اختصاص ندارند به چیزی که موجب امتناع میشود بخاطر تضادشان(در مقدمه اول گفته شد تضاد بین احکام پنجگانه مختص وجوب و حرمت نیست و بین بقیه هم هست)

616-قائلین به جواز می گوید تالی باطل است زیرا اجتماع کراهت و ایجاب یا استحباب در مانند نماز درحمام و روزه در سفریا درعاشورا ولو در حضر و اجتماع وجوب یا استحباب با اباحه یا با استحباب در مثل نماز در نماز در مسجد یا خانه واقع شده است.

617-والجواب عنه اما اجمالا بانه...

جواب اجمالی امر اول درباره جواز اجتماع امرو نهی:وقتی دلیل بر امتناع اجتماع داریم باید انچه در شریعت از اجتماع امرو نهی واقع شده را در ان تصرف و تاویل کنیم.زیرا ظهور(انچه در شریعت از اجتماع امده) نمی تواند در مقابل برهان قابل تعارض نیست.

افزون بر ان ،موارد امدن اجتماع در شریعت،اجتماع دوحکم با یک عنوان است(مانند نماز در حمام)(در حالی که در امتناع،با دو عنوان است یکی نماز یکی غصب).که خود قائلین به جواز اجتماع،با یک عنوان را ممتنع می دانند.و باید چاره ای برای رهایی از این اشکال پیدا کند.مخصوصا که اینجا مندوحه(بدل) نیست(بجای نماز در مکان غصبی،در مکان مباح بخواند)مانند عبادات مکروه که بدل ندارد(مانند روزه روز عاشورا که بدل ندارد).و راهی برای وقوع اجتماع،بنابر جواز اجتماع نیست.

618–اما جواب تفصیلی:وجوهی گفته اند که طول و تفصیل داردکه ما فقط به پاسخ تحقیقی که ماده و اساس اشکال را برطرف کنده بسنده می کنیم:عبادات مکروه سه دسته هستند:اول عباداتی که نهی به عنوان و ذات انها تعلق گرفته(یعنی به ذات همان چیزی که به ان وجوب یا استحباب متعلق است نهی هم متعلق است.)و بدل هم نداردمانند روزه روز عاشورا.یا نوافل ابتدائی در بعضی اوقات(مانند نماز مستحبی بعد نماز عصر تا غروب افتاب و بدل هم ندارد)

619–ثانیها:ماتعلق به النهی کذلک...

دوم عباداتی که نهی به انها به ذات تعلق گرته و بدل دارد مانند نماز در حمام.(میشود در غیر حمام نماز بخواند)

سوم عباداتی که نهی به ذات تعلق نگرفته بلکه متعلق نهی،عنوانی است که یا وجودا با ماموربه اتحاد دارد یا در خاج ملازم ماموربه است مانندنماز در موضع تهمت.بنابر اینکه نهی از این نماز،بخاطر اتحادش با بودن در موضع تهمت است.

620–این سه مورد را می توانیم اینگونه جواب دهیم که عباداتی که به ذات ان نهی تعلق گرفته بی انکه بدل داشته باشد دراین موارد باتوجه به صحیح بودن عمل (روزه روز عاشورا اگر بگیرد صحیح است)این نهی،ارشادی و تنزیهی است.نه تحریمی.که ترک روزه عاشورا ارجح است و این ارجحیت از عملکرد اهل بیت علیهم السلام ظاهر میشود

621–این نهی(کراهت روزه عاشورا) اگر مولوی باشد علت ارجح بودن ترک روزه زیرا عنوان مصلحت داری بر ترک(ترک روزه). منطبق است. و ترک مانند فعل دارای مصلحت میشود که موافق غرض مولی است. و مصلحت ترک بیشتر است از انجام ان.و ترک روزه مانند خود روزه مانند دوتا فعل مستحبی هستند که بخاطر تزاحم بین انجام و ترک تخییر است.اگر یکی بر دیگری ارجح نباشد.

622–والا فیتعین الاهم و ان کان الاخر یقع صحیحا...

والا اگر یکی از ان دومستحب، مهم تر بود،اون متعین میشودولو دیگری هم صحیح واقع میشود.چون اون هم راجح و موافق غرض است و این جاری میشود در همه مستحباتی که باهم تزاحم دارند بلکه در واجباتی که باهم تزاحم دارند نیز این حکم جاری میشود.

623–ارجح بودن ترک(روزه نگرفتن روز عاشورا) از فعل،موجب ان نیست که در فعل(مانند روزه روزعاشورا) نقص و کمبود ایجاد شود.مانند زمانی که فعل مشتمل بر مفسده ای که بر مصلحت غالب بود که در فعل کمبود ایجاد میشد.و لذاطبق قول به امتناع اجتماع امرو نهی،فعل صحیح واقع نمیشود زیرا نقص در قعل مانع تقرب با ان میشود بخلاف مورد ما(روزه روزعاشورا)که نقص در فعل ایجاد نمیشود. چون فعل هم راجح و موافق غرض است مانند زمانی که ترک فعل راجح نبود و نقصی در فعل نبود.(خلاصه اینکه در این تزاحم اگر اولویت با ترک باشد بازهم فعل راجح است و بدون نقص)

624–علت دیگر برای نهی از صوم انست که ترک صوم با عنوان مصلحت داری ملازم است.بدون انکه ان عنوان بر ترک منطبق باشد.ولی انجایی که عنوان مصلحت دار بر ترک منطبق شود فرقی با جایی که منطبق است نداردجز اینکه طلب در غیر انطباق حقیقی نیست.بلکه عرضی و مجازی است.زیرادر غیر انطباق،فقط ملازمه است ولی در انطباق حقیقتا عنوان مصلحت داربر ترک متعلق است.مانند سایر مکروهات.مگر اینکه منشا نهی در سایر مکروهات،کمبودی است که در فعل است ولی منشا نهی در بحث ما(روزه روزعاشورا)رجحان و مصلحتی است که در ترک است.بدون اینکه کمبود درفعل باشد

625–نعم یمکن ان یحمل النهی فی کلا القسمین...

اری ممکن است که نهی در هردوقسم(صورتی که ترک ارجح است بخاطر انطباق عنوان مصلحت دار بر ترک و صورتی که ترک ارجح است بدون انطباق)ارشادی باشدکه بگوید ارشادا ترک بهتر از فعل است.یا ترک ملازم چیزی است که ان چیز از فعل بهترو ثوابش بیشتر است.در این صورت نهی ارشادی و حقیقی است نه مجازی و مولوی.

626–**اما پاسخ قسم دوم(عباداتی که نهی به ذات تعلق گرفته و بدل دارد مانند نماز در حمام)**

نهی در این عبادات میتواند همانند قسم اول باشد.یا اینکه بخاطر نقصی که در طبیعت فعل وجود داردچون مشخصاتی پیدا کرده که با طبیعتش جور در نمی اید.مانند نماز در حمام که با معراج بودن نماز جور درنمی اید.درحالی که رفتن به حمام مکروه نیست و نقصی ندارد بلکه امر راجحی است.

627–**وگاهی برای طبیعت مامور به خصوصیتی پیدا میشود که ان را ارجح می کندمانند نماز در مسجد.زیرا طبیعت مامورربه یا با فردی متشخص شود که نه مناسبت شدید با عبادت دارد و نه بی تناسب است.مانند نماز در خانه.یا با چیزی که ملایمتش با عبادت زیاد است دراین صورت ثواب زیادترمیشود یا با چیزی که تناسب با عبادت ندارد همراه است که ثواب کم میشود و نهی در این مورد بخاطر نقص در زیاد شدن ثوابش است تا ارشاد کند عبد را به عبادتی که در ان نقص نیست.**

628–**ولیکن هذا مراد من قال:ان الکراهه...**

معنای کراهت در عبادت،یعنی ثوابش اقل است نه اینکه ترک برفعل ارجح است.و وارد نمیشود اشکال (صاحب فصول) که لازم می ایدعبادتی که اقل ثواب است(مانند روزه)نسبت به عبادت دیگر(مانند حج)مکروه باشد.ولازم می ایدعبادتی که هیچ مزیه و

نقصانی ندارد(مانند نماز درخانه)مستحب باشدزیرا ثواب این از آن (روزه عاشورا)بیشتر است.

جواب اشکال انست که اقل ثواب در مقایسه با خود طبیعتی که متشخص شده به چیزی که مزیت و نقص ندارد است. (یعنی نماز در حمام را با نمازی که مثلا در خانه است مقایسه کنیم.اقل ثواب است.نه اینکه مثلا روزه را با عبادتی دیگرمانندحج مقایسه کنیم)

629-نهی در این قسم ازعبادات(قسم دوم که بدل دارد)،ارشادی است(که ثوابش بیشتر است).برخلاف نهی در قسم اول که مولوی است(که بر کراهت حمل میشود).اگرچه این را هم میشود برارشادی حمل کرد.

630-و اما پاسخ از قسم سوم(که نهی به ذات عبادت تعلق نگرفته بلکه به چیزی تعلق گرفته که یا وجودا با ان جمع بوده یا خارجا ملازم انست مانند نماز در موضع تهمت)

ممکن است نهی از عبادتی که با ان عنوان متحد شده یا ملازم انست باشدبطور مجاز و عرض به عبادت تعلق گرفته.(مثلا نماز با عنوان "در معرض تهمت بودن"متحد شده یا لازمه نماز ،بودن در محل تهمت است که نهی به بودن در محل تهمت تعلق گرفته و نماز هم چون با ان متحد شده مجازا مورد نهی قرار گرفته)

که عنوان در حقیقت مورد نهی است نه عبادت.

و ممکن است نهی متوجه خود عبادت باشد که دراین صورت نهی ارشاد است به غیر منهی عنه از افرادی که با عنوان منهی عنه متحد نیستندچون فرض انست مکلف میتواند عبادت را در غیر جایی که نقص دارد انجام دهد و متمکن است.(مکلف می تواند در غیر جایی که به او تهمت بزنند نمازش را بخواندلذا نهی اورا وا می داردفرد دارای نقص را رها کند). واین بشرطی است که قائل به جواز اجتماع باشیم.

631-و اما علی الامتناع فکذلک فی صوره...

اگر قائل به امتناع اجتماع امرو نهی باشیم چنانچه میان بودن در موضع تهمت و عبادت،ملازمه باشدبازهم نهی ارشاد است به غیر منهی عنه...

ولی اگر ملازمه نباشد بلکه اتحاد باشداگر طرف امر را بر نهی ترجیح دهیم زیرا بناگزاردیم که عبادت (مکروه)صحیح است در این صورت مانند نهی قسم دوم است و این قسم سوم بر قسم دوم حمل میشود زیرا با دقت این همان دومی است.چون بنابر قول امتناعی ها،اتحاد عبادت با عنوان منهی عنه،باغث تشخص ان شده که باعث نقصان یا مزیت ثواب در طبعیت ماموربه میشود

632-نتیجه اینکه مجالی نیست در قسم اول(روزه عاشورا) کراهت در عبادت را به اقل ثواب معنی کنیم مطلقا(چه قائل به جواز اجتماع باشیم چه امتناع)

633- و در قسم سوم اگر قائل به جواز اجتماع باشیم هم مراد از مکروه بودن،اقل ثواب نیست.

اگر وجوب با استحباب اجتماع پیدا کرد،امر استحبابی بطور مطلق(جوازی یا امتناعی)بطور حقیقت ارشاد به افضل افراد هست(امر به نماز در مسجد ارشاد به این است که این فرد افضل است از نماز در غیر مسجد)

634-باز بنابر جواز اجتماع،اگر ملاک عبادت ملازمت با عنوان مستحب یا متحد با ان باشد،امر استحبابی مولوی اقتضایی است.(اجتماع وجوب فعلی نماز و استحباب اقتضایی وقوع ان در مسجد یعنی مصلحت استحباب در نماز جماعت موجود است نه اینکه فعلا هم واجب و هم مستحب باشد)

635-درصورت قول به جواز اجتماع،اگر مناط استحباب،ملازمه ان یا اتحادان با مستحبی دیگر باشد امر استحبابی را می توان بطور عرض و مجازی مولوی فعلی دانست.

636-ولایخفی انه لایکاد یاتی القسم الاول...

مخفی نماند که دراینجا(یعنی اجتماع وجوب با استحباب)قسم اول(از انواع عبادات مکروه)نمی اید(که بگوییم فعل از ترک ارجح است)زیراانطباق عنوان راجح بر وجوبی که بدل ندارد باعث تاکید وجوب می شود نه اینکه واجب را مستحب کند.ولو مجازا.مگر بنابر قول به جواز اجتماع.

637-**اگر بجای انطباق،ملازم ان باشد یعنی عنوان ملازمه واجب باشد وبر ان منطبق نباشد،نیز این چنین است(یعنی عنوان راجح موجب استحباب واجب نمیشود)چون اگر موجب تاکید واجب نشود موجب استحباب واجب هم نخواهد شد.مگربطور اقتضای و مجازا(مجازا واجب را مستحب کند انهم نه فعلی .و بین واجب فعلی با استحباب اقتضایی منافات نیست)**

638-**از جمله دلایل جواز اجتماع امرو نهی،این است که اهل عرف،کسی که ماموربه را در ضمن محرمی انجام دهد هم مطیع و هم عاصی می دانند از دوجهت.مثلا مولی دستور دهد که پارچه ای را بدوزد و از طرفی نهی کرده در فلان مکان خیاطی نکن.حالا اگر در فلان مکان رفت خیاطی کرد از جهت خیاطی مطیع و از جهت رفتن به فلان مکان خاص،عاصی شمرده میشود.**

639-**وفیه مضافا الی المناقشه فی المثال...**

مصنف می گوید دلیل شما اولا در مثالی که اوردید مناقشه است زیرا ازباب اجتماع امرو نهی نیست.چون بودن در مکان منهی عنه با خیاطی که ماموربه است،اتحاد وجودی ندارند.(بودن از مقوله این و خیاطی از مقوله فعل است و باهم متحد نمی شوند)ثانیایا اطاعت با خیاطی صدق می کند یا عصیان با بودن در مکان منهی عنه.زیرا بر امتناع اجتماع ،برهان وجود دارد.

640-اری در توصلیات که قصد قربت نیست،میشود هم اطاعت کرد(خیاطی کرد) هم عصیان(در مکان منهی عنه بود).ولی در عبادات غرض زمانی حاصل می شود که فعل حرام از مکلف صادر نشود.

641-در اینجا درباره نظر مقدس اردبیلی که قائل به تفصیل شده که عقلا اجتماع را جایز و عرفا ممتنع می داند، می گوییم که:عرف نمی تواند بجز از راه عُقلا،حکم به جواز یا امتناع کند.پس معنایی برای این تفصیل نیست مگر انچه اشاره کردیم بنابر نظر مسامحی غیر مبتنی بر دقت و تحقیق.واینهم وقتی با نظر دقیق اطلاع یافتیم خلاف است، اعتبار ندارد.

642-قبلا متوجه شدید که نزاع درباره مدلول صیغه امرونهی(که لفظی هستند) نیست بلکه درباره اعم (یعنی مطلق اجتماع وجوب و حرمت چه با لفظ باشد و چه با غیر لفظ) است.پس جای عرف نیست(چون عرف فقط امرو نهی لفظی را متوجه میشود)و شاید بتوان گفت که از نظر عرف هم بین مدلول صیغه امرو ونهی،تنافی استکه در یک جا جمع نمیشوند.حتی اگر دوعنوان باشند.درحالی که عقلا اجتماع جایز است اگر دوعنوان و دو وجه باشد.

643-و ینبغی التنبیه علی امور:...

سزاوار است آگاهی بر چند مطلب:اول:اگر مجبور شد حرامی انجام دهد(مثلا روزه دارسرش را زیر اب ببرد)حرامی انجام نداده و مجازات نمیشود وملاک وجوب در صورتی که موثر در وجوب باشد در ان باقی می ماند(یعنی می تواند عمل واجبی انجام دهد بدون منقصت مثلا در همان حین، غسل جنابت کندو سر را زیر اب بردن، مقدمه واجب یعنی انجام غسل جنابت است زیرا وقتی ملاک تحریم ساقط شد،وجوب بدون معارض باقی می ماندواثرش را می گذارد)

همانطور که اگرحرام نبود(روزه دار نبود و سرش را جایز بود زیر اب ببرد)این مطلب بدون اشکال است

644-این رفع عقاب زمانی است که بسوء اختیار سرش را داخل اب نکرده باشد.سوء اختیار مانند اینکه با اختیار خود کارش به انجام حرام بکشد(می توانست استخر نیاید تا سرش را زیر اب نکنند)

که در این مورد اگرچه نهی مولی بخاطر اضطرار برداشته میشودولی چون (ان فعل که سر را زیر اب کردن روزه دار است)با وصف مبغوض بودن از مکلف صادر شده صلاحیت ندارد ایجاب به ان تعلق داشته باشد.ودراین شبهه نیست.

645-بلکه اشکال انجایی است که مجبورشده کار حرام بکند با سوء اختیارش و تخلص از حرام هم منحصر باشد به انجام حرام دیگر.مانند خروج از خانه غصبی در انجایی که با اختیار وارد خانه غصبی میشود.و برای خروج هم باید در منزل غصبی راه برود که اینهم حرام است.حالا اینجا بحث است که خروج منهی عنه است یا ماموربه است.وبی گناهکار یا ماموربه است و بی گناه.این اقوال بنابرامتناع است.

646-واما علی القول بالجواز فعن ابی هاشم...

اقوال قبلی بنابرقول بامتناع بود ولی اگر اجتماع را جایز بدانیم،ابوهاشم گفته خروج از محل غصبی هم ماموربه است هم منهی عنه و این را میرزای قمی برگزید و ان را به اکثر متاخرین و ظاهر کلمات فقها نسبت داده است.

647-نظر مصنف انست که خروج منهی عنه است بواسطه نهی قبل از ورود به خانه که این نهی بخاطر اضطرار ساقط گردیدهمانطور که وقتی اصلا توقفی نبوده یا اگر بوده خروج منحصر به ان نبوده که حکمش فقط منهی عنه بود.

زیرا مکلف قدرت بر ترک حرام داشت لذا عقل اورا(برای خروج از خانه غصبی) معذور نمی داند مجازات داردکما اینکه اگر تخلص متوقف بر خروج نبود(مثلا رضایت مالک را جلب می کرد) یا توقف منحصر به خروج نباشدپس چون توقف انحصار تخلص از حرام به خروج وابسته است دلیل بر ماموربه نمی شودو منهی عنه است.

648-اگر بگویی مگر مقدمه واجب،واجب نیست؟(خروج مقدمه در رفع حرمت است)

جواب می دهیم بله اگر مقدمه حرام نباشد(اگر نجات غریق هم از راه مباح ممکن بود هم از راه حرام. راه مباح واجب میشود و راه حرام،حرام است)

649-و اطلاق الوجوب بحیث ربما یترشح...

اطلاق وجوب (بر ذی المقدمه) که از ان به مقدمه،وجوب ترشح کند تنها جایی است که انجام واجب(تخلص از حرام)از ترک مقدمه حرام(خروج)مهم ترباشد.ودرمورد ما اگرچه این چنین است (باید زودتر از مکان غصبی خارج شد والا انجا بماند مرتب گناه می نویسند)ولی چون اضطرارش بخاطر سوء اختیار بوده،لذا از حرمت تبدیل به وجوب نمیشود.والا حرمت (که حکم خداست)میشود حکم بنده!(اگر قصدش ترک دخول به مکان غصبی بود خروج حرام است واگر قصدش دخول به مکان غصبی بود ،خروج حرام نیست)

650-ولی مطلب فوق هم از جهت تعلیق حکم خدا بر اراده مکلف باطل است هم بر خلاف فرض است .فرض انست که اضطرار ناشی از سوء اختیار بود

651-اگر بگویی(شیخ انصاری) که تصرف غصبی چه داخل بشی چه بمانی حرام است.ودراین اشکالی نیست ولی تصرف با خروج از مکان غصبی که باعث رفع ظلم شده و از تصرف در حرام خلاص میشود،حرام نیست درهیچ حالی از حالات مانند شرب خمری که باعث نجات میشودکه در همه حالا این شرب خمر واجب است.(پس خروج

بعنوان مقدمه ،واجب است)و از این سخن(خروج واجب است و حرام نیست)روشن شد که این حرف که قبل از داخل شدن به مکان غصبی،مکلف چون از ترک همه حرام ها متمکن است پس انجام انها(حتی خروج) بر وی حرام است،سخن درستی نیست.زیرا اگر وارد نمیشد که خروج معنی نداشت.و اینکه ترک خروج وابسته به ترک ورود است،در حقیقت تنها ترک ورود است(.زیرا تا ورودی نباشد خروجی نیست.و خروج بدون دخول سالبه بانتفا موضوع است.)پس کسی که شراب نخورده تا واقع نشود در مهلکه ای که با شراب معالجه میشود،تارک شراب نیست و فقط این صادق است که در هلاکت قرار نگرفته.مگر بگوییم در مهلکه شراب نخورده از باب سالبه بانتفاء موضوع است در نتیجه خروج بخاطر تخلص از حرام یا سبب تخلص از حرام،محبوب و واجب است.ومحال است بگوییم غیر محبوب و غیر مطلوب است.

652-قلت:هذا غایه مایمکن ان یقال...

این مطلب شیخ انصاری نهایت دلیلی است که برای ماموربه بودن خروجی که تخلص از حرام متوقف برانست گفته میشود.ولی مخفی نماند زمانی انچه که تخلص از حرام یا تخلص از ترک واجب بر ان متوقف است،خوب است عقلا و مطلوب است شرعا بالفعل ولو قبیح باشد ذاتا که مکلف راهی جز این نداشته باشد.و با سوء اختیار در این حرام واقع نشده باشد.(مثلا برای نجات غریق وارد مکان غصبی شده و حالا میخواهد خارج شود این خرج ماموربه است)ولی وقتی مکلف خود اقدام در ترک واجب یا فعل حرام کرد(با پای خود وارد مکان غصبی شد)یا درانچه قبیح است اقدام کرداگر راه چاره ای جز خروج ندارد این خروج حرام است.چون تمکن داشت وارد مکان غصبی نشود.

653-**و اجمالامکلف پیش از ورود از خروج متمکن است ولی تمکنش از ورود بدون واسطه است(اصلا داخل نشود)ولی در مورد خروج،باواسطه است(باید ورودی باشد تا خروج باشد)**

ولی صرف متمکن نبودن از خروج با واسطه(دخول)خروج را از مقدور بودن بیرون نمی برد(زیرا نهی لاتغصب بطور مساوی همه انحاء تصرف در ملک غصبی را شامل است)و در باقی ماندن در خانه غصبی هم همان حرفی که درباره خروج زدیم صادق است.

654-همانطور که ترک بقاء در همه اوقات مطلوب است خروج هم در همه اوقات مطلوب است و خروج فرع ورود است همانطور که بقا فرع ورود است.و هم خروج و هم بقا ترکشان مقدور است و با ورود به مکان غصبی بر ترک باقی هستند.(نتیجه اینکه قبل از ورود به مکان غصبی،بقا و خروج حرام بودند حالا که وارد مکان غصبی شده بر حرمت خود باقی هستند)هرچند عقل قبح بقا را بیشتر از خروج می داند (بقا ساعتها غصب است ولی خروج چند دقیقه است)

655-و من هنا ظهر حال شرب الخمرعلاجا...

اگر مجبور است خمر بنوشد زمانی مطلوب است که باسوء اختیارش نباشد(ولی شیخ انصاری می گفت شرب خمردر حال اضطرار مطلقا مطلوب است)و اگر با سوء اختیار باشد حرام است.هرچند عقل ارشادا ملزم به انچه مهم تر است و اولی به رعایت از ترک است است بکند(بین شرب خمر یا مردن،شرب خمر لازم میشود)پس کسی که کار مقدماتی را که منجر به شرب خمر یا هلاکت نفس است ترک کندتا در اشد محذورین نیافتد،اینجا صدق می کند که هردورا ترک کرده است.هرچند با ترک مقدماتی باشد که اگر انجام می داد دچار اشد محذورین میشد.مانند افعال تولیدی که بمجرد قصد انجام اسبابش، قصد انجام خود افعالش صورت میگیرد.و اختیار ترک این افعال وابسته به عدم قصد اسبابش است.وهمین باعث میشود اگر برای معالجه شراب بخورد استحقاق مجازات دارد ولو عقل بگوید برای نجات از هلاکت،شراب بخورد(الزام عقل منافات با حرمت شرعی ندارد)

656-اگر قبول کنیم صدق ترک خروج برای این فردی که (با سوء اختیار وارد مکان غصبی شده و نیاز به خروج پیدا کرده)از باب سالبه بانتفاء موضوع است بازهم ضرری نمی رساند چون متمکن از ترک ورود بود(می توانست وارد خانه غصبی نشود)و متمکن از فعل بود(می توانست کاری نکند که محتاج خوردن شراب شود)پس خود را با اختیار در مهلکه انداخت یا از روی عصیان وارد خانه دیگری شد در نتیجه در مثال شراب،محتاج خوردن شراب شد و در مثال مکان غصبی مجبور به خروج است یا اینکه ترک دخول و ترک وقوع در مهلکه شراب و غصب را اختیار می کردتا نیاز به تخلص خروج و معالجه شراب پیدا نکند.

657-ان قلت:کیف یقع مثل الخروج و الشرب...

اگر اشکال کنی که چگونه(مقدمه ای)مانند شرب خمر برای نجات از هلاکت و خروج از خانه غصبی برای رهایی از غصب، شرعا ممنوع بوده و عقلا مجازات میشود درحالی که (ذی المقدمه) بر وجوبش امری (رهایی از غصب و نجات از هلاکت)که بران(خروج و شراب)متوقف است باقی مانده است؟(مقدمه حرام؟و ذی المقدمه واجب؟)دراین صورت واجب (از ذی المقدمه)ساقط میشود.چون با ممتنع بودن مقدمه منحصره(وجوب ذی المقدمه ساقط میشود)هرچند با سوء اختیارمکلف باشد.و عقل مستقلا می گوید چیزی که شرعا حرام است،عقلا یا عادتا ممتنع است.

658-جواب می دهیم که اولاممنوع شرعی زمانی مانند ممتنع عقلی است که عقل حکم نکند به لزوم مقدمه ارشاد به انکه محذورش کمتر است(مثلا بین هلاکت و شرب خمر مردد است باید شرب خمر کند)درحالی که دانستی که به حکم عقل لازم است.لذا وقتی عقل گفت مقدمه لازم است اشکال ندارد که ذی المقدمه بر وجوبش باقی باشد.زیرا در این صورت اینگونه نیست که تکلیف به امر ممتنع شود مثل انجایی که مقدمه ممتنع و ذی المقدمه واجب است

659-ثانیااگر قبول کنیم (انچه شرعا حرام است عقلا محال است)ولی انچه(درصورت تعارض) ساقط میشودخطاب فعلی به امر و بعث و ایجاب شرعی ذی المقدمه است(یعنی حفظ نفس از هلاکت یا تخلص از غصب واجب فعلی ندارد)ولی عقل می گوید این دولازم است

تا از عهده تکلیف منجزی که پیش از این برعهده اش ثابت بود(نجات از هلاکت.تخلص از غصب)خارج شود.

659-ضروره انه لولم یات به لوقع فی المحذور...

بدیهی است که اگر ذی المقدمه رابجا نیاوردر محذور شدیدتری(هلاکت نفس-غصبیت بیشتر)واقع میشود.بطوری که الان(وقتی خودرا در معرض هلاکت یا غصب بیشتر قرار داد)همانند قبل(قبل از ورود به مکان غصبی و قبل از خودرا در معرض هلاکت یا شرب خمر قرار دادن)مصلحت و ملاک را داراست. بدون اینکه سستی و قصور در این معیار و ملاک پدید اید.ولی با وجود مانع،این خطاب ساقط شدولی بجایش حکم عقل(برای حفظ نفس و تخلص از غصب)جای ان را گرفت و کافی است.و دیگر نیازی به بقا خطاب و بعث بسوی ان توسط شارع نیست(به اینکه باید خود را از هلاکت حفظ کنی یا از غصب خلاص کنی)

660-از مطالب فوق معلوم شد باطل بودن این قول(قول صاحب فصول)که می گفت خروج از مکان غصبی واجب است ولی از طرفی بخاطر نهی قبل از اضطرار، حرام است!علت بطلان قولش انست که اولا فعل واحد با عنوان واحد هم حرام است هم واجب.و این مشکل با توجیه اینکه زمانها فرق دارد (زمان حرمت قبل از اضطرار و زمان وجوب بعد از اضطرار است)درست نمیشودزیرا زمان فعلی که متعلق هردو است متحد است.(خروج از مکان غصبی هم متعلق وجوب است هم حرمت است در یک زمان)فقط موقعی اختلاف فایده داردکه اختلاف در زمان فعل باشدهرچند زمان ایجاب و تحریم

یکی باشد.که لازمه اش انست که خروج که بعد از ورود اتفاق می افتداز طرفی معصیت است برای نهی قبل از ورود.و از طرفی اطاعت باشد برای امر لاحق فعلی (که برای تخلص از غصب است)انوقت با یک عنوان هم مبغوض و هم محبوب باشد واین را حتی کسانی که قائل به جواز اجتماع هستند قبول ندارند.

661-کما لایجدی فی رفع هذه القائله کون النهی مطلقا...

برای رفع مشکل،صاحب فصول مطلب دیگری گفته که انهم فایده ای ندارد .گفته که نهی(از غصب)مطلق است(قبل از ورود و بعد از خروج اضطراری)ولی امر (به خروج)مشروط است به ورود.(یعنی اگر وارد مکان غصبی شدی باید خارج بشی که در اینجا اجتماع ان امر با این نهی اشکال ندارد)زیرا بدیهی است که بازهم منافات دارد که شی اینگونه حرام شود بعد در بعضی حالات واجب شود.

661-اما درباره قول(ابوهاشم و میرزای قمی)که گفتند خروج هم ماموربه است هم منهی عنه.قبلا دانستید که ممتنع است اجتماع امرو نهی اگر با دوعنوان باشند چه برسد اینجا که با یک عنوان است.که خروج از باب تخلص واجب است وتخلص (واجب نفسی جداگانه نیست)نیست مگر گرفته شده از ترک حرام که وابسته به خروج است نه اینکه عنوان باشد(تا بگویی دوتا عنوان است)

662-اگر هم بپذیریم که (خروج دوتا عنوان دارد)اجتماع اینجا محال نیست چون دوتا عنوان داردو این تعدد عنوان در رفع مشکل تضاد(اجتماع ضدین) فایده دارد،ولی بازهم اجتماع محال است چون طلب محال شده(مکلف باید در یک فعل هم ماموربه باشد هم منهی عنه)چون مندوحه و بدل ندارد(ملکف نمی تواند مورد امر را جدا از مورد نهی انجام دهدومیان اندو جمع نکند)چون بدیهی است که حقیقتا طلب و بعث متعلق به چیزی که واجب یا ممتنع است نمیشودولو با سوء اختیار باشد(مکلف قدرت بر فعل خروج یا ترک خروج ندارد)

663–وماقیل ان الامتناع او الایجاب بالاختیار لاینافی الاختیار...

انچه گفته شده که اگراضطرار با سوء اختیار باشد دراینجا ممتنع و محال بودن فعل یا واجب و ضروری بودن فعل،با اختیار و قدرت منافات ندارد!(و چنین موردی مانع از ایجاب و تحریم ازسوی شارع نیست)

این حرف در مقابل سخن اشاعره است که گفته اند انسان مجبور است و از خوداختیاری ندارد.چون شی تا واجب نشودموجود نمیشود. درمقابل این حرف،این را گفته اند که : ممتنع و محال بودن فعل یا واجب و ضروری بودن فعل،با اختیار و قدرت منافات ندارد!(و ربطی به بحث ما که درباره ممکنی است که بالعرض واجب یا ممتنع شده،ندارد)

664–از مطلب فوق معلوم شد که این حرف(حرف میرزای قمی که گفت خروج هم ماموربه وهم منهی عنه است)،حرف باطلی است.استدلال (میرزای قمی) این است که امر به تخلص از غصب و نهی از غصب هر دو دوتا دلیل(و دوتا خطاب) هستند که بایدبه ان عمل شود و عقلا نیاز به تقیید هیچکدام از دو دلیل نیست.زیرا محال نیست که خروج هم واجب و هم حرام باشد به دو اعتبار.

و محال بودن دوجاست یا اجتماع ضدین است که در اینجا نیست زیراجهت متعدد است و یا برا تکلیف مالایطاق است که دراینجا چون با سوء اختیار بوده محال نیست.

665–مصنف جواب می دهد سبب برای تقیید(یکی از امر یا نهی)عقلاوجود داردحتی اگر دوعنوان باشد(چون معنون یکی است)از طرفی اجتماع ضدین است حتی اگر جهت متعدد باشد اگرچه اصلا تعدد عنوان هم اینجا نیست(خروج هم امر پیدا کرده هم نهی)و تکلیف مالایطاق هم در هر حال(چه با سوء اختیار چه با حسن اختیار) محال است.

665–نعم لوکان بسوء الاختیار...

اری اگر ملکف (تکلیف بمالایطاق را اطاعت نکند واین عدم اطاعت)با سوء اختیار بوده،عقاب ساقط نمیشودحتی اگر تکلیف ساقط شود.

حال ناگفته نماندبنابر قول به جواز اجتماع امرو نهی،نماز در خانه غصبی صحیح است مطلقا(اضطرار یا اختیار)ولی بنابر قول به امتناع،نماز در صورتی صحیح است که مضطر باشد و سوء اختیار نباشدیا با سوء اختیار باشد ولی در حال خروج از مکان غصبی باشدو قائل باشیم خروج اینجا ماموربه است و حکم معصیت ندارد(چون خروج تنها راه تخلص از حرام است)یا اینکه(اضطرار با سوء اختیار باشدو نماز درحال خروج باشد)و امر را بر نهی غالب بداند(نماز در مکان غصبی،ماموربه است)و وقت هم ضیق باشد

ولی اگر وقت وسیع باشد،صحت نماز و عدم صحت ،مبنی بر این است که امر بشی اقتضاء می کند نهی از ضدش(امر بازاله نجاست مسجد اقتصا می کند نماز نخواند؟) را یا اقتضاء نمی کند

666-زیرا نماز در خانه غصبی اولویت دارد بر نماز نخواندن و لی نماز خواندن در خانه غیر غصبی ضد نماز در خانه غصبی است.و با انجام یکی ،جایی برای دیگری نیست.و نماز در غیر غصبی مهم تر از نماز در مکان غصبی است.زیرا نماز در غیر غصبی از نقصی که همراه و اتحادنماز در مکان غصبی است خالی است.

ولی قبلا گفتیم امر بشی اقتضاء نهی از ضد ندارد.در نتیجه نماز در مکان غصبی در سعه وقت اگر با اختیار باشد صحیح است ولو ماموربه نیست.

667-الامر الثانی:قد مر فی بعض المقدمات...

قبلا گفتیم که بین خطاب"صلّ"با خطاب"لاتغصب"بنابر قول به امتناع اجتماع امرو نهی،تعارض نیست که احکام تعارض از قبیل مقدم شدن هرکدام که دلیلش یا سندش قوی تر است بر دیگری عمل شود بلکه از باب تزاحم دو موثر و مقتضی هستندکه هر

کدام تاثیر و اقتضائش غالب باشد مقدم میشود حتی اگر دیگری از نظر دلالت و سنداز اولی قوی ترباشد .این درجایی است که اونی که غالب است مشخص شود ولی اگر مشخص نباشددر این صورت نوبت تعارض است.و هر کدام از نظر دلالت و سنداز دیگری قوی ترباشداو مقدم میشود.و از طریق انیّ(کشف علت از معلول)واین در صورتی است که هر دو خطاب ،حکم فعلی را بیان می کند والااگر یکی حکم فعلی و دیگری حکم اقتضایی را متکفل است،حکم فعلی مقدم می شود و اگر هردو اقتضایی باشند هردو ساقط شده وسراغ اصول عملیه می رویم.

668-**مخفی نماند که وقتی در مساله ما (که مساله تزاحم است)از دو دلیل،یکی ترجیح داده شدباعث نمیشود که مورد اجتماع از تحت دلیل مرجوح خارج شودهمانند انکه مقتضای باب تقیید و تخصیص در غیر تزاحم است(باب تعارض)که در باب تزاحم،مجمع در موردی که حکم مستفاد از دلیل دیگر باشد خارج میشود(مثلاصل و لاتغصب باهم تزاحم دارند و لاتغصب بخاطر مانعی کنار می رود و صل غالب میشودو نماز صحیح است و مورد اجتماع نماز در خانه غصبی است)و این بخاطر این است که مقتضی و مصلحت در هر دو حکم است و گاهی بخاطر اضطرار یا جهل یا نسیان،حرمت غصب کنار می رود و نماز غالب میشودیا اینکه دلیل حرمت اقوی نیست یا هردو حکم فعلیت نداشته باشند(که اینجاهم نماز در خانه غصبی درست است)**

669-**فانقدح بذلک فساد الاشکال فی صحه الصلاه...**

از مطلب قبل(وجود مقتضی صحت در مورد اجتماع و عدم خروجش از دلیل وجوب) روشن شد بطلان این قولی که می گفت اگر لاتغصب مقدم باشد،نماز باطل است در صورت جهل یا نسیان.و اضطرار همانند انجایی که دو خطاب باهم تعارض کنند واصلا ازباب اجتماع امرو نهی نباشد(مثلا مولی بگوید صل ولاتصل فی المغصوب)

علت بطلان قول مذکور انست که مقتضی ثابت است در باب اجتماع امرونهی،(هرچند لاتغصب مقدم شود)مانند انجایی که اصلا بین دوخطاب تعارض نباشدو هیچکدام فعلی نباشد(که نماز صحیح است)

670-وزن تخصیص در مورد اجتماع همانند وزن تخصیص عقلی بخاطر تقدیم یکی از دومقتضی و تاثیرش بالفعل بر دیگری است بشرط اینکه مانعی از تاثیرش نباشد.زیرا مقتضی برای صحت مورد اجتماع با وجود امر یا بدون امرهست(مثلا جایی که باید حرام را انجام داد دیگر جایی برای امر نیست)اگر در مورد اجتماع،مانع از تاثیر مقتضی نهی یا فعلیت نهی باشد.(خلاصه مطلب اینکه اگر نهی تخصیص بخورد مانند اینکه مکلف جاهل است یا فراموش کرده که مکان غصبی است.در این مورد با اینکه امر به نماز وجود ندارد ولی مقتضی برای صحت نماز که همان محبوبیت ذاتی نماز است وجود دارد و نهی هم چون فعلی نیست نمی تواندمانع صحت نماز بشود)

671-در ترجیح یکی از دوحکم(امر یانهی) در موارد تزاحم،باید مرجحی باشد.از جمله مرجحات نهی:

نهی دلالتش قوی تراز امر است چون نهی مستلزم انتفا همه افراد منهی عنه است ولی در امر این چنین نیست(اگر یکی از افرادش وجود یابدکافی است.مثلا نهی با ترک همه افراد غصب صورت می گیرد ولی در امر با انجام دادن یک فرد از نماز،محقق میشود.

672-بر دلیل فوق اشکال شده که عمومیتی که در نهی است بخاطر متعلق نهی با قرینه مقدمات حکمت،اطلاق دارد.همانند دلالت امربر اکتفا شدن به هرفردی می باشد.(اگر بطور مطلق بگوییم لاتغصب،با کمک مقدمات حکمت مستلزم نفی همه افراد غصب است و در امر هم بگوییم صل بر جواز اکتفا به هر فردی از نماز استمثل نماز درخانه)

673-بر اشکال مذکور،اشکال شده که اگر عموم استفاده شده از نهی بخاطر مقدمات حکمت باشد و بخاطر دلالت صیغه نهی بر عموم التزاما نباشد،باید استعمال مثل لاتغصب

در بعضی از افراد نهی (مانند غصب در ماه رمضان)باید حقیقی باشد درحالی که این بطلانش واضح است(لاتغصب یعنی در هیچ زمان و مکان غصب نکن نه فقط ماه رمضان)

674-در نتیجه دلالت نهی بر عموم،بخاطر این است که طبیعت در حیزّ نفی یا نهی اقتضا می کند عقلا،سرایت یابد حکم نهی به همه افراد لذا اجتناب مکلف از طبیعت منهی عنه زمانی کامل است که از همه افرد منهی عنه اجتناب کند و هیچکدام را بجا نیاورد.

675-مصنف می گوید(اشکال بر اشکال باطل است.)دلالت نهی و نفی بر عموم قابل انکار نیست ولی عمومی که از نفی و نهی استفاده میشود بحسب انچه از متعلق این دو اراده است،می باشد لذا در سعه و در ضیق اختلاف پیدا می کند(مثلا نهی از غصب در روز جمعه ضیق تر است از نهی از غصب در محرم).و بر فراگیری همه افراد دلالت ندارد.مگر مراد طبیعت مطلق و بدون قید ،نهی باشدو اینهم با کمک اطلاق و قرینه حکمت فهمیده میشودبطوری که اگر قرینه بر فراگیری نباشد مثلااطلاق در غیرمقام بیان باشدنمی توان فراگیری را از لفظ استفاده کردو این منافاتی ندارد که نفی و نهی هر دوبر فرگیری افراد متعلق دلالت داشته باشندریرا فرضا دلیلی از نفی و نهی بر اینکه متعلق،مقید یا مطلق است دلالت نمی کند.

676-مگر گفته شود(نیازی به مقدمات حکمت نیست بلکه)همینکه نفی و نهی دلالت بر عموم دارد کافی است مثلا در کل رجل،خود کل دلالت بر عموم دارد ونیاز به ملاحظه اطلاق مدخول کل و قرینه حکمت ندارد.بلکه اراده طبیعت مهمله و لابشرط،در فراگیری کفایت می کند.حتی اگر با قرینه مراد خاص باشد(مثلا کل رجل عادل)مجاز لازم نمی ایدنه در لفظ کل مجاز هست چون کل برای فراگیری وضع شده لغتا ونه در مدخول کل مجاز است بشرط اینکه به گونه تعدد دال و مدلول باشدزیرا مدخول(رجل)در موضوع له خود(که طبیعت لابشرط است)استفاده شده و خصوصیت(عادل بودن)از دلیل دیگر استفاده شده است.

677–و منها:ان دفع المفسده اولی من جلب المنفعه..

دلیل دوم بر ترجح نهی بر امر انست که دفع مفسده(انجام ندادن حرام مانند غصب)از جلب منفعت(انجام دادن واجب مانند نماز)بهتراست.

میرزای قمی بر این دلیل اشکال کرده که این دلیل مطلقا(خواه بدل داشته باشد یا نداشته باشد)ممنوع است زیرا ترک واجب هم خود مفسده است اگر متعین شود(برای فردی واجب شودو تخییری نباشد)

678–مصنف می گوید بر حرف میرزای قمی اشکال است که واجب ولومعین باشد(تخییری نباشد) دارای مصلحت است ولی در ترکش مفسده نیست و در حرام هم درش مفسده است ولی در ترکش مصلحت نیست.

و بر دلیلی که برای ترجیح نهی اوردند ما اشکال می کنیم که اولویت نهی بر امر مطلقا (درهمه موارد)قبول نیست بلکه چه بسا بعضی جاها بر عکس است و امر بر نهی اولویت دارد(واجب مهم مانند نماز یا نجات نفس محترمه ای بر مفسده ای مانند گناه صغیره مانند گوش دادن به غنااولویت دارد)

679–اگرم اولویت نهی بر امر را مطلقا بپذیریم اما ربطی به بحث ما که دوران بین واجب و حرام است،ندارد(دفع مفسده اولی است در جایی است که بین واجب قطعی و حرام قطعی امر دائر است نه بحث ما که یک فعلی است معلوم نیست واجب است یا حرام.

680–اگر هم قبول کنیم دفع مفسده اولی است در جایی است که به اولیت قطع داریم(ولی اینجا ظن هست نه قطع)

اگر هم قبول کنیم ظن به اولویت سودمند است هرچند قطع حاصل نشود،این مفید بودن اولویت ظنی مشروط به این است که امکان جریان برائه یا اشتغال نباشدمانند

دوران امر بین وجوب و حرمت تعیینی که امکان برائه و اشتغال نیست.نه اونجایی که ایندو جاری میشوندهمانند اجتماع امرو نهی(نماز و مکان غصبی)که در حرمت مورد اجتماع شک می کنیم و برائه جاری میشود

هرچند در مورد اجزاء و شرایط قائل به اجرای اشتغال باشیم زیرا عقلا مانعی از صحت نماز نیست مگر فعلیت حرمت غصب که با برائه عقلی و نقلی رفع شده است.

681-اری اگر گفته شودمفسده واقعی غصب غالب بر مصلحت نماز است ودر مبغوضیت غصب موثر است هرچند غلبه برای فاعل(غاصب نمازخوان)احراز نشده باشدو جای برائه نیست(چون علم به اشتغال هست) و اشتغال جاری میشوداگر ان عمل عبادت باشد(در نتیجه نماز در مکان غصبی باطل است)هرچند در اجزا و شرایط مشکوک برائه جاری شودزیرا با شک در مبغوضیت نماز در مکان غصبی،قصد قربت صادر نمیشود

682-و منها:الاستقراء فانه یقتضی...

دلیل دیگر بر ترجیح نهی بر امر،استقراء است.(در موارد اجتماع امرونهی جستجو کردند دیدندشارع نهی را برامر ترجیح داده است)واین کار شارع اقتضاء دارد ماهم حکم به حرمت نماز در ایام استظهار(خون دیدن زن بعد عادت و قبل ده روز)نماییم یا حرام باشد وضو از دو ظرفی که می دانیم یکی از اندو نجس است.

683-مصنف می گوید دلیلی بر اعتبار استقراء تا زمانی که به قطع و یقین برسیم نداریم.اگرم قبول کنیم استقراء معتبر است اما این استقراء با این اندازه ثابت نمی شود(دوسه مورد بوده که شارع نهی را بر امر مقدم کرده)

اگرهم همین چند مورد را کافی بدانیم ولی حرمت نماز در ایام استظهاروحرام بودن وضو از دو ظرفی که می دانیم یکی از اندو نجس است، ربطی به بحث ما نداردزیرا حرمت نماز در ایام استظهار(بخاطر غلبه نهی بر امر نیست)بخاطر قاعده امکان است(هرخونی که ممکن است حیض باشد،حیض است)یا بخاطر استصحاب(بقای خون حیض)است. که این دو قاعده(امکان و استصحاب)ثابت می کنندخون،حیض است و حکم به تمام احکام حیض میشود.همانند حرمت نماز بر حائض.واین بخاطر غلبه حرمت بر وجوب نیست.بعلاوه این مطلب زمانی درست است که بگوییم حرمت نماز در حال حیض ذاتی است نه تشریعی والا گر تشریعی باشداز محل بحث خارج است (زیرادوران بین وجوب و حرمت ندارد)

684–و من هنا انقدح انه لیس منه ترک الوضوء...

از مطلب فوق دانسته شد که حرمت وضو از دو ظرف مذکور چون تشریعی است از بحث ما خارج است.و اگر احتیاطا از هردو ظرف وضو گرفت حرام نیست وحرامی نیست که غلبه بر وجوب کند.و حرمت وضو از دوظرف و ریختن ان ابها و گرفتن تیمم که در نص امده،یا از باب تعبد است(که از بحث ما خارج است)یابخاطر این است که بدن نجس میشود بحکم استصحاب چون یقین دارد با وضو گرفتن از هردو ظرف بدن نجس شده یا با ملاقات اب ظرف دوم یا اولی.و بعد از ان هم اب طاهر استعمال نکرده ولو درواقع ظرف دوم پاک بوده و بدن را پاک کرده(اما استصحاب می گوید بدن نجس است.)

685–اری اگر(اب قلیل نبود و کثیر بود)ظرف اول نجس بوده و با ظرف دوم بدن پاک شده بدون نیاز به تعدد شستن و جدا شدن غساله،دراین صورت یقین نداریم بصورت تفصیل بدن نجس است(جای استصحاب نیست)ولو علم اجمالی دارد ظرف اول نجس بوده و بدن نجس شده یا با ظرف دوم.و اینجا جال اصاله الطهاره است.

686–الامرالثالث:ظاهر این است که در بحث اجتماع امرو نهی،تعدد اضافات(مثلا اکرام گاه به عالم و گاه به فاسق اضافه میشود)همانند تعدد عنوان و جهات است(مانند نماز و غصب)پس اگر تعدد جهت و عنوان با وحدت معنون از نظر وجود برای جواز اجتماع،کافی باشد ،تعدد اضافات هم در جواز اجتماع کافی است

687–الامرالثالث:الظاهر لحوق تعددالاضافات بتعدد العنوانات...

ظاهر این است که در بحث اجتماع امرو نهی،تعدد اضافات(مثلا اکرام گاه به عالم و گاه به فاسق اضافه میشود)همانند تعدد عنوان و جهات است(مانند نماز و غصب)پس اگر تعدد جهت و عنوان با وحدت معنون از نظر وجود برای جواز اجتماع،کافی باشد ،تعدد اضافات هم در جواز اجتماع کافی است

بدیهی است که تعدد اضافات (اضافه اکرام به عالم و فاسق)موجب اختلاف مضاف بها (اکرام)میشود بحسب مصلحت و مفسده و حسن و قبح عقلی(عقل اضافه اکرام عالم را حسن و اضافه اکرام فاسق را قبیح می داند) و به حسب وجوب و حرمت شرعی(شرع هم اکرام عالم را باعتباری واجب و اکرام فاسق را حرام می داند)

688–بنابر مطلب قبل،اضافه اکرم العلما و لاتکرم الفساق جزو اجتماع امرو نهی (وازباب تزاحم) هست نه جزو تعارض.مگر یکی از دوحکم،در ماده اجتماع فاقد مقتضی است(فاقد ملاک است.)

که در تعدد عنوان هم اگر یکی از دوحکم فاقد ملاک باشد جای تعارض است نه تزاحم

689–اینکه بعضی از علما در مورد اکرم العلما و لاتکرم الفساق معامله تعارض عموم خصوص من وجه کرده اندنه تزاحم و اجتماع.

یا بخاطر این است که اجتماع امرو نهی را ممتنع می دانندیا یکی از دوحکم مقتضی و ملاک ندارد.

690–فصل:فی ان النهی عن الشی هل یقتضی فساده ام لا؟

ایا نهی از فعلی اقضای فساد ان فعل را دارد یا ندارد؟در این رابطه چند امر باید مقدم شود.

اول:درمساله قبل(اجتماع امرونهی)معلوم شد فرق داردمساله اجتماع با مساله دلالت نهی برفساد.و جهات مساله اجتماع با جهات مساله دلالت نهی برفساد باهم تفاوت دارند.در این مساله جهت مورد بحث این است که دلالت نهی به وجهی که تفصلیش خواهد امد ایا بر بطلان منهی دلالت دارد یا ندارد؟برخلاف مساله اجتماع که بحث بود ایا تعدد جهت(مانند نماز و غصب)مشکل اجتماع امرونهی را حل می کند یا نمی کند.

691–**دوم:اینکه مساله دلالت نهی برفساد جزو میاث الفاظ امده چون قولی هست که گفته نهی دلالت بر فساد معاملات دارددرحالی که میان فساد معامله و حرمت که مفاد نهی است، ملازمه ای نیست(چون درباره دلالت نهی نزاع است پس مساله لفظی است)**

592–**اینکه این مساله از باب الفاظ باشد منافات ندارد که اگر ملازمه (میان حرمت و فساد)در عبادات ثابت شدهرچند حرمت، مدلول صیغه نباشد و برفرض عدم ثبوت ملازمه،این ملازمه بین حرمت و فساد منتفی است.چون ممکن است بحث درباره صیغه نهی باشد بطوری که دلالت نهی بر فساد اعم از دلالت التزامی باشدلذا نمیشود این مساله را(که امکان دارد لفظی باشد)با مساله اجتماع امرو نهی،که برای دلالت لفظ،ارتباطی ندارد قیاس کرد.(خلاصه اینکه درباب معاملات و در باب عبادات میتوان مساله دلالت نهی برفساد را یک مساله لفظی قرار داد)**

693–**الثالث:ظاهر لفظ النهی و ان کان هو النهی لتحریمی....**

ظاهر لفظ نهی (در عنوان ایا نهی دلالت بر فساد منهی دارد)تحریمی است ولی ملاک بحث ما شامل نهی تنزیهی(کراهتی)نیز میشود.و نباید بحث را فقط در نهی تحریمی مخصوص کنیم.و اینکه عمومیت بحث، مخصوص عبادات است بازهم باعث نمیشود فقط نهی تحریمی مورد بحث باشد.(لازم است از انواع نهی از عبادت چه تحریمی چه کراهتی سخن رود)

694-**همچنین دلیلی ندارد ان را مخصوص نهی نفسی کنیم بلکه شامل نهی غیری هم میشود.مشروط بر اینکه نهی غیری، اصلی باشد.(یعنی مدلول خطاب باشد و لفظی هم که بر نهی دلالت کند داشته باشیم مثلا مولی بگویداگر مسجد نجس شد نماز نخوان که دراینجا ازاله نهی غیری ولی اصلی است.)**

ولی اگر اصلی نباشه و تبعی باشد(دارای لفظ نیست و با ایما و اشاره فهمیده میشه)از محل بحث ما خارج است چون بحث درباره دلالت نهی است ولی تبعی از مقوله معنی است،(از عقل استفاده میشود نه از لفظ)ولی ملاک بحث(ملازمه بین حرمت و فساد)را داراست زیرا دلات نهی بر فساد بنابر قول به ان در جایی که نهی ارشادی نباشدنشان می دهد نهی بر حرمت دلالت دارد(که در نهی تبعی هم حرمت موجود است) ولی ربطی به استحقاق عبد مجازات را ندارد.(تا اشکال شود در تبعی مجازات نیست)(وجهی ندارد استحقاق عقوبت را در دلالت بر فساد قرار دهیم)که میرزای قمی این توهم را کرده است.

695-**موید اینکه نهی تبعی در کلام علما داخل است این است که ثمره نزاع دراین قرار داده اند که امربشی ایا اقتضا می ک نهی از ضدش فساد ان را اگر عبادت باشد؟(امر به ازله اقتضا می کند بطلان نماز را؟)**

696-**الرابع:مایتعلق به النهی اما ان یکون عباده...**

امر چهارم:متعلق نهی یا عبادت است است یا غیر عبادت (مانند معاملات)و مراد از عبادت اینجا یعنی هم بنفسه وهم به عنوانه عبادت باشدموجب تقرب الی الله شده وحرام نباشدمانند سجده و خضوع و خشوع برای خدا و تسبیح و تقدیس خدایا مراد از عبادت ان فعلی است که اگر به ان امر تعلق گیرد امرش عبادی است.و از گردن مکلف ساقط نمیشودمگر با قصد قربت انجام شودمانند روزه عید فطر و قربان و نماز زن در ایام عادت.(اگر نهی به اینها تعلق نمی گرفت عبادت بودند)

697-نه اینکه عبادت عملی باشد که بخاطر پرستیدن به ان امر شده یا عملی باشد که صحتش متوقف بر عنوان عمل و نیت باشد یاعملی باشد که مصلحتش منحصر در چیز معینی نباشدکه عبادت را با هریک ازین سه تا تعریف کرده اند.

بدیهی است که عبادت با این سه تعریف متعلق نهی نمیشود(زیرا هیچ کدام ازین سه تعریف بر روزه عیدین و نماز زن حائض صدق نمی کند)بعلاوه اشکالاتی بر این سه تعریف کرده اند مانند اشکال طرد و عکس(مانع اغیار و جامع افراد نیست)که در کتابهای مطول امده ولو این اشکالات در غیر محلش است زیرا اینگونه تعریفات نه با حد است نه با رسم. بلکه شرح الاسم است(تبدیل لفظ به لفظی دیگر که معنایش به ذهن نزدیک تر است)که قبلا هم گوشزد کردیم پس دیگه نیازی نیست اطاله کلام کنیم در تعریف عبادت و غیر عبادت.

698-الخامس:انه لایدخل فی عنوان النزاع....

پنجمین امر اینکه تنها موضوعاتی داخل نزاع هستند که قابلیت اتصاف به صحت و فساد داشته باشند.یعنی گاهی تام است(تمام اجزا و شرایط را دارد)و اثری که از ان انتظار می رود داراست(دراین صورت به صحت موصوف میشود)وگاهی این چنین نیست(اثرمورد نظر را ندارد)و بخاطر اختلال برخی امور معتبر اثر مترتب را ندارد(برخی اجزا و شرایط راندارد که به فساد موصوف میشود)

699–اما انچه که اثر شرعی نداردیا اثرش قابل تفکیک نیست مانند برخی از اسباب ضمان(مانند اتلاف مال دیگری و غصب که اثر همیشه بااوست)داخل نزاع نیست.چون قابل فساد نیست تا بحث شود که ایا نهی از ان اقتضای فساد دارد یا ندارد.(نمی گویند غصب اگر صحیح است ضمان دارد واگر غصب صحیح نبود ضمان ندارد)

700–پس مراد از شی در عنوان بحث،عبادت به معنایی که گفتیم هست.و معامله ای که متصف به صحت و فساد شودخواه عقد باشد(مانند بیع)یا ایقاع(مانند طلاق)یا غیر ان(مانند رضاع)

701–ششم:صحت و فساد دوتا وصف اضافی هستند(مانند ملکیت و زوجیت که بحسب آثار و نظرها مختلفند.پس چه بسا شی واحد بحسب اثر یا نظری صحیح باشد ولی بحسب اثر و نظری فاسد.بخاطر همین صحیح است گفته شود صحت در عبادت و معامله مختلف نیست بلکه یک معنای واحد دارد و ان تمام بودن است(همه شرایط و اجز را داراست)

702–و انما الاختلاف فیما هو المرغوب منهما...

اختلاف صحت در عبادت با صحت در معاملات از نظر اثار مرغوبی است که بر هرکدام مترتب میشودکه با قیاس به ان اثار،عبادت و معامله متصف به تمام بودن یا عدم تمام بودن میشوند.(مثلا صحت عبادت به حصول امتثال و سقوط قضا است و صحت معامله به حصول اثر انتقال در بیع و قطع علقه در طلاق ..)

703–همچنین اختلاف بین فقیه و متکلم در صحت عبادت بر می گردد به اثار عبادت والا هردو صحت را به تمام بودن عبادت می گیرندکه معنای لغوی و عرفی صحت هم همین تمامیت است.و چون هدف فقیه وجوب قضا یا اعاده یا عدم وجوب قضا است صحت عبادت را به سقوطقضا و اعاده تفسیر می کند ولی غرض متکلم حصول امتثال که

عقلامستوجب ثواب میشوداست لذا صحت عبادت را گاهی به موافق بودن عبادت با امر و گاهی به موافق بودن با شرع تفسیر کرده است.

704–چون امر در شریعت چند نوع است مانند امر واقعی اولی(امر به نماز کسی که مضطر نیست)و امر واقعی ثانوی(امر به نماز نشسته برای مضطر)وامر ظاهری(امر به نماز با لباسی که با استصحاب طهارت است)

از طرفی دیدگاهها نسبت به امر ثانوی و ظاهری که ایا کفایت می کنندیا کفایت نمی کنندباهم فرق داردلذاممکن است عبادتی موافق امری و مخالف امر دگر باشد(مثلا موافق امر ظاهری و مخالف امرواقعی باشد)یا به نظر بعضی مسقط قضا و اعاده باشدو به نظر بعضی غیر مسقط.

705–فالعباده الموافقه للامر الظاهری...

عبادتی که موافق امر ظاهری است نزد متکلم و فقیه صحیح است بنابراینکه امر اعم از امر ظاهری و واقعی باشد و(فقیه بگوید) امتثال این امر مقتضی اجزاست.و می توان گفت این عبادت نزد فقیه صحیح نیست اگر امر ظاهری را مقتضی اجزاء نداندو فقط موافقت با امر واقعی را مجزی بداند.و در نزد متکلم هم صحیح نیست بنابراینکه امر نزد متکلم یعنی امر واثعی نه ظاهری.

706–صحت و فساد نزد متکلم دوتا وصف اعتباری هستند که از مطابقت عبادتی که انجام میشود با ماموربه یا عدم مطابقتش گرفته میشود.ولی صحت به معنای سقوط قضا و اعاده نزد فقیه از لوازم انجام دادن ماموربه نسبت به امر واقعی است عقلا.که دراین صورت عاقلانه نیست قضا یا اعاده ثابت بشه جزماو صد درصد،درحالی که عبادت صحیح است.

707–صحت به معنای سقوط قضا و اعاده، نه حکم وضعی است که مجعول نفسی باشد(مثلا مانند زوجیت که افراد با خواندن عقد زوجیت رو جعل می کنند نیست)و نه مجعول به تبع تکلیف است(مانند نجاست نیست که به تبع امر به اجتناب نجس شده) و امر اعتباری هم که انتزاع و گرفته شده باشد که بعضی توهم کرده اند نیست(مانند صحت در نزد متکلم که اعتباری انتزاعی است)

بلکه جزو مستقلات عقلی است(عقل مستقلا حکم می کند چون عبادت صحیح است نیاز به قضا و اعاده ندارد)وعقل حکم می کند ثواب را مستحق هستید.چه در امر واقعی و چه غیر واقعی.

708–فالسقوط ربما یکون مجعولا ...

پس چه بساسقوط(قضا و اعاده)حکم مجعول شرعی باشد(نه عقلی)و حکم به سقوط، ازباب تخفیف و منت بر بندگان باشدمشروط بر اینکه مقتضی سقوط هم باشد(عمل از اعمالی است که قضا و اعاده دارد ولی شارع از باب ارفاق از عهده مکلف برداشته)که در مساله اجزاء تفصیل ان را دانستید.

709–و چه بسا قضا و اعاده ثابت است در نتیجه صحت و فساد در غیر امر واقعی(ظاهری و اضطراری)مجعول شرعی هستند نه دو وصف انتزاعی.(صحت عین سقوط قضا و اعاده وفساد عین ثبوت ان دو است پس شرعی عستند.)

710–اری گاه صحت و فساد در موارد خاصی(شخصی خارجی)مجعول شرعی نیست بلکه به صحت و فساد متصف میشود قهرا بخاطر انطباق ماتی به با ماموربه(فرد خارجی منطبق با حکم کلی شرعی است که صحیح است و منطبق نیست که فاسد است ولی این صحت و فساد شرعی نیست پس انطباق قهری است و اجزاء عقلی است)

711–اما صحت و فساد در معاملات،مجعول شرعی است و ترتیب اثر را شارع جعل می کندو تنها با جعل شارع ترتیب اثر داده میشودولو با امضاشارع. زیرااصل اولی در معاملات فساد است.

712–نعم صحه کل معامله شخصیه و فسادها...

اری صحت و فساد هر معامله شخصی و جزئی،بخاطر انطباق بر مجعول شرعی است یا عدم انطباق است(صحت و فساد معامله ،عقلی است وهرمعامله ای اگر با حکم شرعی مطابق بود صحیح و اگر مطابق نبود فاسد است)

در احکام تکلیفی(حرام و واجب و...)نیز این چنین است(شارع حکم کلی را می گوید مثلا نماز واجب است حال این نماز جزئی اگر مطابق امر شارع بود صحیح است و اگر مطابق نبود باطل و فاسد است)

بدیهی است انچه مکلف می اورد وقتی متصف به احکام تکلیفی میشود که منطبق با واجب و حرام شرعی باشد.

713–امر هفتم:اگر شک کردیم که ایا نهی بر فساد دلالت دارد،اصلی وجود ندارد که به ان تکیه کنیم.(چون حالت سابقه ای ندارد که از استصحاب استفاده کنیم)

بله در مساله فرعیه(معامله) اصل فساد است(گفتیم اصل در معاملات فساد است)بشرطی که اطلاق(مانند احل الله البیع)یا عموم(اوفوا بالعقود)که صحت معامله را اقتضاء کند نباشد.

در عبادت هم این چنین است زیرا با وجود نهی،امری برای انجام ان نیست

714–امر هشتم:متعلق نهی(چیزی که نهی بر ان وارد می شود)یا خود عبادت است(مانند نماز در حال حیض)یا جزء عبادت است(مانند خواندن سوره سجده دار در نماز)یا شرطی که خارج از عبادت است(مانندنماز درلباس نجس)یا وصفی است که

ملازم عبادت است (که عبادت بدون ان وجود نمی یابد)مانندجهر و اخفات در قرائت یا وصف غیر ملازم است(بین عبادت و وصف عموم من وجه است)مانندغصبی بودن مکان نماز که از نماز منفک است(میشود نماز را در غیر مکان غصبی خواند)

715–لاریب فی دخول القسم الاول فی محل النزاع...

اگر متعلق نهی خود عبادت باشد بی شک جزو محل نزاع است(نهی ایا عبادت را فاسد می کند؟)همچنین اگر متعلق نهی جزء عبادت باشدچون جزء عبادت،عبادت است بازهم جزء محل نزاع است با این فرق که بطلان جزء ،موجب بطلان عبادت نمیشودمگر به ان جزء متعلق نهی بسنده کند(مثلا سوره سجده دار بخواند این سوره باطل است ولی نماز صحیح است مگر اینکه سوره دیگری نخواند)مگر اینکه جزء غیر منهی عنه دیگری بیاورد(بعد خواندن سوره سجده دار،سوره غیر سجده دار هم بخواند) مگر اینکه این کار باعث مشکلی شود(مثلا باعث زیادی اجزاء شود و مخل به نماز گردد)

716–ولی قسم سوم که شرط عبادت بود،نهی از ان موجب بطلان عبادت نیست مگر اینکه خود ان شرط،عبادت باشد (مانند وضو با اب غصبی)که در این صورت حرام بودن شرط موجب بطلان ان شرط شده در نتیجه موجب بطلان عبادت میشود.

717–اما قسم چهارم که نهی از وصفی بود که ملازم عبادت است(مانندجهر و اخفات در قرائت)که نهی از وصف مساوی با نهی ازموصوف(خود عبادت) است که نهی از جهر در قرائت(ظهر و عصر)مساوی با نهی از خود نماز است چون ممکن نیست خود قرائت ماموربه باشد ولی صفتش که جهر باشد منهی عنه باشد.

برخلاف قسم پنجم(یا وصف غیر ملازم است بین عبادت و وصف عموم من وجه است مانندغصبی بودن مکان نماز که از نماز منفک است)که نهی از وصف به موصوف سرایت نمی کند(میتواند در مکان غیر غصبی نمازبخواند)مگر اینکه وصف و موصوف متحد

باشند وجوداکه بنابر قول به امتناع اجتماع امرو نهی ،باطل است.ولی بنا بر جواز اجتماع،نهی از وصف به موصوف سرایت نمی کند.

این در مورد نهی از جزء و شرط و وصف بود.

718–**و اما النهی عن العباده لاجل احد هذه الامور...**

اگر در ظاهر نهی از خود عبادت باشد ولی در واقع نهی به جزء یا شرط یا وصف متعلق است دراین صورت حال او، حال نهی از یکی از این امور مذکور است.بشرط اینکه نهی مذکور از قبیل وصف به حال متعلق موصوف باشد(مانندزیدقائم ابوه که در حقیقت پدر زید ایستاده نه خود زید) وبه به تعبیر دیگرنهی از عبادت بالعرض(ومجاز)است.(و نهی به متعلق عبادت که جزء و شرط و وصف باشد تعلق گرفته نه خود عبادت)

719–**ولی اگر واقعا نهی به خود عبادت تعلق گرفته باشداز باب وصف بحال خود موصوف است(مانند زید قائم)ولو نهی با واسطه یکی از امور مذکوره باشدولو از قبیل وساطت در ثبوت نه عروض باشد، دراینجا حالش مانند حال نهی از خود ذات عبادت است.**

720–**همان تقسیماتی که درباره نهی از عبادت گفتیم درباره نهی از معاملات می اید.که تفصیل اقوال در دلالت نهی بر فساد یا عدم دلالتش، به ده قول هم می رسدولی انچه مهم است بیان قول درست در مساله است و چاره ای نیست برای ظاهر شدن حال(صحت و بطلان)سایر اقوال،در دو مقام صحبت شود.**

721–**مقام اول : نهی در عبادت که بخود عبادت بر گردد(نه اجزا وشروط و وصف) مقتضی فساد است هر چند جزء عبادت دیگری باشد(مانند نهی از نماز حائض و خواندن سوره سجده دار)(وقتی جزء باطل شد کل هم باطل میشود)زیرا نهی بر حرمت این عبادت دلالت دارد ذاتا(نه تشریعا)(مثلا شراب ذاتا حرام است)و نمیشود بین صحت به**

معنای موافقت امر یا موافقت شریعت با حرمت جمع شود(یعنی هم حرام باشد هم واجب مانند نماز زن حائض که حرام است ولی بگوییم نماز واجب است)همچنین صحت به معنای سقوط اعاده با حرمت جمع نمیشودزیرا سقوط اعاده یعنی ماموربه را بقصد قربت انجام داده است و برای تقرب صلاحیت دارددرحالی که وقتی حرام است این قصد قربت حاصل نمیشودمخصوصا کسی که به حرمت ان ملتفت باشد.

722-لایقال:هذا لوکان النهی عنها دالا علی الحرمه الذاتیه...

گفته نشود که دلالت نهی برفساد زمانی صحیح است که نهی از عبادت بر حرمت ذاتی دلالت کند.(مثلا نماز در حال حیض مانند حال شرابخورباشد)درحالی که عبادت به حرمت ذاتی متصف نمیشود.زیرا عبادتی که بدون قصد قربت باشد حرمت ذاتی نداردچون مکلف قدرت ندارد عبادت بی قصد قربت انجام دهداگر از باب تشریع و بدعت.(اگر مکلف عبادت منهی را با قصد قربت انجام دهد بدعت است)و عملش شرعا حرام است(نه حرمت ذاتی)ووقتی شرعا حرام شد دیگر نمی تواند حرمت دیگری(مانند ذاتی)پیدا کندزیرا ممتنع است اجتماع مثلین همانند امتناع اجتماع ضدین

723-جواب داده میشود در غیر عبادتی که ذاتی است،عبادتهای دیگر اگر منهی عنه شدند حرام ذاتی شوند مانند روزه عید فطر و قربان،که اگر شارع به روزه این دوروز امر می کرد عبادتی بود مانند سایر روزه روزها ماه مبارک رمضان.که باید با قصد قربت انجام میشد.

اما عبادتی که ذاتا عبادت است مانند سجده برا خدا.که اگر منهی عنه واقع شود حرام ذاتی میشود.مانند سجده جنب و حائض اگر منهی عنه باشددر اینصورت عبادتی است محرم ذاتی چون مفسده دارد.

724-مع انه لاضیر فی اتصافه بهذه الحرمه...

بعلاوه اشکالی ندارد یک فعل هم حرمت ذاتی و هم حرمت تشریعی داشته باشد.(زیرا موضوع ان دو ،مختلف است.پس قابل اجتماع هستند)بر ین مبنا که در حرمت تشریعی خود فعل متصف به حرمت تشریعی نیست بلکه عملی متصف به حرمت تشریعی است که از افعال قلبی است(نیت و قصد)(ولی درحرمت ذاتی، فعل مکلف است نه قصد و نیت)

مانند تجری و انقیاد(که فعل قلبی است)

725–بعلاوه اگر نهی در عبادت دلالت بر حرمت ذاتی نکند لااقل دلالت بر فساد و بطلان می کندچون نهی تشریعی دارد.و لا اقل دلالت دارد که این فعل ماموربه نبوده است.هرچند اطلاق یا عموم دلیل شامل این فعل بشود(مانند نماز در حال حیض که چون متعلق نهی است امر به نماز فایده ندارد)

726–اری!اگر نهی مجازی و عَرَضی باشدمانند نهی از عبادت وقتی ضد واجب باشد(مانندنهی از نماز بخاطر وجوب ازاله)در این صورت(اگر نماز خواند باطل نیست چون) این نهی مقتضی فساد نیست.زیرا امر به شی مقتضی نهی از ضدش نمی باشد مگر مجازا و عرضا تا بتواند مخصص و مقید عمومات باشد(زور نهی مجازی به عمومات نمی رسد تا ان را تخصیص بزند)

727–المقام الثانی فی المعاملات:...

خلاصه مطلب اینکه نهی در معاملات مقتضی فساد و بطلان نیست.زیرانه عرفا و نه لغتا بین حرمت معامله با بطلان ان ملازمه نیست(زیرا صحت معامله یعنی ترتب اثر مانند ملکیت و زوجیت. و منافاتی بین حرمت معامله با حصول اثار معامله درخارج نیست).

728–فرقی ندارد حرمت به نفس معامله از ان جهت که فعل مباشری مکلف است،تعلق گرفته باشد(مانند نهی از معامله موقع نمازجمعه که بخاطر بی اعتنایی به نمازجمعه،بیع حرام است)

یا اینکه حرمت به مسببّ و مضمون معامله از ان رو که فعل مکلف است متعلق است(یعنی به اثر معامله نهی تعلق دارد مانند ملکیت که اثر مترتب بر ایجاب و قبول است مثل فروختن قران به کافر که ملکیت یافتن کافر مورد نهی است)

وگاهی نفس سبب و مسبب حرام نیست(ولی چون سبب یا مسبب فعلی از افعال مکلف است که حرام است باعث حرمت معامله میشود)(مانندانداختن سنگ بر روی مبیع تا ترازو سنگین شود)

729–نهی انجایی باعث فساد معامله میشود که دلالت بر حرمت معامله ای کند که با صحت معامله سازگار نباشد مانند نهی از تصرف در ثمن یا مثمن در بیعی(مانند بیع ربوی)یا نهی از بیع شیء(مانند ثمن الکلب سحت)

730–اری بعید نیست ادعا شود که نهی از معامله ظهور در ارشاد به فساد معامله دارد(یعنی نهی مولی فقط خبر از عدم انعقاد معامله می دهدبدون اینکه بر حرمت یا کراهت معامله دلالت کند)همانطور که امر به معامله ظهور در ارشاد به صحت معامله دارد.بدون اینکه دلالت بر وجوب یا استحباب معامله داشته باشد.و این مطلب مخفی نیست.

731–این نهی ارشادی فقط درمعاملات به معنای عقد و ایقاع است.نه در معاملاتی که اعم است(که قصد قربت ندارد و توصلی هستند) و در مقابل عبادت قرار دارد.که در معاملات اعم،مهم قرینه (حالی یا مقالی)است(مثلا قرینه است فلان شی،جزء یا شرط یا مانع است)و اگر قرینه نبود ناچاربه مقتضای صیغه نهی که حرمت است عمل شود.ولی دانستیدحرمت، مستلزم بطلان نیست.

732–نعم ربما یتوهم استتباعها له شرعا...

چه بسا توهم شده که حرمت، مستلزم بطلان است شرعا چون در چند روایت بر این مطلب دلالت دارد.از جمله امده از امام باقر علیه السلام درباره ازدواج عبد بدون اجازه اربابش سوال شد امام فرمود دست ارباب است که اجازه بدهد یا بینشان جدایی بیاندازد.سوال شد فلان و فلان فتوا دادند که نکاح باطل است و اجازه ارباب ان را حلال نمی کند. عبد معصیت خدا را نکرده فقط مخالفت اربابش کرده پس اگر ارباب اجازه دهدازدواج عبد جائز است.

733–ظاهر حدیث دلالت دارد که اگر ازدواج از چیزهایی است که خدا ان را بر عبد حرام کرده،باطل بود(پس بین حرمت و بطلان ملازمه است)

734–(جواب این روایت یکی انست که)مخفی نماند مراد از معصیتی که در فرمایش امام، نفی شده ان است که ازدواج عبد از اموری نیست که خدا ان را امضا نکرده و مشروع نباشدتا باطل باشد.و معلوم است که معصیت به این معنا مستلزم بطلان است(ولی بحث ما درباره حرمت تکلیفی است نه وضعی)و اشکالی ندارد بر عملی هم که خدا دستور و اذن نداده اطلاق معصیت شودچنانچه امام علیه السلام بر ازدواج یاد شده بمجرد عدم اذن اربابش،اطلاق معصیت کرد.

735–و اجمالا اگر این روایت ظهور در ان معنا نداشته باشد(حرمت وضعی را می فهماند نه حرمت تکلیفی که مورد بحث ماست)در معنایی که توهم شده هم ظهور ندارد(دلالت نهی بر فساد تکلیفی)و بقیه روایات هم همین وضع را دارند.

735–تذنیب:حکی عن ابی حنیفه و الشیبانی...

از ابوحنیفه وشاگردش شیبانی از علمای اهل سنت نقل شده که قائل به صحت دلالت نهی هستند.و از فخر المحققیقن فرزند علامه حلی نقل شده شده که ایشان موافق صحت هستند.

مصنف می گوید تحقیق انست که نهی در معاملات بر صحت دلالت دارد.مشروط بر اینکه نهی یا از مسبب معامله باشد(مانند نهی از فروش قران به کافر) یا نهی از تسبیب باشد(مانند گذاشتن سنگ کنار مبیع در ترازو)زیرا در متعلق نهی،قدرت شرط است مانند متعلق امر(مکلف قادر باشد منهی عنه یا ماموربه را اطاعت کند)و زمانی قادر بر مسبب و تسبیب میشود که معامله صحیح باشد.

ولی اگر نهی از سبب باشد،نهی دلالت بر صحت نمی کند چون مکلف قدرت ندارد(مانند نهی از معامله موقع نمازجمعه)زیرا سبب در قدرت مکلف است هرچند صحیح و موثر نباشد زیرا دانستید که نهی از سبب با صحت ان منافات ندارد(یعنی نهی نه بر فساد دلالت دارد نه بر صحت و این نهی،تنها بر حرمت تکلیفی دلالت دارد و کاری به حکم وضعی ندارد)

736-اما نهی در عبادات:اگر عبادت ذاتی باشد مانند سجده و رکوع و خشوع و خضوع برا خداوند تبارک و تعالی.مکلف قدرت بر ترک منهی عنه دارد همانطور که قدرت بر انجام ماموربه دارد.(که نهی کاشف از صحت نیست ولو مقدور است زیرا قدرت ملازم صحت نیست.و سجده منهی عنه باطل است)

737-اگر عبادت ذاتی نباشدو فقط بخاطر داشتن قصد قربت درصورت ماموربه بودن، ،عبادت است پس مکلف قدرت بر انجام منهی عنه ان ندارد(مانندنماز دراین صورت اگر مورد نهی واقع شود مکلف بربجا اوردنش قادر نیست زیرا زمانی عبادت است که قصد قربت داشته باشد و با منهی شدن قصد قربت ممکن نیست)مگر قائل به جواز

اجتماع امرو نهی در یک شیء باشیم که انهم با یک عنوان محال است.(مثلا نمازی مورد نهی قرار گرفته.از یک طرف نهی است از طرفی قصد قربت نیاز به امر دارد)

738-**قبلا دانستید که نهی در این قسم از عبادت،شانی است یعنی اگر نهی نمیشدامر متعلق به ان امر عبادی بود و سقوطش از مکلف تنها با ایجاد قصد قربت صورت می گرفت**

المقصد الثالث

739–المقصد الثالث:فی المفاهیم:مقدمه...

مقصد سوم در مفاهیم است.مقدمه این مبحث:مفهوم را انطور که از موارد اطلاقش روشن میشود،اینگونه تعریف کرده اند.

حکم انشائی(مانند اکرم زیداان جائک) یا اِخباری(ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود)که تابع خصوصیتی است که در معنای الفاظ است و این معنا با همان خصوصیت از منطوق الفاظ اراده شده ولو به واسطه مقدمات حکمت و بخاطر همین خصوصیت، مفهوم، لازمه معنایی است که از لفظ اراده شده است خواه مفهوم با منطوق در ایجاب و سلب موافق باشد یا مخالف باشدمانند اگر زید نزدت امد به او اکرام کن که مفهومش میشود اگرنیامد اکرامش نکن)(خلاصه مطلب اینکه:معنای تحت اللفظی جمله خبری یا انشائی،دارای خصوصیتی است که از ان خصوصیت،مفهوم بدست می اید)

740–مقدمات حکمت عبارت است از:

۱. متکلم در مقام بیان تمام مراد خود باشد و قصد اهمال ، اجمال گویی و هزل نداشته و غافل نیز نباشد؛

۲. قرینه‌ای متصله یا منفصله دلالت کننده بر تقیید در کلام نباشد، زیرا اگر قرینه متصله باشد، مانند: «اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» از ظهور کلام در اطلاق پیش گیری می‌کند، و اگر قرینه منفصله باشد، گر چه مانع انعقاد ظهور کلام نیست، اما حجیت آن را از بین می‌برد؛

۳. اطلاق و تقیید ممکن باشد؛ یعنی لفظ از الفاظی باشد که با قطع نظر از تعلق حکم به آن، قابل انقسام به مطلق و مقید باشد؛ به عبارت دیگر، صلاحیت داشته باشد که گاه در مطلق وگاه در مقید استعمال گردد؛

۴. قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد.

منظور از قدر متیقن در مقام تخاطب آن است که گاه بین مخاطب و متکلم از مصداق معینی سخن به میان آمده و سپس به طور مطلق امر شده است، مانند این که مولا با عبدش درباره فواید گوشت گوسفند سخن می‌گوید و پس از مدتی به شوق آمده و می‌گوید: «اشتر اللحم»، در این جا اگر چه مطلق گفته، ولی قدر متیقن در مقام محاوره، همان گوشت گوسفند است؛

۵. عدم انصراف ؛ در میان علما مشهور است که انصراف، مانع از تمسک به اطلاق کلام است، اگر چه سایر مقدمات حکمت در کلام وجود داشته باشد، مانند این که مولا بگوید: «اکرم العالم»، که لفظ «عالِم» به عالم دینی انصراف دارد نه هر عالمی

741-فمفهوم ان جائک زید فاکرمه مثلا...

لذا مفهوم جمله اگر زید نزدت امد اکرامش کن،در صورتی که قائل به مفهوم باشیم قضیه شرطیه سالبه ای است که با شرط و جزایش،لازمه قضیه شرطیه موجبه ای است که در منطوق که معنای قضیه لفظی است.(منطوق موجبه است: اگر زید نزدت امد اکرامش کن و مفهومش سالبه است اگر زید نزدت نیامد اکرامش نکن)

742-پس صحیح است گفته شود مفهوم:حکمی است غیر مذکور. نه اینکه حکمی است برای غیر مذکور!(نه اینکه مفهوم عبارت از حکمی باشد که موضوعش در کلام ذکر نشده)که بعضی اینگونه تفسیر کرده اند.

و در معنای مفهوم بین بزرگان نقض و ابرام واقع شده در حالی که مقام تعریف جایی برای اشکال و نقض کردن نیست که قبلا گفتیم اینها حد و رسم نیست بلکه از قبیل شرح اسم است.که در تفسیر لغت هم اینگونه است(شرح الاسم می اورند نه حد و رسم)

743–از تفسیرغلطی که درباره مفهوم شد حال سایر تفاسیر درباره مفهوم معلوم است وما اهمیت نمی دهیم به انها چنانچه اهمیت نمی دهیم که بیان کنیم ایا مفهوم از صفات مدلول است یا دلالت؟ولو به مدلول نزدیکتراست.واینکه گاهی مفهوم را صفت دلالت قرار داده اند از باب وصف به حال متعلق موصوف است(خلاصه اینکه مدلولی ها می گویند مفهوم حکمی ملازم خصوصیت معناست پس صفت معنا و مدلول است ولی دلالتی ها می گویند دلالت منطوقی قوی تر از دلالت مفهومی است پس مفهوم صفت دلالت است.ومصنف می گوید ولو مفهوم را صفت دلالت قرار داده اند ولی در واقع،موصوف حقیقی ان،متعلق دلالت یعنی مدلول است)

744–از این (مفهوم حکمی است که خصوصیت معنایی را در پی دارد)روشن میشود که نزاع در اینکه مفهوم ثابت است یا غیر ثابت،در حقیقت درباره این است که قضیه شرطیه یا وصفیه یا غیر این دو ایا وضعا (بوسیله واضع)یا با قرینه عام(مقدمات حکمت) دلالت داردبر خصوصیتی که مستلزم قضیه منطوقی است یا دلالت ندارد.

745–فصل:الجمله الشرطیه هل تدل علی الانتفاء...

ایا جمله شرطیه(مانندان جائک زید فاکرمه)اگر منفی باشد جزاء ان هم منفی است؟(اگر زید نیامد اکرامش نکن)همانطور وقتیکه شرط مثبت باشد جزاء هم مثبت است.

در این مورد بین بزرگان اختلاف است.

746–شبهه ای نیست در استعمال جمله شرطیه و اراده انتفاء جزاء هنگام انتفاء شرط در غیر از این مقام.

فقط اشکال در این است که ایااین استعمال به وضع واضع است یا با کمک قرینه عام(مقدمات حکمت است)بطوری که اگر قرینه حالی یا مقامی بر خلاف ان نبودبر انتفاء جزاء در هنگام انتفاء شرط حمل می کنیم(و می گوییم جمله شرطیه مفهوم دارد)

747-کسانی که قائل به دلالت (مفهوم برای جمله شرطی)هستندبایدبرای اینکه دلالت به وضع است یا مقدمات حکمت،دلیل بیاورد.که خصوصیت مستلزم ترتب جزاء بر شرط است به گونه ترتب معلول بر تنها علتش.(مثلا امدن زید تنها علت وجوب اکرام است)

748-ولی کسی که قائل به دلالت نیست در وسعت است زیرا میتواند بگویدجمله شرطیه دلالت بر لزوم انتفاء جزاء هنگام انتفاء شرط ندارد.و فقط ثبوت جزاء در وقت ثبوت شرط دلالت دارد.(یعنی فقط بر منطوق دلالت دارد نه مفهوم)هر چند این ثبوت،اتفاقی و تصادفی باشد(مانند اگر انسان ناطق باشد پس حمار ناهق است!)یا اصلا ترتبی بین شرط و جزاء نباشد.یا ترتب هست ولی شرط علت جزاء نیست یا علیت هست ولی تنها علت نیست وعلل دیگری هم درکار است.

749-لکن منع دلالتها علی اللزوم...

اینکه منع کنیم از اینکه جمله شرطیه بر لزوم دلالت کند و بگوییم دلالتش اتفاقی است ،در نهایت سقوط ست!زیرا لزوم جزاء برای شرط، تبادر می کندقطعا.

750-ولی منع کردن اینکه لزوم بصورت ترتب معلول بر علت است چه برسد که تنها علت هم باشد بجا است!(مصنف اعتقادی به لزوم جزاء بر شرط بصورت علیت ندارد)

751-این ادعا که از جمله شرطیه،لزوم به نحو علیت منحصره به ذهن تبادر میشود با توجه به اینکه جمله شرطیه زیاد استعمال شده با علت غیر منحصره و حتی بدون علت،بعید است بتواند مدعی ان را ثابت کند.

چگونه ثابت کند در حالی که در استعمال جمله شرطیه بر علت غیر منحصره یا مطلق لزوم،هیچ عنایت و علاقه ای رعایت نشده است(تا بتوان ادعا کرد استعمال جمله شرطیه در علت منحصره حقیقی و بدون عنایت و قرینه است ولی در علت غیر منحصره، مجازی و با رعایت علاقه و قرینه است)

752-کسیکه با دقت موارد استعمال جمله شرطیه را بررسی کند ودر مقام شکایت از خصم و احتجاج دقت کند روشن است که نمیتوان او را ملزم به اخذ به مفهوم کرد زیرا طرفش جواب می دهد جمله شرطیه شما مفهوم ندارد درحالی که اگر ظهوری برای مفهوم بود این کلام خصم صحیح نبود.(خلاصه اینکه جمله شرطیه مفهوم ندارد بطوری که اگر مدعی با مفهوم جمله شرطیه بخواهد علیه خصم ادعا کند خصم او جواب میدهد جمله شما مفهوم ندارد)

753-و اما دعوی الدلاله بادعاء انصراف...

اگر ادعا شود که دلیل اینکه علیت منحصره بین شرط و جزاء است این است که اطلاق علاقه لزومی منصرف به کاملترین فرد ان یعنی علت منحصره و معلولش که جزاء باشد است!

این ادعا فاسد است جدا!چون اکملیت موجب انصراف به فرد اکمل نمیشود مخصوصا اگر فراوان در غیر اکمل ستعمال شده باشد(چون اکملیت موجب انصراف به فرد اکمل نمیشودوالا نمیشود به هیچ مطلقی تمسک کنیم زیرا هر مطلقی فرد اکملی دارد وهمه مطلق ها فقط به فرد اکملشان انصراف یابنددر حالی که سبب انصراف،کثرت استعمال است که در بحث ما کثرت استعمال در علیت منحصره وجود ندارد)

754-بعلاوه قبول نداریم که لزوم میان علت منحصره و معلولش،اکمل از موارد علت غیر منحصره باشد.(بلکه بین معلول و علت،رابطه ضروری هست.هرگاه علت بیاید معلول هم می اید)و علت منحصره بودن موجب نمیشود رابطه بین علت و معلول موکد

تر باشد از رابطه در علت غیر منحصره(بلکه علاقه لزومیه در منحصره و غیر منحصره یکسان است)

755–اگر بگویی باشد(قبول داریم علاقه منحصره و غیر منحصره یکسان است)ولی ثبوت علت منحصره با مقتضای مقدمات حکمت است.(وقتی مولی قرینه نیاورد پس علت منحصره است)مانندمقتضای اطلاق صیغه امر(با مقتضا مقدمات حکمت)وجوب نفسی ست نه وجوب غیری.

جواب می دهیم:اولا جای تمسک به اطلاق جایی است که مقدمات حکمت ،تام باشد.و مقدمات حکمت تمام نمیشود درجایی که معانی حرفی است(ما در ادوات شرطو هیات جمله شرطیه که دارای معانی حرفی هستند بحث می کنیم)والا دیگر معانی،حرفی نیستند (و اسمی میشوند زیرا مقدمات حکمت درباره معانی مستقل است ومعانی حرفی بالتبع ملحوظ هستند نه بالاستقلال)

756–و ثانیا:تعینه من بین انحائه بالاطلاق...

دومین جواب دربرابر گفتار قبل،از میان انواع مختلف لزوم،اینکه بگویید در شرطیه ، بخاطر اطلاقی که در مقام بیان است،لزوم حتما علت منحصره است،این مطلب را کسی کمک کننده به شما نیست.و مقایسه ان با تعین وجوب نفسی با اطلاق صیغه امر،قیاس مع الفارق است.

زیرا واجب نفسی در هر حالی واجب است برخلاف واجب غیری که بعضی جاها واجب است لذا بیانش نیاز به قید دارد (اگر ذی المقدمه واجب شد مقدمه که همان واجب غیری است نیز واجب میشود)لذا اگر صیغه امر مطلق امد با تمامیت مقدمات حکمت،حمل بر واجب نفسی میشود.

برخلاف لزوم که که انواع لزوم در معین شدنش (که چه جور لزومی هست)نیاز به قرینه دارد وهمه مثل هم هستند.

757-برخی از اصولیون گفته اند دلیل اینکه در شرطیه مفهوم وجود دارد(و علت منحصره است) همان مطلق امدن شرط است چون اگر علت منحصره نبود باید مقید می امد

بدیهی است اگر شرط دیگری همراه یا قبل این شرط مذکور باشد نباید فقط شرط مذکور علت جزاء باشد.ولی مقتضای اطلاق شرط این است به تنهایی اثرگزار باشد.

758-و فیه انه لایکاد تنکر الدلاله علی المفهوم...

اگرچه انکار نمیشود که از اطلاق جمله شرطیه،دلالتش بر مفهوم فهمیده میشود(وشرط علت منحصر جزاء است)ولی این ندرتا اتفاق می افتد اگر نگوییم که اصلا اتفاق نیافتاده است.

759-نتیجه اینکه دلیلی وجود ندارد که ان شرطیه دارای خصوصیتی است که مستلزم انتفاء جزاء هنگام انتفاء شرط باشد.همچنین برای این دلالت، قرینه عامه(مقدمات حکمت) قیام نکرده است ولی در برخی موارد قیام قرینه قابل انکار نیست خواه قرینه،مقدمات حکمت باشد یا غیر ان باشد.

لذا قائل به داشتن مفهوم برای جمله شرطیه نمی تواند بگوید که اطلاق جمله شرطیه،بطوراتفاقی دارای مفهوم است!

760-اینکه توهم شود هرگاه جمله شرطیه مطلق بیاید علامت معین شدن مفهوم برای این جمله است همانند اینکه وقتی امر مطلق بیاید وجوب معین است.جواب می دهیم (که بین شرط با وجوب فرق است)تعین در شرط جوری نیست که بگوییم این شرط با شرط دیگر فرق داردوقتی چند تا شرط متعدد است. (دو نوع علت در شرط نیست تا

بگوییم این علت با ان علت دیگر فرق دارد)همانند وجوب.(ولی در وجوب دو نوع وجوب داریم تعیینی و تخییری)که نحوه تعلق وجوب به واجب در تعیینی با تخییری فرق دارد مثلادر تخییری باید عدل باشد(اطعام کن یا شصت روز روزه بگیر)(لذا اگر مولی امر را مطلق گفت می گوییم منظور تعیینی است چون نیاز به موونه زاید ندارد)

ولی در شرط اینگونه نیست.شرط واحد باشد یا متعدد .به یک نحوه است.و دخالتش در مشروط به یک نحوه است.طوری که حال در ان نحوه واحد،ثبوتا فرقی نداردتا در صورت اطلاق بتوانیم بینشان فرق بگذاریم.وقتی ثبوتا یکی است اثباتا هم یکی است.

761-لنحو لایکون له عدل لاحتیاج ماله...

شرط اینگونه نیست (که دوتا علت داشته باشد تا بین ان دو فرق باشد)ثبوتش متفاوت باشد انوقت اثبات هم متفاوت باشد و اطلاق را مثبت یک نحوه (از دونحوه)که عدلی ندارد قرار داد(مانند وجوب که مولی بگوید یا شصت فقیر اطعام کن یا عدلش که میشود شصت روز روزه بگیر)انوقت شرطی که عدل دارد باید موونه و قید داشته باشد مثلا بگوید او کذا!

(نتیجه اینکه شرط با وجوب فرق دارد. وجوب میتواند عدل داشته باشدمانند یا این اطعام شصت فقیر و یا ان روزه شصت روز.ولی شرط نمی تواند عدل داشته باشدو بگوییم اگر زید امد یا اورا اکرام کن یا نکن)

762-در مواردی که در جمله شرطیه عدل امده (مثلا ان جائک زید او لاقیته فاکرمه که امدن عدل ملاقات هست)این برای بیان تعدد شرط هست نه جمله شرطیه پس نسبت اطلاق شرط به شرط مختلف نیست(مانند وجوب که مختلف بود)خواه شرطی دیگر در جمله شرطیه بیان شده باشد و خواه نه.(و ذکر نکردن شرط دیگر اخلالی به اطلاق)و موجب اهمال و اجمال نمیشود.

763–ولی اگر امر اطلاق بیاید،اگر برای وجوب تعیینی نباشد باعث اهمال و اجمال میشود(لذا تا امر مطلق امد ان را بر تعیینی حمل می کنیم)

764–بعلاوه اگر بپذیریم شرط هم مانند وجوب مختلف هست،بازهم برای کسی که قائل به داشتن مفهوم برای جمله شرطیه است فایده نداردچون اوهم انکار نمی کند که اطلاق از باب اتفاق می تواند مفهوم داشته باشد.(درحالی که قائل به مفهوم می گوید شرط علت منحصره جزاء هست همیشه نه اتفاقی)

765–ثم انه ربما استدل المنکرون للمفهوم بوجوه...

دلایل منکرین مفهوم برای جمله شرطیه بشرح زیر است:

یکی اینکه انچه به سید مرتضی منسوب است که فایده و تاثیر شرط عبارتست از تعلیق حکم بر ان(وقتی شرط محقق شد جزاء هم محقق میشود)ومی توانیم بجای شرط،شرط دیگر که جاری مجرای ان است بگذاریم در حالی که شرط اول سرجایش هست.

مانند ایه شریفه:واستشهدوا شهیدین من رجالکم(دوشاهد از مردانتان را بشهادت بطلبید)

(اگرچه این ایه شرطیه نیست ولی ما ان را شرطیه فرض می کنیم.یعنی اگر شاهد دوم بود شهادت شاهد اول قبول است)بر امتناع قبول شهادت یک نفر دلالت داردمگر شاهد دیگر هم ضمیمه شود.پس انضمام شاهد دوم به اول،شرط پذیرفتن شهادت اولی است.سپس می دانیم(از خارج که لازم نیست حتما شاهد مرد باشد)که ضمیمه کردن شهادت دو زن به شاهد اول نیزشرط پذیرفتن شاهد اول است.همچنین می دانیم که میشود بجای شاهد،ضمیمه کردن قسم به شاهد اول نیز جای شاهد دوم را می گیرد.

پس نیابت برخی از شروط از برخی دیگر،بیش از انست که بشماره درایند.

ومانند(اذا کانت الشمس موجوده فالحراره موجوده)که با انتفاء خورشید،حراره منتفی نمیشودچون بجای خورشید،تش هم می تواند جایش را بگیردو ومثالها برای این مساله زیاد هست چه مثال شرعی یا عقلی.

766-جواب مطلب مذکور:اگر سید می خواهد ثابت کند که امکان دارد بعضی شروط بجای دیگری بیاید در مقام ثبوت و واقع،این رانمیشود انکار کرد.و خصم(کسی که قائل به مفهوم است)مدعی است که در مقام اثبات شرط جانشین شرط نمیشودو قضیه شرطیه بر مفهوم(علت منحصره شرط برای جزاء)دلالت دارد.

767-و ان کان بصدد ابداء احتمال وقوعه...

اگر مراد سید مرتضی از ممتنع نبودن جانشینی شرط دیگر بجای شرط مذکور در جمله،در صدد ابداء احتمال وقوع جانشین است(یعنی در مقام اثبات هم احتمال جانشینی شرط بجای شرط مذکور است)مجرد احتمال ضرری به قائل به مفهوم نمی رساند.(زیرا قائل به مفهوم ادعای ظهور در مفهوم را دارد و صرف احتمال خلاف مشکلی ایجاد نمی کند)تا زمانی که این احتمال، راجح یا مساوی با ادعای داشتن مفهوم نباشد(اگر احتمال پنجاه درصد به بالا بدهیم که شرط دیگری جانشین شرط مذکور میشود دیگر دلیل قائل به مفهوم به درد نمیخورد)ولی این مطلب(اثبات احتمال راجح یا مساوی) در دلیل سید مرتضی نیست.پس دلیل سید در انکار مفهوم صحیح نیست.

768-دومین دلیل منکرین مفهوم:اگر جمله شرطیه بر مفهوم(انتفاء جزاء بخاطر انتفاء شرط) دلالت داشت باید با یکی از دلالات سه گانه(مطابقه.تضمن.التزام) بود.واین ملازمه(اگر جمله شرطیه مفهوم داشت با یکی از دلالات ثلاث بر مفهوم دلالت می کرد) مانند بطلان تالی ظاهر است(تالی:جمله شرطیه با هیچیک از دلالات سه گانه بر مفهوم دلالت نداردچون مفهوم نه عین منطوق نه جزء آن، نه لازمه ان)

769-بعضی گفته اند تالی باطل نیست چون مفهوم لازمه منطوق است

مصنف می گوید در اثبات این تلازم یا منع ان مطالبی گفته شده یا میشود(که ما به این مطلب نمی پردازیم)

770–سومین دلیل منکرین مفهوم:ایه قران(ولاتکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا)کنیزان خود را به زنا وادار نکنید اگر تمایل به پاکدامنی دارند.

(اگر مفهوم داشت یعنی اگر تمایل به پاکدامنی ندارند می توانید انهارا به زنا وادار کنید)

در دلیل اینها اشکالی غیر قابل مخفی است زیرا اینکه گاهی جمله شرطیه مفهوم ندارد احیانا(جزئی)و باکمک قرینه قابل انکار نیست.مانند این ایه و غیر ان.درحالی که قائلین به مفهوم می گویندجمله شرطیه با وضع واضع یا با مقدمات حکمت مفهوم دارد(بشرط اینکه قرینه ای برخلافش نباشد مفهوم دارد)

771–بقی هاهنا امور:الاول:ان المفهوم هو انتفاء ...

سه تا امر باقی مانده.اولی:مفهوم یعنی منتفی شدن سنخ حکم(کلی و طبیعی حکم)که معلق بر شرط است وقتی شرط منفی میشود.نه منتفی شدن شخص حکم(جزئی و شخصی)(مثلا در ان جائک زید فاکرمه یعنی اگراکرام که بر امدن معلق است منتفی شد یعنی زید نیامد.اکرام هم مطلقا و بر جمیع فروض منتفی میشود نه اینکه اگر همین اکرام که در جمله امده منتفی میشود وکاری به سایرفروض ندارد)

772–بدیهی است که شخص حکم با انتفاء موضوعش عقلا،منتفی میشود هرچند انتفاء موضوع مستند به انتفاء برخی از قیودش باشد.پس نزاع در باره داشتن مفهوم یا نداشتن مفهوم،تنها درجایی است که ثبوت سنخ حکم در جزاء و انتفائش در صورت انتفاء شرط ممکن باشد.(در مثال مذکور با نیامدن زیدبازهم طبیعی وجوب اکرام، قابلیت بقاء دارد)حالا که در مقام ثبوت قابلیت بقاء دارد بحث می کنیم که در مقام اثبات هم برای جمله شرطیه دلالتی برا انتفاء جزاء هنگام انتفاء شرط است.

773–از مطلب قبل روشن میشود اینکه مفهوم دارد و دلالت کند قضیه بر انتفاء جزاء هنگام انتفاء شرط در مواردی مانند وصایا و اوقاف و نذرها و قسم ها توهم است و اینکه شهید در کتاب تمهید گفته در دلالت انها بر مفهوم اشکالی نیست اینهم توهم و باطل است.

774–و ذلک لان انتفاءها عن غیر ما...

زیرا انتفاء دلالت قضیه(بر انتقاء جزا هنگام انتفاء شرط) در (اوقا ف و ایمان و...)از غیر انچه متعلق انهاست از قبیل اشخاصی که بخاطر لقب مورد لحاظ متعلق حکم قرار گرفته اند(مثلا واقت گفت خانه ام را بر اولادم وقف کردم)یا با وصف چیزی(مثلا خانه ام وقف اولاد فقیرم)یا شرط چیزی(خانه ام وقف اولادم اگر فقیرند)خواه در عقد، اینها امده باشد یا و خواه درعهد(مانند نذر و قسم)

موارد فوق از باب دلالت بر مفهوم نیست(که بگوییم یعنی اگر فقیر نیست شامل وقف نمیشوند)بلکه وقتی چیزی وقف بر کسی شد یا وصیت بر او شد یا نذر بر او شد دیگر ان مال ،قابلیت ندارد برای غیر ان وقف شود.یا وصیت شود یا نذر شود زیرا شخص وقف یا نذر ی وصیت از غیر ان نفی شده است.و دانستید که انتفاءشخص حکم(نه سنخ حکم)(در صورت منتفی شدن موضوع و متعلق حکم)عقلی است مطلقا حتی اگر در جایی که صلاحیت مفهوم داشته باشد منکر مفهوم باشیم.

775–اشکال و دفع اشکال:چگونه می گویید در قضیه شرطیه باید سنخ حکم باشد نه شخص حکم تا مفهوم باشد(سنخ حکم منتفی باشد نه شخص حکم)در حالی که شرط در شرطیه نسبت به شخص حکم شرط است نه نسبت به غیر ان ،لذا نهایت اقتضای جمله شرطیه،منتفی شدن همین حکم شخصی است بواسطه انتفاء شرط ان.نه انتفاء سنخ حکم ان.و همین مطلب در سایرقضایای شرطیه ای است که دارای مفهوم است(مانند وصف و لقب و غایت)

776–ولکنک غفلت عن انّ المعلق علی الشرط...

جواب اشکال (که شرط در شرطیه واقع شده شرط نسبت به این حکم شخصی که انشاء شده شرط است نه نسبت به غیر ان)اینکه غافلید از اینکه انچه در جمله شرطیه بر شرط معلق شده،(خصوص وجوب جزئی نیست بلکه)نفس وجوب کلی طبیعی است که معنای صیغه است و انچه که جزئی و خصوصی استعمال شده جزء معنای صیغه استعمال شده دران معنا نیست(بلکه این جزئیت از ناحیه استعمال است تا انشا کننده وجوب را در ذهن نیاورد درمقام انشا برنمی اید)

همان گونه که جزئیت دراستعمال خبر دادن به حکم از خصوصیات مخبر به و انچه بصورت اِخبار استعمال شده نیست(خلاصه اینکه در جمله خبریه" ان جائک زید فیجب اکرامه: کلام در اصل وجوب استعمال شده و جزئی نیستددر جمله شرطیه هم "ان جائک زید فاکرمه"مفاد هیات امر کلی است نه جزئی)

777–همانطور که در جمله خبریه که بر شرطی معلق شده(مانند ان جائک زید فیجب اکرامه)

بواسطه خصوصیات ناشی از خبر دادن،جزئی و خاص نمیشود به همین ترتیب انچه بواسطه صیغه امر انشا شده . معلق بر شرط میشود(مانند ان جائک زید فاکرمه بواسطه خصوصیات ناشی از استعمال صیغه،جزئی نمیشود.)

در معنای حرف و مشابه ان شناختی که مستعمل فیه حرف مانند موضوع له ان عام است و خصوصیات و جزئیاتی که دارد مانند اینکه مستقل نیست و آلی و حالی در اسم و حرف استعمال میشود ازباب استعمال است در اسم هم خصوصیات استقلالی که جزئی است جزو استعمال است(خلاصه اینکه انشاء و اخبار دارای معنای کلی هستند و قصد انشا جزء معنای اصلی نیست و از خصوصیات استعمال است)

778–وبذلک قد انقدح فساد مایظهر من التقریرات...

از مطالب گذشته بطلان قول شیخ انصاری ظاهر میشود که گفته:بین وجوب اِخباری(ان جائک زید فیجب اکرامه) با انشائی (ان جائک زید فاکرمه)فرق است. در اولی وجوب کلی است و در دومی جزئی است.در این صورت اشکالی که گفته شد (که سنخ حکم نیست بلکه شخص حکم است)در اولی رفع می گردد.زیرا وجوبی که در جمله خبری است کلی است.(با نیامدن زید، وجوب کلی اکرام منتفی است) و در دومی که انشاء است باز مطلق وجوب را از علیت استفاده کرده ،وجوب رفع می گردد(زیرا شرط علت برای جزاست .وقتی علت منتفی شد معلول که مطلق وجوب اکرام است، هم منتفی است)

زیرا رفع شخص وجوب را نمی توان مستند به رفع علتی که در جمله شرطیه اخذ شده دانست بلکه شخص وجوب رفع میشود حتی اگر در حوزه ادات شرط نباشدمانند لقب و وصف(که محمول لقب و وصف با رفع متعلق،رفع می گردد.)

779–صاحب تقریرات به انچه که شیخ انصاری بواسطه ان از اشکال فرارکرده ایراد وارد کرده که چه بسا همان جواب ما است .صاحب تقریرات گفته که:نمی توان با عنوان اینکه وجوب کلی است از شکال فرار کرد.و دلیلی نداریم که موضوع له انشاء عام است.(یعنی مفاد صیغه امر،وجوب کلی است)اگر نگوییم بر عکس برخلافش دلیل است.(بر جزئی بودن موضوع له انشاء دلیل داریم)زیرا خصوصیات(قصد انشاء داشتن)از نفس لفظ(وهیات امر)استفاده میشود(نه از ناحیه استعمال)

780–و ذلک لما عرفت من ان الخصوصیات فی الانشائات...

(بطلان مطلب صاحب تقریرات که در جواب شیخ انصاری گفته)بخاطر همان است که دانستید که شخصی شدن در انشائات و اخبارات بخاطر استعمال است و در این باهم فرقی ندارند.

و تعجبم این است چگونه جزئی بودن انشاء را از خصوصیات مستعمل فیه قرار می دهد؟(نه استعمال)با اینکه خصوصیات و قیود انشاء همانندا‌خبار ناشی از استعمال است و انچه از ناحیه استعمال است ممکن نیست در مستعمل فیه داخل شود(زیرا اول مستعمل فیه مانند شرط وجود دارد بعد لفظ در ان استعمال میشود و انشاء و خبری که با استعمال محقق میشود نمی تواند در مستعمل فیه دخلی داشته باشد)

781–امر دوم:اگر شرط متعدد باشد مثلا اگر اذان را نشنیدی یا دیوار شهر را ندیدی نماز راشکسته بخوان.

اگر قائل به داشتن مفهوم برای جمله شرطیه باشیم باید اینجا ظهور را برداریم.(چون منطوق جمله اول با مفهوم جمله دوم در تعارض میشود.چون مفهوم اولی می گوید اگر صدای اذان را شنیدی کامل بخوان مطلقا.ولی مفهوم دوم می گوید اگر دیوار را دیدی کامل بخوان مطلقا)

برداشتن ظهور یا با تخصیص مفهوم هرکدام با منطوق دیگری است و میگوییم باید شکسته نخواند اگر دیوار شهر دیده شد یا اذان شنیده شد.

یا مفهوم را در دوجمله کنار میزنیم.(یعنی شرط علت منحصره جزاء نیست.و منکر داشتن مفهوم می شویم)برخلاف راه حل اول که مفهوم داشت(ولی ان را تخصیص زدیم)

782–و اما بتقیید اطلاق الشرط فی کل منهما...

(اگر شرط متعدد باشد مثلا اگر اذان را نشنیدی یا دیوار شهر را ندیدی نماز راشکسته بخوان.

اگر قائل به داشتن مفهوم برای جمله شرطیه باشیم)(باید بگوییم شروط بیان شده،استقلال ندارند)

اطلاق شرط(منطوق)هر هرکدام از دو جمله را به دیگری مقید می کنیم.در این صورت شرط شکسته شدن نماز،هم پنهان شدن دیوار شهر و هم نشنیدن صدای اذان باهم است.

ونماز واجب نیست شکسته شود اگر یکی از ایندو منتفی شد

783-یا اینکه شرط قدر مشترک بین دو جمله باشد یعنی تعدد شرط علامت این است که شرط در هرکدام از دو جمله، به عنوان خاص موثر نیست بلکه مصداقی از دو عموم است(مانند حدترخص مصداق دیوار شهر و صدای اذان است)

784-شاید عرف، وجه دوم را بپسندد(رفع ید از مفهوم هردو شرط)و عقل هم این وجه را معین می کند.زیرا شروط مختلف بملاحظه اختلافاتی که باهم دارند نمی توانند هرکدام مستقلا در یک شی اثر بگذارند(یک معلول دو علت مستقل ندارد)وباید بین علت و معلول ربط و سنخیت مخصوصی باشدو معلول واحد نمی تواند دوتا علت داشته باشدو از علت واحد هم جز معلول واحد صادر نمیشود.. در نتیجه شرط یکی است و این شرط مشترک است بین دوشرط.(قدرجامع میان دوشرط است)و مفهوم را کنار گذاشته و اطلاق شرط در هر جمله را برحال خودش باقی می گذاریم.ولو در عرف وذهن عامه،شرط متعدد است و هرکدام از شروط تاثیر خود را دارد.

785-(ابن ادریس گفته راه پنجم انست) اینکه مفهوم یکی را کنار گذاشته و به مفهوم دیگری عمل کنیم.درست نیست تا زمانی که دلیلی از خارج بر این روش اقامه نشود.مگر انکه مفهومش را باقی گذاشته ایم از دیگری اظهر و ظاهر تر باشد.

786-الامر الثالث:اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فلا اشکال...

اگر شرط متعدد ولی جزاء یکی باشد(اگر خوابیدی وضو بگیر. اگر بول کردی وضو بگیر) طبق سومی اشکالی ندارد.(تقیید اطلاق شرط در هر دو جمله با دیگری)(اگر

خواب و بول باهم محقق شد وضو بگیر واگر هیچکدام محقق نشد یا یکی محقق شد وضو واجب نیست)

ولی طبق وجوه دیگر ایا باید جزاء هم متعدد شود باندازه تعدد شرط؟(اگر شرط بول و خواب بود باید دوتا وضو بگیرد)یا اینکه جزاها تداخل کنند و یکبار جزاء کافی است؟چند تا قول است

787–**قول اول:مشهور می گویند عدم تداخل.(بایدبرحسب شرط،جزاهم متعدد شود)**

قول دوم :عده ای از جمله خوانساری گفته اند تداخل.(جزاها تداخل کرده ویک وضو کافیه)

قول سوم:ابن ادریس حلی گفته بستگی داره که جنس شروط اگر باهم یکی بود جزاهم یکی میشه(چندبار بول کند.یک وضو کافیه)و اگر جنس شرط متفاوت بودجزاها تداخل نمی کنند(یکی بول بود یکی خواب ،باید دوتا وضو بگیره)

788–**نظر مصنف انست که:ظاهر جمله شرطیه اینست که حدوث شرط یا سبب حدوث جزاست یا کاشف از وجود سبب واقعی برای جزاست.پس جزا با تعدد شرط،متعدد میشود.(بول کاشف از حالتی ظلمانی است که سبب وضو میشود)پس اگر به ظاهر جمله شرطیه عمل کنیم با تعدد شرط حقیقتا(بخوابد بعدش بول کند) یا وجودا (دوبار بول کند)این محال است.زیرا لازم میاد حقیقت واحدی مانند وضو به ماهیت واحده در جمله شرطیه اگر بول کرد وضو بگیرد و اگر خوابید وضو بگیردیا اگر مکرربول کرد وضو بگیرد یا مکرر خوابید...اینجا محکوم به دو حکم هم مثل میشود(هردو وجوب و اجتماع مثلین میشود)و اجتماع مثلین محال است همانند اجتماع متضادین.**

789–**فلابد علی القول بالتداخل من التصرف فیه...**

اگر قائل به تداخل شدیم(یکباروضو بگیرد)باید در شرط تصرف کنیم(تا اجتماع مثلین که محال است پیش نیاید)یکی اینکه ملتزم شویم که وقتی شرط متعدد است دلالت بر حدوث جزاء هنگام حدوث شرط نداردبلکه فقط بر ثبوت جزاء دلالت دارد(ثبوت اعم از حدوث و بقا است در این صورت اینگونه میشود:اگر خوابید وجوب وضو حادث میشود حال اگر بعد از خواب،بول کرد وجوب وضو ثابت است.یعنی فقط یکبار وضو برا هردو بگیرد)

790-یا اینکه ملتزم شویم که متعلق جزاء (مثلاوضو)ولو صورتا واحد است ولی در اصل حقایق متعدد هست باندازه تعدد شرط.که بر یکی صادق است(بر جزای واحدی صدق کرده اندپس اگر چندبار خوابید یا چند باربول کرد بعد یک وضو بگیرد در ظاهر یک وضو کرده ولی اگر مثلا دوبار خوابیده د حقیقت دوبار وضو گرفته) ولو بحسب تعدد شرط تکالیف متعدد دارد.ولی اکتفاء به یک وضو قدر مشترک شروط تکالیف متعدد است.مثلادر اکرم هاشمیا و اضف عالما،اگر مکلف عالم هاشمی را مهمان کند به هردو عمل کرده.چون با پذیرایی از عالم هاشمی به قصد امتثال هر دو امر، امتثال هردو صدق کرده و ناچارامر به امتثال و موافقت تکلیف نیز ساقط است اگرچه می تواند یکبارهاشمی را اکرام کند بدون پذیرایی و یکبارعالم غیر هاشمی را پذیرایی کند.

791-ان قلت:کیف یمکن ذلک ای الامتثال...

اگر اشکال کنی که چگونه میشود امتثال کردبا عملی که دو عنوان بر ان صدق می کند با اینکه مستلزم اجتماع مثلین میشود؟

جواب می دهیم:منطبق شدن دوتا عنوان واجب بر یک شی(وضوء) مستلزم اجتماع دوحکم مانند هم و اتصاف ان به دو وجوب نیست چون این محال است.بلکه نهایت این است که انطباق دو عنوان واجب بر یکی شی(وضو)باعث اتصاف ان شی به وجوب میشود و باعث انتزاع صفت وجوب برای وضو می گردد.بعلاوه اگر قائل به واز اجتماع

امرو نهی باشیم،مشکلی در اتصاف وضو به دو واجب ندارد برخلاف انجایی که فقط یک عنوان بود (که انجا اجتماع امرو نهی محال بود)

792-یا اینکه بگوییم هر شرطی بیاید جزا حادث میشود ولی جزاء دوم تاکیدی است(اگر خوابید وضو واجب میشود حال اگر بول کرد وضو تاکید می گردد نه اینکه دوبار وضو واجب شود)

793-مصنف می گوید این سه وجهی که برای رفع اشکال گفته شد لازم نیست از این وجوه پیروی کنیم چون اصلا نباید از ظاهر جمله شرطیه دست برداریم.بعلاوه دو دوصورت دوم و سوم باید بیاییم ثابت کنیم که متعلق جزاء به تعداد شرط،متعدد است ولی بر یکی صادق است هرچند در صورت یکی است و نامشان یکی است مثلا غسل و باید ثابت کنیم که حدوث جزاء بار دوم تاکید حدوث جزاء اول است و صرف احتمال تا زمانی که دلیلی ان را ثابت نکند سودمند نیست.

794-ان قلت:وجه ذلک هو لزوم التصرف فی ظهور الجمله...

اگر بگویی علت اینکه سه وجه را ذکر کردیم این است که مجبوریم در ظاهر جمله شرطیه تصرف نماییم زیرا نمیشود از ظاهرش استفاده نماییم چون اجتماع دوتا حکم و اجتماع مثلین پیش می اید و ان محال است. که قبلا به ان اشاره شد.

795-جواب می دهیم اری(به تصرف در ظاهر جمله شرطیه نیازمندیم)اگرمراد از جمله شرطیه در جایی که چند شرط است وجوب وضو به شرطی غیر از وجوب وضو بشرط اول مانند مثال اگر خوابیدی وضو بگیر اگر بول کردی وضو بگیر،وضوی اول با وضوی دوم فرق نداشته باشد.(ولی اگر اینگونه باشداگر خوابیدی وضو بگیر و اگر بول کردی وضوی دگر بگیر که دیگر اجتماع مثلین پیش نمی اید چون وجوب وضو اول با وجوب

وضو دوم فرق دارد و در ظاهر جمله هم تصرف نکردیم)و اشکالی نیست که یک فرد محکوم به فردی دیگر شود.(وضو یک فرد است که می تواند دوتا حکم داشته باشدار اول محکوم به وجوب شرط اول شود و بار دوم محکوم به وجوب شرط دوم گردد)

796-اگر بگویی بشرطی مطلب مذکور درست است که تعدد فرد برخلاف اطلاق نباشد(شرط مطلق است ولی شما قید وضویی دگر را اوردید واین خلاف اطلاق است)

797-جواب می دهیم:اری اگر ظهورجمله شرطیه در اینکه شرط سبب جزا یا کاشف از سبب

مقتضی تعدد فردی از طبعت نباشد والا اگر مقتضی تعدد باشدبیانگر همان تعدد است که مراد از اطلاق است(وقتی ظاهر جمله ظهور در تعدد جزا دارد همین قرینه است که در هردو شرطیه فردی از طبیعت وضو ازاده شده است)

798-اجمالادورانی نیست بین اینکه ظهور دارد جمله شرطیه در حدوث جزا (که مقتضی تعدد شرط و جزاست)وبین اینکه به ظهور ماده جزا عمل کنیم.(که مقتضی وحدت جزا و عدم تعدد جزاست)بدیهی است ظهور اطلاق تا انجایی است که بیان نباشد ولی ظهور جمله شرطیه در تعدد جزا این خود بیان است(که مرادطبیعت جزا نیست بلکه فردی از طبیعت جزاست) پس برای اطلاق دیگر ظهوری نیست.(که مراد وحدت طبیعت جزا نیست)دراین صورت بنابر قول به عدم تداخل،نیاز به تصرف در ظاهر جمله نیست ولی بنابر تداخل بایددر ظاهر جمله تصرف نماییم.

خلاصه اینکه ظاهر جمله شرطیه نشان از عدم تداخل دارد اگر شرط متعدد است

799-وقد انقدح مما ذکرناه ان المجدی للقول..

از مطالب گذشته روشن شد که انچه برای قول به تداخل مفید است یکی از سه وجهی است که گفته شد.(1-با تعدد شرط،جزاء حادث نمیشود2-با تعدد شرط،جزاء در ظاهر یکی ولی در واقع حقایق متعدده است.3-با تعدد شرط،جزاء هم متعددولی جزاء اول اصلی و بقیه تاکیدی هستند)

اما قول چهارم:(قول اول عدم تداخل.قول دوم تداخل.قول سوم تفصیل بین اتحاد جنس شرط که تداخل و عدم اتحاد جنس شرط که عدم تداخل)(قول چهارم قول فخرالدین است که گفته)

اسباب شرعی فقط معرّف هستند نه موثر.(اسباب شرعی مانند شروط،معرف و اماره هستندو اگر چندتا شرط بودقائل به تداخل میشویم ویک وضو کافی است ولی اگر شروط موثر و وعلل حقیقی برای جزا باشند قائل به عدم تداخل هستیم)

800-اقای مصنف می گویداسباب شرعی گاهی معرفات و گاهی موثرات هستند.بدیهی است که شرط برای حکم شرعی گاهی در ترتب حکم دخالت دارد بطوری که اگر این شرط نباشد علتی دیگر برای حکم نیست.(مثلا هرگاه در تعداد رکعات شک کردی بنابر اکثر بگذار)

و در غیر حکم شرعی هم گاهی شرط،اماره و معرف برای حدوث حکم است بسبب شرط(مثلااگر دیوار شهر را ندیدی شکسته بخوان)اگر چه وقتی جزاء بر شرط معلق میشود نشان می دهد شرط در حکم دخالت و تاثیر دارد همیشه.

801-اری اگر مرادفخر الدین از معرفات این باشد که اسباب شرعی علت احکام نیستند در حقیقت ولو این اسباب در تحقق موضوعات احکام شرعی دخالت دارندولی در اسباب غیر شرعی اینگونه نیست که اسباب وشروط علل احکام غیر شرعی هستند.

این مطلب قابل قبول است ولی این از چیزهایی است که گمان نمی رود در انچه برای فخرالدین مهم ومراد است.سودمند باشد.(که عبارت است از تداخل بنابر معرف بودن اسباب و شروط شرعی)

802-ثم انه لاوجه للتفصیل بین ...

وجهی برای نظریه ابن ادریس که تفصیل بین عدم اتحاد جنس شرط که عدم تداخل است(یکبار خوابیده و یکبار بول کرده که باید دوتا وضو بگیرد)و اتحاد جنس شرط که تداخل است(مثلا دوبار خوابیده فقط یک وضو بگیرد)نیست.مگر اینکه توهم شوددر دومی تعلق به عموم لفظ صحیح نیست زیرا شرط اسم جنس است(و دلالت بر عموم ندارد) واگر افراد شرط واحد متعدد شود(چندبار بخوابد)فقط یک سبب یافت میشود(یک جزاء دارد)بخلاف انجایی که شروط باهم فرق دارند و هرکدام یک اسم جنس هستند که هر شرطی سبب جدا داردپس جزا تداخل ندارد و باید برای هر شرطی جزای جداگانه بیاید.

مصنف می گوید این توهم باطل است.

803-زیرا مقتضای اطلاق شرط این است که هرباری شخص بول می کند یک وجوب برای وضو ایجادمیشود.و نتیجه تعدد جزا است.والااگر شرط از اجناس مختلف هم باشد(بول وخواب و..) باید یک جزا داشته باشد.زیرا قبلا گذشت که اشیاء مختلف نمی توانند اسباب یک مسبب باشند(هز علت واحد معلول واحد صادر میشودو بین بول و خواب سنخیتی نیست که هردو در یک معلول اثر بگذارند)

804-این همه در موردی است که موضوع حکم در جزا متعدد باشد(مانند وضو و غسل و اکرام عالم و..)

ولی در جایی که قابلیت تعدد نباشدناچار اسباب تداخل دارند اگر مسبب موکد نمیشود(اگر لباسی با خون نجس شد و بعد با بول نجس شد که نجس تر نمیشود)و باز قائل به تداخل میشویم اگر مسبب تاکید شود(تاکید قتل زید اگر مفسد فی الارض است و بازهم لواط کرده که یکبار کشته میشود)

805-فصل:الظاهر انه لامفهوم للوصف...

ظاهر انست که وصف(مانند اسم فاعل و مفعول و صفت مشبهه و صیغه مبالغه و اسم زمان و اسم مکان)و انچه در حکم وصف است(مانندکنایه و اسم جامد..)مفهوم ندارد مطلقا(وصف چه علت منحصره باشد چه نباشد)(پس در اکرم العالم عادلا،با انتفاء وصف،حکم منتفی نمیشود)

806-دلایل اینکه وصف ،مفهوم ندارد:1-از طریق وضع،مفهوم ثابت نشده2-بدون مفهوم،لغویت لازم نمی ایداگر وصف،مفهوم هم نداشته باشد بازهم جمله ،فایده دارد3-قرینه نداریم که وصف مفهوم دارد4-اگر گاهی وصف علت هست علامت داشتن مفهوم نیست چون علت،منحصره نیست.اگرهم وصف علت منحصره باشدبازهم دلیل برداشتن مفهوم نیست چون این مفهوم ازباب مفهوم وصف نمی باشد.زیرا اگر با قرینه معلوم شود،وصف،علت منحصره است این راهمه قبول دارند ولی اینکه اگر قرینه هم نباشد وصف علت منحصره است مورد اشکال است.

807-ولاینافی ذلک ماقیل من ان الاصل...

منافاتی بین اینکه وصف،مفهوم ندارد با انچه گفته شده که :اصل در قید انست که احترازی باشد.

(وصف از قیود است و نشان می دهد که حکم از موضوعی که فاقد وصف است منتفی است. پس در اکرم عالما عادلا،وصف عدالت نشان می دهد که اگر عالم،عادل نبود حکم اکرام منتفی است و وصف،مفهوم دارد)

اقای مصنف می گوید:قید که برای احتراز است فقط دایره حکم را محدود می کند(مثلا در مثال جئنی بحیوان ناطق،نطق فقط دایره حیوان را محدود می کند و غیر ناطق را خارج می کند)درحالی که موضوع حکم با این ضیق،به لفظ واحد است.جئنی به حیوان ناطق همان جئنی بانسان هست.(پس وصف علامت نفی حکم نیست)

808-**در حمل مطلق بر مقید هم وقتی شرایط حمل موجودباشد،فقط تضییق دایره موضوع لازم می اید.بدون اینکه تضییق، دلالت بر مفهوم کند.(مثلا اعتق رقبه مومنه،قید مومنه،فقط دایره رقبه را تضییق کرده).نه اینکه حکم را نفی کرده است فقط می گویدکه گویا از اول هم مقید منظور بوده است.و چه بسا گفته شده :اگر بخواهیم از حمل مطلق بر مقید،استفاده مفهوم کنیم (اگر رقبه مومن نبود ازادش نکن)نیازی به این حمل نیست زیراظهور مقید در مفهوم قوی تر از ظهور مطلق در اطلاق نیست اگر نکپگوییم ظهور مطلق قوی تر است چون ظهور مطلق بوسیله منطوق است.**

809-**واما الاستدلال علی ذلک ای عدم الدلاله...**

اینکه استدلال کنندبر اینکه وصف مفهوم ندارد به ایه شریفه(وربائبکم اللاتی فی حجورکم)

(یعنی حرام است ازدواج با دختران زنان شما از شوهر قبلیشان که در دامن شما تربیت شده اند)که اگر مفهوم داشت یعنی ازدواج با این دختران اگر جای دیگر تربیت بشوند مانع ندارد.که درست نیست.پس وصف،مفهوم ندارد.

810-مصنف می گوید استدلال فوق اشکال داردچون اینکه استعمال شود وصف در غیر مفهوم به کمک قرینه قابل انکار نیست مانند ایه مذکور.

علاوه بر اینکه اگر فرضا وصف،مفهوم داشته باشد نباید وصف وارد،غالبی باشد درحالی که در ایه مذکور وصف ازموارد غالب است(غالبا دختران با مادرشان هستندو وقتی مادر ازدواج کند دختر با شوهر مادرش زندگی می کند غالبا)

و معتبربودن اینکه غالبی نباشد واضح است چون با غالب بودن وصف،دیگر وصف دلالت بر اختصاص ندارد(علت انحصاری حکم به مورد وصف نیست)و بدون اختصاص دیگر، جای توهم نیست که وصف، مفهوم داشته باشد(چون وصف توضیحی میشود نه احترازی و وصف توضیحی مفهوم ندارد)

811-تذنیب:لایخفی انه لاشبهه فی جریان النزاع...

در ادامه بحث قبل:مخفی نماند که نزاع در(اینکه وصف،مفهوم دارد یا ندارد)در جایی است که وصف اخص از موصوفش است(عالم از رجل اخص هست)ولو رابطه وصف وموصوف،اخص من وجه باشد.انهم دروجه افتراق از جانب موصوف(رجل باشد ولی عالم نباشد)

ولی در غیر از مورد مذکور،(که وصف اخص از موصوف نباشدمانند گوسفند بیابان چر،زکات دارد که مفهوم ندارد و نمیشود گفت پس شتر بیابان چر زکات ندارد)اینکه نزاع در ان جریان دارد اشکال است.و چندقول است که ظاهرترین اقوال عدم جریان نزاع است ولی شافعیه درمورد مثال مذکورگفتند شتر بیابان چر، زکات ندارد،که نشان میدهد نزاع جریان دارد.و شاید علت اینکه نزاع جاری است چون وصف،علت منحصره است.(بیابان چر،علت زکات است در نتیجه اگر شتر،بیابان چرنباشد زکات ندارد)

812-طبق قول مذکور(شافعیه)اگر وصف اخص از موصوف هم نباشد مثلا مساوی باشد(مثلا اکرم انسانا متعجبا) یا اعم مطلق (اکرم انسانا متحرکا)هم باشد،باز مفهوم دارد.در نتیجه وصف(مساوی یا اعم)بر انتفاء سنخ حکم،هنگام انتفاء وصف دلالت می کند.(مثلا اگر انسان نبود،دیگر اکرام منتفی است)

813-بنابر قول مذکوردیگر وجهی برای تفصیل بین وصف (اگر وصف مساوی و اعم از موصوف باشد)با انجا که اخص من وجه است ،نیست(که قول شیخ انصاری است)که گفته اگر افتراق از سوی وصف باشد(موصوف اگر مساوی یا اعم از وصف باشد)جای نزاع نیست زیرا با انتفاء وصف،موضوع باقی نیست که بخواهیم نزاع کنیم(جایی مفهوم دارد که موضوع باقی باشد).ولی (در وصف اخص من وجه که وصف باقی است)طبق برداشتی که از شافعیه است نزاع جریان دارد.

814-فصل:هل الغایه فی القضیه تدل...

ایا غایت در قضیه دلالت دارد که حکم از مابعد غایت برداشته شده؟بنا بر اینکه غایت داخل مغیّا باشد؟(مثلا در اتموالصیام الی اللیل،غایت خود لیل و مابعد غایت،ساعتی بعد لیل و روزه ،مغیّا است.اگر لیل داخل صوم باشد)نزاع است که ایا غایت واقع در قضیه بر ارتفاع حکم(روزه)از مابعد غایت(لیل)دلالت دارد(بعد لیل دیگر صوم نباشد)

وبنابر انکه غایت خارج از مغیا باشد(ایا غایت واقع در قضیه بر ارتفاع حکم صوم)از غایت و بعد غایت دلالت دارد(یعنی خود لیل و بعد لیل لازم نیست روزه باشد)

یا دلالت (بر ارتفاع حکم از غایت و بعد غایت) نمی کند؟

815-چند قول در مساله مذکور است.و مشهور گفته اند که دلالت بر ارتفاع حکم دارد.و عده ای ازجمله سید مرتضی و شیخ طوسی گفته اند دلالت ندارد.(یعنی فقط بر ثبوت روزه تا شب دلالت دارد ولی راجع به لیل و بعد لیل،ساکت است پس مفهوم ندارد)

816-نظر مصنف انست که اگر غایت به حسب قواعد عربی،قید حکم است مانند کل شی حلال حتی تعرف انه حرام.در این صورت دلالت بر ارتفاع حکم هنگام حصول غایت دارد.زیرا همین به ذهن تبادر می نماید.و مقید شدن حکم،همین ارتفاع حکم را دارد

در غیر این صورت(حکم با امدن غایت برداشته نشود)انچه غایت قرار داده شده،غایت نیست! (وغایت مفهوم دارد)

817-اما اگر غایت قید موضوع باشد(نه قید حکم)مانند سر من البصره الی الکوفه،(که من و الی،متعلق ماده سیر هستندو کوفه قیدسر است نه قید وجوب)در این صورت مانند وصف ،برمفهوم دلالت نداردولو موضوع(سفر) محدود شده به غایت(کوفه) و این مورد علاقه مولی بوده است ولی

مقتضای محدود شدن، فقط عدم حکم برای مغیا است و غایت از اساس، دلالتی بر انتفاء سنخ حکم از غیر مغیا ندارد.(یعنی دلالتی نیست که بعد از کوفه،مسافرت بکند یا نکند)زیرا از نظر وضع،ثابت نشده غایت برای مفهوم وضع شده باشدو قرینه ای هم که دلالت بر مفهوم باشد نیست لو وجود این غربه همیشگی نباشد بلکه غالبی باشد.که قرینه دلالت بر اختصاص حکم بر مغیا کند نیست.و فایده تحدید غایت همانند رفقایش مثل وصف و حال و..منحصر در افاده مفهوم نیست بلکه فواید دیگری دارد.

818-ثم انه فی الغایه خلاف اخر...

درمورد غایت یک اختلاف دیگری هست که ما به ان اشاره کردیم(دراول بحث) و ان اختلاف این است که ایا حکم غایت داخل مغیّا است (در این صورت دخول کوفه واجب است)یا حکم غایت از مغیّاخارج است(کوفه خارج از حکم سفر است)

نظر مصنف انست که اظهر خارج است.زیرا غایت از حدودحکم است.و محکوم به حکم غایت نیست.(پس کوفه جزو حکم سفر نمیشود)واینکه در بعضی موارد غایت داخل حکم مغیّاست ان با کمک قرینه است(مانند صُم شهر رمضان الی اخره،که روز اخر هم جزو حکم روزه است)

819-طبق مطلب مذکور (که غایت خارج از حکم مغیّاست)نسبت به نزاع اول(که عده ای می گفتند غایت مفهوم دارد و عده ای می گفتند مفهوم ندارد)،غایت همانند پس از غایت است(پس اگر مفهوم دارد سفر فقط تا دوازه کوفه است واگر مفهوم ندارد درمورد خودکوفع و پس از کوفه سکوت شده است)

ولی طبق قول دوم (که غایت را درحکم مغیّا داخل می دانست)منطوقا غایت داخل حکم مغیّا ست.(چون از الفاظ منطوق می فهمیم کوفه هم جزو مسافرت است)

820-اگر غایت را قید حکم دانستیم(مانند کل شی حلال حتی تعلم انه حرام)دیگر معقول نیست اختلاف شود که غایت در حکم مغیّا داخل است یا خارج!(دیگر معنایش انست که حکم تازمانی است که غایت حاصل نشده و پس از تحقق غایت،حکم منقطع است)

821-فصل:لاشبهه فی دلاله الاستثناء...

در اینکه استثناء دلالت داردبر اختصاص حکم به مستثنی منه چه حکم سلبی چه ایجابی،شبهه ای نیست.(مثلا اکرم العلماء الا زیدا،یعنی بجز زید، اکرام بقیه علما واجب است)

و این حکم(اکرام)،شامل مستثنی(زید)نمیشود.برای همین،استثناء از نفی، اثبات است و استثناء از مثبت،نفی است.ودلیلش تبادر به ذهن در وقت اطلاق است(وقتی جمله ای که در ان مستثنی و مستثنی منه است را بگویند انچه به ذهن تبادر می کند ثبوت حکم برای مستثنی منه و سلب ان از مستثنی می باشد)

822-**باتوجه به مطلب مذکور،اعتنایی به نظر ابوحنیفه که گفته استثناء ،دلالت نسبت به مستثنی ندارد، و هیچ حکمی افاده نمی کندنمی شود.دلیل او مثال(لاصلاه الا بطهور)است که اگر حکم افاده کند یعنی نماز فقط با طهارت حاصل میشود،درحالی که اشتباه است و شرایط دیگر در نماز لازم است.**

823-**دلیل ابوحنیفه ضعیف است به چند دلیل:اول:مراد از امثال این جمله انست که نمازی که همه اجزائش هست باز نماز نیست مگر اینکه طهارت هم باشد.و بدون طهارت،نماز نیست. و طبق قول دیگر نماز بدون طهارت،نماز تام ماموربه نیست.**

824-**دوم:استعمال با قرینه مانند(لاصلاه الا بطهور)که حالشان معلوم است(عدم دلالت استثناء بر اختصاص چون قرینه است که نماز مجموعه ای است که طهارت هم یک جزء ان است)لذا بر ادعای ابوحنیفه دلالتی ندارد.**

825-**و منه:قد انقدح انه لاموقع للاستدلال...**

از مطالب قبل روشن شد اینکه استدلال کنند به کلمه توحید،بر اینکه جمله استثناییه مفهوم دارد (اگر "لااله الا الله"مفهوم نداشته باشد یعنی سای خدایان را نفی می کنم ولی نسبت به الله ،نظری ندارم)درحالی که پیامبر خدا(ص) هرکه را کلمه توحید را می

گفت،اسلام اورا قبول می فرمود.(پس کلمه توحید مفهوم دارد یعنی نفی سایر خدایان و اثبات الله می باشد)

826-استدلال مذکور جایی ندارد چون ممکن بگویند دلالت کلمه "لااله الا الله" برتوحید با کمک قرینه حالیه یا مقالیه است.(نه اینکه خود کلمه مفهوم داشته باشد)

827-اشکال در دلالت "لااله الا الله"برتوحید به اینکه خبر لا مقدر است حال اگر خبر لا را ، ممکن ،یا موجوددر تقدیر بگیریم،باز دلالتی بر توحید ندارد زیرا اگر ممکن در تقدیر بگیریم،فقط می گوید وجود خداوند ممکن است و نمی گوید خدا وجود دارد.و اگر موجود در تقدیر بگیریم،فقط دلالت بر وجود خدا دارد ولی خدایان دیگر ر نفی نمی کند.

828-اشکال مذکور دفع میشود به اینکه "اله"یعنی واجب الوجود.(یعنی واجب الوجودی غیر الله نیست)و نفی ثبوت ووجود واجب الوجود در خارج و اثبات فردی از واجب الوجود درخارج یعنی الله.("لااله الا الله"یعنی واجب الوجودی نیست جز الله)

این دلالت دارد به ملازمه بیّن واشکار بر اینکه ممتنع است تحقق پیدا کند واجب الوجود در ضمن غیر الله.چون اگر ممتنع بود،انوقت واجب الوجودی غیر الله،در خارج یافت میشد چون وجودش واجب است .(ولی ممتنع است واجب الوجودی غیر از خدا یافت شود.

829-ثم ان الظاهر ان دلاله الاستثناء...

ظاهرا دلالت برحکم مستثنی ،بواسطه مفهوم است(و حکم مستثنی منه بواسطه منطوق است)و حکم در طرف مستثنی لازمه خصوصیت حکم در مستثنی منه میباشد که جمله استثنایی بر ان خصوصیت(و مفهوم) دلالت دارد.

اری اگر دلالت بر حکم در طرف مستثنی بواسطه نفس استثناء(و کلمه الا)است نه بواسطه جمله استثناء در این صورت دلالت بر حکم مستثنی بواسطه منطوق است. و این مطلب بُعدی ندارد ولی تعیین اینکه (حکم در مستثنی به مفهوم است یا منطوق)فایده ای دربرندارد.(خلاصه مطلب:دلالت استثنا برحکم در طرف مستثنی بواسطه مفهوم و در طرف مستثنی منه بواسطه منطوق است ولی اگر بواسطه نفس استثناء(و کلمه الا)برحکم مستثنی دلالت شود دیگربواسطه منطوق استنه مفهوم)

830-"انما" از اداتی است که بر حصر و اختصاص دلالت دارد و این را هم هم لغت تصریح کرده اند و هم به ذهن اهل عرف و محاوره تبادر می کند.

831-ادعای شیخ انصاری که گفته"انصافا راهی برای اثبات دلالت انما بر حصر نیست زیرا موارد استعمال الا مختلف است و در عرف،انما،مترادف ندارد تا معنایی که به ذهن تبادر کند از مترادفش کشف کنیم"به این ادعا گوش داده نمیشود.

832-زیرازیرا تبادر منحصر در این نیست که به ذهن ما تبادر کند بلکه همینکه نزد اهل عرف،انما بعنوان حصر متبادر میشود کافی است.

833-و ربما یعدّ مما دل علی الحصر...

چه بسا کلمه "بل" هم برای حصر اضرابیه شمرده شود.

تحقیق درباره اضراب:

حقیقتا اضراب چند نوع است.ازجمله اضرابی که برای اگاه کردن اینکه مضرب عنه(کلمه قبل از بل)از روی غفلت یا بدون قصد صادر شده (مثلا بگوید جائنی زید بل عمرو)و با بل از ان اعراض کرد و انچه قصد بیان دارد را می گوید.که این دلالتی برحصرندارد وگویا از اول مضرب الیه را گفته(از اول گفته جائنی عمرو)

834- ازجمله اضرابی که برای تاکید می اید و ذکر مضرب عنه اماده کننده ذکر مضرب الیه است اینهم دلالتی بر حصرندارد.(مانند جائنی القوم بل شیخهم)

ازجمله اضرابی که در مقام انکار و ابطال انچه اول ثابت کرده است که این بر حصر دلالت دارد(مثلا ایه قران از زبان کفار:فرشتگان دختران خدایند بل عباد مکرمون)

835-قولی گفته که اگر مسندالیه با لام تعریف بیاید دلالت بر حصر دارد(مانند الحمد لله)

و تحقیق انست که اگر مسندالیه با لام تعریف بیاید دلالت بر حصر نداردمگرمقام اقتضای حصر کند(مانند الحمدلله)زیرا اصل در لام انست برای معرفه جنس بیایدهمانطور که در حمل در قضایای متعارف انست که حمل شایع ثانوی باشد(که ملاکش اتحاد محمول با موضوع در وجود و مصداق است) نه حمل اولی و ذاتی(که ملاکش اتحاد در مفهوم و ماهیت است) و حمل شی بر جنس و ماهیت، اقتضا نمی کند این ماهیت به ان شی مختص است(در نتیجه وقتی محمول را به مسندالیه دارای الف و لام تعریف، اسناد کردیم افاده حصر وجهی ندارد)

836-نعم لوقامت قرینه علی ان اللام للاستغراق...

اگر قرینه ای بیاید که ال برای استغراق است(مثل الضارب زید یعنی تنها فرد زننده،زید است)یا مدخول"ال"بطور ماهیت مرسله و مطلقه اخذ شود(مثل الضارب زید یعنی طبیعت ضارب مطلق است وغیر از زید،فردی ندارد)یا ایکه حمل مسند بر مسندالیه ،نشان دهنده حصر مدخول"ال"بر محمول"ال"است(مانندالانسان حیوان ناطق یعنی این ماهیت خاصه حیوان ناطق منحص به انسان که مدخول"ال" است می باشد)

837-از عدم دلالت "ال"بر حصر،معلوم شد که در بسیاری ازکلماتبزرگان در این مورد و انچه ازاشکالاتی که وارد کرده اند،خلل است.وما اطاله می دهیم مطلب را به ذکر ان مطالب.که فایده ای ندارد.

838-فصل:لقب و عدد بر مفهوم و انتفاء سنخ حکم از غیر موردخود،دلالت ندارد.(مثلا اکرم ثلاثه رجال،مفهومش این نیست که غیر سه نفر رو اکرام نکن)

و قبلا(در مقصد سوم)دانستید که انتفای شخص حکم(نه سنخ حکم)مفهوم نداردهمانطور که مقتضای تقیید به عدد،از نظر منطوق،یعنی عدم جواز اکتفا به کمتر از ان عدد می باشد(مثلا در روایت فرموده نماز ظهر چهار رکعت است.منطوق کلام می رساند که جایز نیست کمتر از چهار رکعت بخواند.نه مفهوم)

839-و بجا اوردن زیادتر هم مانندکمتر هست یعنی منطوق می رساند که نباید زیادتر بخواند نه مفهوم عدد.اگر تقییدبرای محدودشدن به دوطرف عدد(بیشتر و کمتر)باشد.

اری اگر تقیید فقط برای محدود کردن طرف کمتر است(یعنی کمتر نباشد ولی هرچی خواست بیشتر باشد مانند قصد ده روز برای مسافر)دراین صورت در زیاد بودن ضرر نیست بلکه چه بسا فضیلت باشد.

840-علت عدم اکتفا به غیر عددی که در روایت می اید بخاطر داشتن مفهوم نیست بلکه بخاطر این است که غیر ان عدد با انچه در منطوق امده موافق نیست.(باید به عددی که در روایت امده عمل کرد چون روایت اینجور خواسته است.

المقصد الرابع

841–المقصد الرابع:فی العام و الخاص...

مقصد چهارم در عام و خاص است.

فصل:برای عام چند تا تعریف کرده اند.و بعضی بزرگان بر این تعاریف نقض وارد کرده اند که این تعاریف مطرد نیست(مانع اغیار نیست) یا منعکس نیست(جامع افراد نیست.)

واین ایرادها شایسته مقام نیست زیراتعریفاتی که برای عام شده، تعریف لفظی هستند که درجواب سوال ما شارح(شرح یک لفظ)می ایدنه در جواب ما حقیقی.

842–چگونه تعریفات مذکور،تعریف حقیقی باشند درحالی که مفهوم و مصداق عام که در ذهن ما مرتکز شده،از خود این تعریفات واضح تر می باشند.لذا خودما حکم می کنیم که عام بر فلان فرد صدق می کند یا صدق نمی کند.و همین معنای مرتکز در ذهن را مقیاس اشکال بر تعریفات مذکور قرارداده و انهارا غیر مطرد و غیر منعکس می شماریم.در حالی که تعریف باید روشن تر از معرّف باشد.

843–لذا ظاهرا غرض از تعریفی که برای عام کرده اند بیان چیزی است که با مفهومش ،جامع افرادی باشد که بدون شبهه جزو افراد عام است.(خواه شامل برخی از اغیار بشود یانشود)تا وقتی که می خواهند احکام مربوط به افراد عام را بوسیله مفهوم مذکوراثبات کنند به افراد عام اشاره کنند نه اینکه مرادشان بیان حقیقت عام باشد.

844–لعدم تعلق غرض به ...

وقتی محل سخن روشن بود(در ذهن همه) غرضی به بیان حقیقت عام تعلق نمیگیرد.زیرا مفهوم و حقیقت عام،مورد هیچ حکمی نیست(هر حکمی از عام مربوط به مصادیق و افراد عام است لذا تعریف حقیقی عام بدون فایده است)

845-ظاهرا تقسیماتی که برای عام ذکر شده مانند عام استغراقی(مانند کل رجل) و عام مجموعی و عام بدلی(مانند ایّ رجل)،بخاطر اختلاف چگونگی تعلق احکام به عام می باشد والا عام در جمیع یک معنی دارد.(و ان معنی عبارت است از شمول مفهوم نسبت به همه افراد عام)

846-تعلق حکم به عام گاه به گونه(استغراقی و افرادی است)هر فردی از عام،موضوع مستقلی برای تعلق حکم است(مانند اکرم العلماء که اکرام برای تک تک علما باید انجام شود)

و گاه بصورت(مجموعی است)به طوری که همه مصادیق یک موضوع فرض میشود که در مثال"اکرم کل فقیه"اگر مکلف به اکرام یکی از فقهاء،اخلال کند اصلا امتثال نکرده استبرخلاف اولی که اگر مکلف به اکرام یکی از فقهاء،اخلال کند درمورد بقیه اطاعت کرده و دراین مورد عصیان کرده است.

847-گاهی تعلق حکم به عام،بصورت بدلی است یعنی هرکدام از مصادیق،موضوع علی البدل است بطوری که اگر یک نفر را اکرام کند امتثال و اطاعت حاصل است.

848-از تعریفی که برای عام کردیم روشن شد امثال کلمه "عشره" و غیر ان،نسبت به احادی که تحت این اعداد است،بصورت عام نیست زیرا عشره و امثال ان مفهومی ندارد که برای انطباق بر هریک از احاد ان(مانند واحد.اثنان و..)صلاحیت داشته باشد.

849-فصل:لاشبهه فی ان للعموم صیغه...

شکی نیست که عموم دارای صیغه مخصوص است که لغتا و شرعا مختص عموم است.همچنین برخی از صیغه ها مشترک بین خصوص و عموم هستند و شامل هردو میشوند.(صیغه مخصوص عموم"کلّ"-صیغه مخصوص خصوص"اسماء اشخاص"-صیغه مشترک بین عموم و خصوص"ال"است که اگر برای عهد باشد مال خصوص است واگربرای استغراق باشد مال عموم است)

850-بدیهی است که لفظ "کل" و مترادف کل،در هر لغتی باشد مختص عام است.و نه مخصوص خاص است(که کل در خاص،حقیقت و درعام،مجاز باشد) و نه شامل خصوص میشود(که مشترک بین خاص و عام باشد و شامل خاص هم بشود)

851-اختصاص"کل"به عام،منافات ندارد که مجازا در خاص استفاده شود به این ادعا که معنای خصوص،حقیقتا عموم می باشد(مثلا جائنی کل الرجل، مراد فقط یک شخص است ولی چون ادم بزرگی است ادعا می کنیم اوحقیقتا همه مردان است)یا اینکه بین عموم و خصوص علاقه است(مانند مثال قبل)

852-وقتی عام برای عموم است،نباید به این حرف گوش داد که:اراده خصوص از "کل"یقینی است هرچند در ضمن عموم باشد(مانند اکرم کل عالم،که قدر متیقن اعلم علماء مراد است) بخلاف عام که اراده عام، مشکوک است و حمل لفظ بر متیقن که خاص باشد اولی از حمل ان بر عام که مشکوک است می باشد.و نباید به این حرف گوش داد که:تخصیص ،مشهور و شایع است بطوی که گفته اند:هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص خورده است.و ظاهر اقتضا می کند که وضع کل برای خاص باشدچون غالبا کل برای خاص استعمال میشودوبرای اینکه غالب،مجاز نباشد می گوییم کل برای خاص وضع شده است.

853-در جواب دومورد قبل :یقینی بودن اراده خاص از کل دلیل نمیشود که وضع کل برای خاص باشددرحالی که عموم هم زیاد از کل اراده میشود.و شیوع تخصیص موجب

نیست تا مجاز زیاد باشد(تا بگویید هرچه مجاز کمتر باشد بهتر است)زیرا ملازمه ای بین تخصیص و مجازیت نیست.اگر هم لازمه تخصیص، مجازیت باشد ایرادی ندارد که با کمک قرینه،کل در مجاز استعمال شود.

854-فصل:ربما عدّ من الالفاظ الداله علی العموم النکره...

چه بسا نکره درسیاق نفی یا نهی را جزو الفاظ دلالت کننده بر عموم شمرده اند(نکره بعد از نفی مانند لم یضرب احد و نکره بعد از نهی لاتضرب احد)و این مطلب سزاوار نیست مورد انکار عقل قرار گیرد(یعنی عقل هم این را تایید می کند)

855-بدیهی است که طبیعت زمانی معدومه است(یعنی با نفی و نهی طبیعت معدوم میشود)که یک نفر از طبیعت هم موجود نباشد(مثلا لم یضرب احد یعنی هیچکس حتی یک نفر نزده است.)

856-شرط (شرط اینکه نکره درسیاق نفی یا نهی را جزو الفاظ دلالت کننده بر عموم باشد)این است که ان را بطور مرسله لحاظ کنند(یعنی طبیعت مطلق یعنی احراز کنیم که در مثال لاتضرب رجلا یعنی مطلق افراد رجل)

نه اینکه نکره بصورت مبهم باشد(مانند لاتضرب رجلا که هم قابلیت تقیید دارد هم قابلیت اطلاق و طبیعت مطلقه دارد)که در این صورت سلبِ طبیعت فقط اقتضاء داردکه سلب مال افرادی است که یقینی معدوم هستند و اقتضاء ندارد که شامل تمام افرادی که طبیعت بر انها منطبق است میشود.

857-مطلب مذکور منافات ندارد با دلالت نکره در سیاق نفی بر عموم.زیرا دلالت عقل بر عموم،نسبت به افراد مقصود از نکره است نه افرادی که نکره صلاحیت انطباق انهارادرحال مهمل بودن دارد.(یعنی اگر نکره مبهم اخذ شود نه مرسل،شمولش فقط نسبت به افراد یقینی است نه عموم افراد)

858-کما لاینافی دلاله مثل لفظ "کل"علی العموم...

منافات ندارد اینکه کل برای عموم وضع شود ولی این عموم بر حسب معنایی باشد که از مدخول کل اراده شده است(وقتی گفته شد کل رجل،دلالتی نسبت به همه افراد رجل ندارد ولی باید دید منظور از رجل،رجل عالِم است یا مطلق رجل)لذا منافاتی ندارد که مدخول کل را به قیدهای فراوان مقید نمود(مانند اکرم کل رجل عالم عادل هاشمی)

859-بعید نیست که لفظ کل هنگام اطلاق نکره،ظهور در شمول تمام افراد نکره داشته باشد.

و این مطلب در مورد لفظی که دارای "ال"است هست خواه ان لفظ جمع باشد(مانند اکرم العلماء) یا مفرد باشد(مانند اکرم العالم)بر این مبنا که لفظی که دارای "ال"است مفید عموم باشد.لذا مقید کردن مدخول "ال"به وصف(مانند اکرم العلماء العدول)و غیر وصف(مانندااکرم العلماء ان کانوا عدولا)منافاتی با عموم یادشده ندارد.

860-اما اینکه بر تقیید"ال" به وصف و مانند ان،اطلاق تخصیص شده از باب"ضیّق فم الرکیه"یعنی از ابتدا دهانه چاه را تنگ بگیر(نه اینکه ان را گشاد درست کن بعد تنگش کن)،هست.(یعنی عموم در مثل "العلماء"تابع اطلاق مدخول است ولی اگر مدخول،مقید به عدول شودنباید این تقیید را تخصیص نام نهادچون تخصیص یعنی اول عام باشد بعد تضییق شود،درحالی که از روی مسامحه تخصیص می گویند چون از اول مراد تضییق بوده است)

861-لکن دلالته علی العموم وضعا محل منع...

ولی دلالت لفظی که دارای"ال"است برعموم از نظر وضع لغوی،جای منع دارد وزمانی دلالت برعموم دارد که مقدمات حکمت یا قرینه اقتضای عموم کند. زیرا نه خود"ال" و

نه مدخول"ال" و نه مرکب "ال"و مدخولش،دلالت برعموم ندارند.و چه بسا در بحث مطلق و مقید،انچه مناسب این مقام باشد اورده شود.

862-فصل:شکی نیست که عامی که بادلیل متصل یا منفصل ،تخصیص خورده، نسبت به افراد باقیمانده ای که عدم دخول انها در مخصص معلوم است ولو متخصص ،متصل باشد،حجت است.همچنین نسبت به افراد باقیمانده ای که عدم دخول انها در مخصص احتمالی است.بشرط اینکه مخصص منفصل باشد،عام ،حجت است.(مخصص متصل، مانند «اکرم عالما عادلا» که عادلا مخصص متصل است وهم ظهور عالما را از بین می برد و هم حجیّت را زیرا عالم، ظاهر در مطلق عالم بود اعم از عادل و فاسق ولی عادلا این ظهور را از بین می برد و در نتیجه حجیّت نیز از بین می رود ولی یک ظهور و یک حجیّت دیگر متولد می شود و آن اینکه عام مخصَّص ظاهر در عالم عادل شد و در آن حجت می شود. بنا بر این ظهور و حجیّت عام در عموم از بین رفت ولی ظهور و حجیّت آن در مخصص ظاهر شد.

مخصص منفصل مانندمانند: «اکرم العلماء» بگوید، بعد خاصی مانند: «لاتکرم الفساق من العلماء» به طور منفصل وارد شده است که این مخصص .به ظهور عام کاری ندارد زیرا ظهور عام از قبل منعقد شده است ولی ضربه به حجیّت می زند. بنا بر این به ظهور عام تمسک می کنیم مگر در همان مقدار که دلیل بر تخصیص قائم شده است

863-بعضی تفصیل قائل شده اند که در مخصص متصل،عام در باقیمانده که تخصیص نخورده حجت است ولی در مخصص منفصل،در باقیمانده حجت نیست

864-افرادی که حجت عام را در باقی مانده نفی می کنند دلیلشان این است که عام نسبت به افراد باقیمانده از تخصیص،مجمل است و به حسب مراتب تخصیص،مجازها هم متعددند.(تخصیص مستلزم مجازیت است)لذا معین کردن باقی از بین مجازها،ترجیح بلا مرجح است(بعد از اینکه عام تخصیص خورد دیگر حجیتش از بین می رود زیرا عام در این صورت در معنای حقیقی اش به کار نرفته است و در معنای مجازی استعمال شده است مثلا «اکرم عالما عادلا» صد نفر عالم در شهر وجود داشت و بعد از تخصیص دیگر عالم در صد نفر به کار نرفته است و ده نفر فاسق از آن خارج شد. در این صورت، نود، هشتاد، هفتاد همه مراتب عام می باشد و همه با هم متساوی است و چرا از میان آنها نود تا را اراده کنیم و هشتاد را اراده نکنیم؟)

865–والتحقیق فی الجواب ان یقال انه لایلزم...

درجواب اشکال مذکور مصنف می گوید:لازمه تخصیص،مجاز بودن عام نیست.اما در تخصیص متصل،شناختی که اصلا تخصیص انجام نمیشود(از اول دهانه چاه تنگ بوده یعنی از اول عامی نبوده تا تخصیص بخورد)و ادوات عام مانند کل،در همان معنای عام بکار رفته است هرچند دائره عموم با اختلاف مدخولات ادات عموم،از جهت وسعت یا ضیق،مختلفند. مثلا لفظ"کل" در "کل رجل"(وسعت دارد) و در "کل رجل عالم"(ضیق دارد)و هر دو درعموم استعمال شده است.هرچند افراد یکی ازاندو(کل رجل عالم)نسبت به دیگری(کل رجل) بلکه فی نفسه در غایت قلت و کمی هست.(کل رجل یعنی چهار میلیارد مرد و کل رجل عالم یعنی مثلا یک میلیون نفر)

866–اما (مجاز نبودن عام)در تخصیص منفصل،اراده خصوص ازعام بر حسب واقع،مستلزم ان نیست که عام در خصوص نیز استعمال شده است.و مستلزم ان نیست که وجود خاص،قرینه بر استعمال یاد شده باشد.(تا استعمال،مجازباشد)بلکه بطور قطع،ممکن است استعمال عام با مخصص منفصل،در عموم بصورت قاعده باشد(اول عام مراد است بعد با یک تخصیص که به ان تبصره گویند حکم تضییق میشود)(قبلا هم گفته شدمخصص منفصل مانندمانند: «اکرم العلماء» بگوید، بعد خاصی مانند: «لاتکرم الفساق من العلماء» به طور منفصل وارد شده است که این مخصص .به ظهور عام کاری ندارد زیرا ظهور عام از قبل منعقد شده است ولی ضربه به حجیّت می زند. بنا بر این به ظهور عام تمسک می کنیم مگر در همان مقدار که دلیل بر تخصیص قائم شده است)

867–اینکه خاص،مانع از حجیت ظهورعام می باشد بخاطر این است که حاکم میشود نص یا اظهر(خاص اظهر)بر ظاهر. نه اینکه خاص با اصل ظهور عام تصادم داشته باشد. دراینصورت جای این نیست که گفته شود عام در خاص به نحو مجاز بکار رفته است.تا اجمال لازم بیاید!

868–لایقال:هذا مجرد احتمال...

گفته نشود که(حاکم قرار دادن خاص بر عام)فقط یک احتمال است و با این احتمال،مشکل اجمال(عام مخصص نسبت به افراد باقی) برطرف نمیشود.و احتمال دارد عام در خصوص مرتبه ای از مراتب(افراد باقی مانده)بکار رفته باشد.

869-**زیرا گفته میشودمجرد استعمال عام در عموم موجب نمیشود عام مجمل شود (بلکه ظهور عام باقی است)و اینکه خاص مزاحم عام شده تنها بحسب حجیت(ظهورعام)است. (نه اصل ظهور ان)که انکه قوی تر است حاکم میشود(خاص قوی تر از عام است حاکم بر عام میشود و حجیت عام را از بین میبرد نه اینکه ظهور عام از بین برود.)**

870-**اجمالا فرق بین مخصص متصل با مخصص منفصل اگرچه در این است که در اولی ظهور در خاص است و در دومی ظهور در عام است ولی جای این توهم نیست که در اولی یا دومی ،عام بصورت مجازاستعمال شده است.**

فقط باید ملتزم شد که در متصل،ظهور خاص حجت است و در منفصل ،عام تنها در معنایی که خاص بر ان دلالت دارد حجت نیست

871-**و قد اجیب عن الاحتجاج بان الباقی اقرب المَجازات...**

در جواب اشکالی که شده (عام در خاص به نحو مجاز بکار رفته است.واجمال لازم می ایدو حمل عام بر هیچیک از مراتب مجاز ها معلوم نیست)**(محقق قمی و صاحب فصول) جواب داده اند که مجموع باقی اقرب مجازها است.(یعنی پس از تخصیص،همه افراد باقی مانده،روی هم ،از مراتب مختلف مجاز،اولی و اقرب است که هنگام متعذر بودن حقیقت،اراده شود در نتیجه عام پس از تخصیص،بر تمام الباقی حمل شده و اجمال ندارد)**

872–به مطلب مذکور اشکال شده که:اقربیت بحسب مقدار که معتبر نیست(مثلا بگوییم نود از هشتاد اقرب است) و اقربیت بحسب زیاد بودن انس هم مشروط به کثرت استعمال است(که اینهم دلیلی نداریم عام کثرا در الباقی استعمال میشود)

873–نظر شیخ انصاری:اولا قبول داریم که عام در باقی مانده از تخصیص ،مجاز است(مثلا در اکرم کل عالم عادل ولاتکرم عالم الفاسق،اکرام عالم غیر عادل ،مجاز است)ثانیا دلالت عام بر هرفردی از افرادی منوط به دلالت بر فرد دیگر نیست(یعنی عام اگر شامل زید میشود بخاطر این نیست که شامل عمرو شده است بلکه همه افراد تحت عام بطور مساوی مشمول عام هستند)ولو این دلالت عام بر افرادش ،مجاز باشد.زیرا مجازیت بخاطر این است که عام شامل افرادی که تخصیص خورده اند نمیشود(عالم فاسق)نه بخاطر اینکه غیر ان افراد(افرادی که فاسق نیستند) در مدلول عام،داخل می باشند.پس مقتضی برای حمل عام بر باقی موجود و مانع مفقود است زیرا مانع در مثل اینجا(که دلالت لفظی است)چیزی مفروض است که لفظ عام را از مدلول حقیقی بر می گرداندزیرا مفروض انتقاء مخصص نسبت به غیر افراد مخصص است.(مخصص کاری به افراد عادل ندارد فقط افراد فاسق را از عام خارج می کند) و اگر در وجود مانع شک شد ،اصل عدم مانع است.

874–قلت:لایخفی ان دلالته علی کل فرد...

مصنف می گوید:دلالت عام بر هر فردی از افرادش بخاطر این بود که عام بر عموم و شمول دلالت دارد.و هنگامی که عام تخصیص خورد و در خصوص بصورت مجاز استعمال شددر این صورت تعیین برخی از این مراتب بی انکه دلیل معین کننده باشد،ترجیح بلامرجح است(اگر علمای فاسق از اکرام خارج شدند اینکه باقی مانده علمای عادل مورد اکرام قرار بگیرند بصورت مجاز.باید معین کننده باشد که بگوید مثلا

نود نفر از علمای عادل اکرام شوند.والا اینکه نود نفر یا هشتاد نفر یا...را معین کنیم ترجیح بلا مرجح است)

875-برای ظهور عام در بعضی از این مراتب(نو عالم عادل یا هشتاد عالم عادل یا...)مقتضی نیست. چون ظهور یا با وضع واضع است یا بوسیله قرینه است.در حالی که مفروض ین است که وضعی نیست(چون عام برای همه افراد است نه تعدادی) و قرینه ای هم نیست.(نه قرینه عام مانند مقدمات حکمت است نه قرینه خاص)و موجب و دلیل دیگری برای ظهور در باقی نیست.

876-دلالت عام بر هرفردی(قبل تخصیص)موجب نمیشود که در باقی(بعد از تخصیص) ظهور داشته باشد وقتی قرینه ای برای تعیین مراتب باقی نیست.

در نتیجه درست است که مانع با اصل عدم مانع،دفع شده ولی وقتی وضع عام کنار رفت(با تخصیص)مقتضی برای ظهور عام در باقی نیست.و اصل عدم مانع، زمانی مفید است که عام ،مخصص استعمال نشود مگر در عموم(در حالی که در اینجا عام دیگر از شمول و عمومیت افتاده است)

877-فصل:اذا کان الخاص بحسب المفهوم...

اگر خاص،مجمل باشد یعنی دائر بین اقل و اکثر باشد و منفصل باشد (مانند اکرم العلماء ولاتکرم الفساق.فاسق که خاص است مجمل است چون دائر است بین کسی که گناه کبیره و صغیره می کندیا فقط گناه کبیره می کند.و مخصص ،منفصل است.) در این صورت اجمالش به عام سرایت نمی کند نه حقیقتا(عام حقیقتا مجمل نمیشود) و نه حُکما (عام ظهورش و حجیتش باقی است)در اینجا عام نسبت به غیر افراد خاص،مورد تبعیت و حجت است.(در مواردی که مشکوک است افراد فاسقند به عموم اکرم العلماء تمسک می نمائیم.و عام مجمل نمیشود)زیرا واضح است که عام در موردی که مزاحمت از طرف خاص نیست،حجت است.بدیهی است که خاص نسبت به افرادی که در انها حجت

برخلاف عام دارد،مزاحم عام است. که این از باب حاکم قرار دادن نص یا اظهر با ظاهر است نه در افرادی که چنین نیست(در افراد مشکو،عام شمولیت دارد نه خاص)

878- اگر خاص،اینگونه نباشد به اینکه خاص ،مجمل ودائر بین دو متباین باشد مطلقا(خواه در متصل یا در منفصل) یا دائر بین اقل و اکثر در مخصص متصل باشد.

در این صورت اجمال خاص به عام سرایت می کند حکما در مخصص منفصل دائر بین دو متباین. (مخصص منفصل مردد بین متباینین مانند اکرم العلماء و لاتکرم النحاه که منظور از نحویین مجمل است که شامل صرفی یا نحوی میشود و این اجمال مانع اکرام نسبت به این دو گروه میشود)و حقیقتا در غیران

879-اما در اولی(که اجمال خاص به عام سرایت می کند)زیرا بنابر تحقیقی که کردیم عام ظهور در عموم دارد ولی ظهورش تبعیت نمیشوددر یکی از متباینین که دانسته شده یکی از ان دو تخصیص خورده است.(یعنی عام در ان موردی که می دانیم تخصیص خورده"علمای صرف و علمای نحو" ظهور ندارد

880-اما در دومی(مخصص متصل مردد بین متباینین یا اقل و اکثرمانند اکرم کل عالم الازیدا در جایی که دونفر بنام زید است و مانندااکرم کل عالم غیرفاسق)زیرا برای عام از اول،ظهوری منعقد نشده چون عام همراه با قرینه ای است که احتمال هرکدام از اقل و اکثر یا یکی از متباینین می شود ولی خاص در اقل بصورت یقینی حجت است.

881-فانقدح بذلک الفرق بین المتصل و المنفصل...

از مطلب مذکور فرق بین مخصص متصل با مخصص منفصل معلوم شد(در متصل،اجمال مخصص به عام بطور حقیقی سرایت می کند ولی در منفصل سرایت نمی کند)

و نیز در مخصص مجمل،میان دو متباین و اقل و اکثر فرق است(در دومتباین،باعث اجمال حکمی عام میشود ولی در اقل و اکثر،عام در مخصص منفصل مورد تمسک است ولی در متصل مورد تمسک نیست)

882-اما اگر مخصص از نظر مصداق مجمل بود(نه از نظر مفهوم)به اینکه فردی مشتبه است که از افراد مخصص است یا در تحت عام باقی است.در این صورت بحثی نیست که جایز نیست به عام مراجعه کنیم اگر مخصص متصل باشدزیرا اصلا برای کلام ظهوری نیست مگر در مخصص.(در اکرم العلماء العادل،شک است که زید عادل است یا فاسق.اینجا زید اکرام نمیشود)

883-اما اگر مخصص،منفصل باشددر اینکه میشود به عام تمسک کرد یا نه خلاف است.و تحقیق عدم جواز تمسک به عام است.و نهایت چیزی که ممکن است در علت جواز تمسک به عام گفت این است که خاص در انجایی که یقینی است مزاحم عام است ودر زید که معلوم نیست عادل است یا فاسق،خاص نمیتواند مزاحم عام شود.لذا لاتکرم فساق العلماء ،نمی تواند جلو اکرام زید که معلوم نیست فاسق باشد را بگیرد.و خاص معارض عام نیست چون از قبیل مزاحمت حجت و یقین با غیر حجت و مشکوک است.

884-و هو فی غایه الفساد،فان الخاص...

اقای مصنف این قول را(قول کسانی که می گویند اگر مخصص،منفصل باشد میشود به عام تمسک کردزیرا...)در نهایت بطلان می داند.زیرا خاص ولو در فرد مشکوک(به فسق)حجیت ندارد فعلا ولی مخصص باعث میشود عام فقط در افرادی که یقینا خارج از تخصیص هستند حجت باشد نه در فرد مشکوک.لذا اکرم العلماء العادل،فقط در عالم غیر فاسق حجت است ولی زید که معلوم نیست عادل است یا فاسق ولومصداق عام است(چون عام در عموم منعقد است)ولی از مصادیقی که دانسته شود عام بر او حجت است نیست چون عام فقط در غیر فاسق حجت است.

885–اجمالا عام که با مخصص منفصل،تخصیص خورده هرچند مانند قبل از تخصیص، در عام ظهور داردبرخلاف مخصص متصل،که عام دیگر ظهوری در معنای عموم ندارد ولی عام که با مخصص منفصل،تخصیص خورده در عدم حجیت ،مگر در غیر عنوان خاص(فقط در عنوان خاص حجت است مانند غیر فاسق بودن)مانندعامی است که مخصص متصل دارد.در این موقع فرد مشتبه(زیدی که معلوم نیست عادل یا فاسق است)معلوم نیست تحت اندراج عام است یا خاص.پس ناچار به انچه در این بین اصل است باید مراجعه نمودو این تفصیلی که گفته شد در صورتی بود که مخصص لفظی باشد.

886–اگر مخصص،لبّی باشد(یعنی لفظی در بین نیست و انسان از طریق دلیل عقلی و غیره یقین به تخصیص پیدا می کند مثلا متکلم گفت اکرم جیرانی و مخاطب یقین دارد منظور همسایه هایی که با او دشمن هستند نیستند لذا انهارا اکرام نمی کنداما ان همسایه ای که معلوم نیست دوست است یا دشمن چی؟)چنانچه مخصص لبی از دلایلی است که متکلم صحیح است بر ان تکیه کندو متکلم در صدد بیان و تخاطب است دراین صورت مخصص لبی هم مانند مخصص متصل است.و عام فقط در خصوص ظهور می یابد.(پس همسایه مشکوک را نباید اکرام کند)واگر مخصص لبی قابل تکیه کردن بر او نباشددر این صورت عام در فرد مشتبه حجیت دارد(پس همسایه مشتبه را اکرام کند)همانند انجا که عام،در مصداق مشتبه ظهور داشت.

887–والسرّ فی ذلک،ان الکلام الملقی...

علت تفصیل مذکور انست که وقتی از مولی کلامی بعنوان حجت صادر میشودمشتمل بر عامی است که با ظهورش نشان می دهد مولی عام را اراده کرده.وتا یقین به خلافش نشده باید ازین ظهور تبعیت کرد.مثلا اگر مولی گفت اکرم جیرانی.و یقین داریم مرادش همسایه های دشمنش نیستند.پس عام نسبت به دو دسته حجت دارد یکی

همسایه هایی که یقین داریم دوست هستند. یکی هم همسایه های مشکوک!زیرا بدون علم به خروج(همسایه مشکوک از اکرام)حجت دیگری نیست که بر خلاف عام باشد(پس عام شامل همسایه مشکوک هم میشود)

888-**برخلاف مخصص لفظی(که هم انکه یقین داریم دشمن است از تحت اکرام خارج میشود هم انکه مشکوک است)که مقتضای مقدم شدن خاص بر عام این است که عام خطاب شده از مولی،گویا از اول شامل خاص نیست(از اول افراد خاص از تحت عام خارج شده اند و عام فقط افرادی که یقینی از خاص نیستند را شامل میشود)چنانکه عام هم حقیقتا در مخصص متصل به همین صورت است(شامل خاص نمیشود)**

889-**اما در اینکه در مخصص لبیّ یقین داریم شامل همسایه دشمن نمیشود این باعث نمیشود حجیت عام قطع شودمگر فقط درموردی که یقین داریم دشمن است.نه درموردمشکوک.و صدق این مطلب ظاهر میشود از اینکه اگر همسایه مشکوک را اکرام نکرد مولی میتواند اورا مواخذه کند.و مجازات بده بخاطر عدم اکرام همسایه مشکوک حسن است.و عذر بنده به صرف احتمال دشمنی پذیرفته نیست.و این مطلب بر کسی که مراجعه کندبه سیره ای که مستمر بین عقلا است و ملاک حجیت اصالت ظهور محسوب میشودپنهان نیست.**

890-**اجمالا در مخصص لبیّ،بناء عقلا بر حجیت اصالت ظهور است برخلاف مخصص لفظی (که اصالت ظهور حجیت ندارد) و شاید علتش انچیزی است که ما قبلا اشاره کردیم که در مخصص لفظی،دو حجت از شارع القاشده که اقتضای ایندو حجت،ابتدا حاکم قرا دادن خاص بر عام وتقدیم خاص برعام،سپس اینکه گویا از جهت حکم از اول عام شامل خاص نبوده و گویا عام اصلا عام نبوده است برخلاف مخصص لبیّ،که این چنین نیست زیرا تنها یک حجت از شارع القاء شده است و قطع داشتن عبد از اینکه در اکرم جیرانی،مراد دشمن نیست موجب رفع ید از عام نیست.مگر در موردی که به**

خروجش از تحت عام، قطع داشته باشیم.(پس همسایه مشکوک باز تحت عام هست)زیرا بر مولای حکیم است کلامش را موافق هدفش القا کند پس تا زمانی که حجت قوی تری برخلاف کلامش قائم نشده، باید از ظاهر کلامش تبعیت کرد.

891-بلکه ممکن ایت گفته شودمقتضای عمومیت عام نسبت به فرد مشکوک، این است که فرد مشکوک با مفهومش می رساند که که از افراد خاص نیست پس در مثال"لعن الله بنی امیه قاطبه"اگر ایمان فلانی از بنی امیه ،مورد شک است ولی باز عموم لعن ،شامل او میشودو هرکسی که لعن او جایز باشد مومن نیست در نتیجه فلانی مومن نیست.

892-ایقاظ:لایخفی ان الباقی تحت العام بعد تخصیصه...

وقتی عام بوسیله مخصص منفصل(اکرم العلماء-ولاتکرم الفساق)یا مخصص متصل (اکرم العلماء الا الفساق)تخصیص خوردباقی مانده از افراد عام(که تخصیص نخورده اند)چونکه عنوان خاصی ندارندبلکه هر عنوانی غیر از عنوانی که خاص است(فقط فاسق نیستند)را دارنددر این صورت فرد مشتبه(معلوم نیست فاسق است یا نه)را می توانیم در غالب موارد، تحت عام(اکرام)قرار دهیم با اصل موضوعی مگر درموارد اندک.ولو نمیشود به عام تمسک کرد(باید با اصل موضوعی،افرادمشکوک را تحت عام اورد نه با تمسک به خود عام.چون عام تخصیص خورده)

893-علت مطلب مذکور(رجوع به اصل موضوعی نه به خود عام)این است که کمتر موردی پیدا نمیشود که (برای خاص)عنوانی باشد که بتوان در ان اصل عدم جاری شودکه با ان ثابت شود که ان عنوان تحت عام باقی است

مثلا اگر در سیده بودن زنی شک شدقبلش زنی که در در این جهان بود یا سیده بود یا غیر سیده.در اینجا اصلی نیست که بتوان با ان سیده بودن یا عدمش را ثابت کردولی اصل موضوعی(آخوندخراسانی این مسأله را در مورد زنی که از پنجاه سال گذشته است

و شک داریم قرشی است یا غیر قرشی پیاده کرد. به این گونه که او یقینا تحت عام داخل است. عام عبارت است از: المراۀ تری الحیض الی خمسین سنۀ. به برکت استصحاب عدم ازلی می گوییم: او قبل از وجود نه قرشی بود نه غیر قرشی. بعد که موجود شد شک داریم صفت قرشی بودن در او بوده است یا نه همان عدم که یقین سابق است را استصحاب می کنیم.) می گویداین زن سیده نیست.و این سودمند است در اینکه این زن تا 50سالگی حیض می بیندزیرا وقتی سیده نیست باقی تحت عام زنان غیر سیده است.و خارج از این،زن سیده است که با مخصص خارج میشود.

۸۹۴-وهمٌ و ازاحهٌ:ربما یظهر عن بعضهم...

توهم و برطرف کردن توهم:از بعضی از اصولیین دیده شده که در هنگام شک در فردی،به عام تمسک می‌شود نه از جهت شک در تخصیص بلکه از جهت دیگری.مانند این که شک کند وضو یا غسل با آب مطلق بود یا آب مضاف؟با تمسک به عام ،صحت ایندو کشف میشود با تمسک به اوفوا بالنذور، در جایی که ایندو متعلق نذر باشند.به این صورت که گفته شود باید به این وضو که نذر کرده عمل کندو هر عملی که باید به آن وفا کرد ناچار صحیح است چون اگر صحیح نبود که واجب الوفا نبود(مثلا مکلف نذر کند با گلاب وضو بگیرد.بعد انجام نذر هم واجب است.پس اگر با گلاب وضو گرفت چون به نذر عمل کرده بگوئیم وضو درست است).و این را تایید می کند روایاتی که می گویداحرام یا روزه قبل از میقات یا روزه در سفر صحیح است اگر نذر کرده باشد

۸۹۵-آقای مصنف می گویدجای توهم تمسک به عموماتی که مسول بیان احکام ثانویه هستند اگر شک در غیر از ناحیه تخصیص باشد نیست اگر موضوعات آن احکام،یکی از احکامی که متعلق به افعال به لحاظ عناوین اولیه آن افعال میباشد ،اخذ شود مانند وجوب اطاعت پدر و وفا به نذر و مانند آن در مباح یا مستحب. بدیهی است که با آن اگر در حلیت چیزی شک شود عاقل توهم نمی کند که میتواند اینجا سراغ عام اطاعت

والدین یا وجوب وفا برود و ثابت کند مستحب یا حلال است(مثلا اگر در روزه خواری شک کند بعد پدرش بگوید بخور .این دلیل بر حلیت نمیشود چون اطاعت پدر واجب است)

896-نعم لاباس بالتمسک به فی جوازه...

اشکال ندارد سراغ عمومیت ادله عناوین ثانویه برویم اگر احراز کردیم که تمکن داریم و قدرت داریم فرد مشکوک را تحت عام بیاوریم بشرط اینکه حکم اولیه نداشته باشیم.

لذا اگر در جواز ان شک شود جایز است تمسک کنیم به عموم دلیل احکام ثانوی(مثلا اگر در انجام وضو با اب مضاف شک شود.ومکلف نذر کند با گلاب وضو بگیرد.بعد انجام نذر هم واجب است.پس اگر با گلاب وضو گرفت چون به نذر عمل کرده بگوئیم وضو درست است بشرط اینکه جواز وضو با اب مضاف با حکم اولی ثابت نشده باشد)

897-اگر این عمومات هم با حکم اولی محکوم شود هم با حکم ثانوی که مغایر حکم اولی است(مثلا وضو که واجب است اگر باعث ضرر شود بحکم ثانوی حرام است)بین دو مقتضی تزاحم است و هرکدام قوی تر است اثر می گذارد و اگر هیچکدام قوی تر نبود،هیچکدام اثر نگذاشته است و اگر یکی را بر دیگری ترجیح دهیم میشود ترجیح بدون دلیل میشود.پس در این مورد حکم دیگری مانند اباحه می کنیم اگر یکی از ان دو، مقتضی وجوب باشدو دیگری مقتضی حرمت.

898-اما اینکه با نذر،روزه درسفر صحیح است با اینکه بدون نذر،روزه درسفر باطل است همچنین صحت احرام قبل از میقات بواسطه نذر،بخاطر دلیل خاصی است که نشان میدهدروزه در سفر و احرام قبل از میقات بواسطه نذر ،رجحان دارد واینکه نگفته اند مستحب یا واجب است روزه در سفر و احرام قبل میقات،چون مانع داشت و ان مانع با نذر برطرف شد.لذا در روایت است که احرام قبل از میقات مانند نماز قبل از وقت است اما این مشکل با نذر برطرف میشود.

899–لایقال:لایجدی صیرورتهما راجحین بذلک...

گفته نشود که راجح بودنشان فایده ای در عبادی بودن ایندو ندارد زیرا وفای به نذر ،واجب توصلی است و در سقوط تکلیف به نذر فقط عمل به نذر معتبر است به هر نیتی که میخواهد باشد

زیرا جواب داده میشود:عبادی بودن ایندو بخاطر کشف دلیل صحت این دو بخاطر عارض شدن عنوان راجح بر ایندو که ملازم است با تعلق نذر به ایندو (رجحان علامت عبادی بودن نذر روزه در سفر و نذر احرام قبل از میقات است)بشرط اینکه عمومیت ادله رجحان در متعلق نذر تخصیص نخورد

900–والا (اگرادله عمومیت نذر تخصیص بخورد)ممکن است گفته شودرجحانی که در قبال نذر بر این دو عارض میشود در عبادی بودنشان کافی است.و نذربه دو عمل عبادی تعلق گرفته ولو قبل از نذر ایندو عبادی نبودند(قبل از نذر،روزه در سفر و احرام قبل از میقات باطل و غیر عبادی بودند)ولی بعد از نذر،از عبادی بودن و قصد قربت کردن متمکن شدند.ودر صحت نذر هم تمکن بر وفای به نذر معتبر است هرچند این تمکن بوسیل خود نذر بدست امده باشد.

901–مطلبی باقی ماند:و ان این است که ایا می توانیم به اصل عدم تخصیص متمسک شویم اگر در مصداقیت چیزی برای عام شک شود درحالی که یقین داریم(از دلیل خارجی)که این فرد محکوم به حکم عام نیست مثلا از دلیل خارجی می دانیم اکرام زید جایز نیست ولی شک داریم عالم است تا سراغ اصل عدم تخصیص اکرم العلما رفته و حکم کنیم اصلا عالم نیست تا اکرم العلما تخصیص بخورد.و حکم غیر عالم را دارد

902–فیه اشکال،لاحتمال اختصاص حجیتها...

در مطلب مذکور(مراجعه به اصل عدم تخصیص اگر در مصداقیت چیزی برای عام شک شود درحالی که یقین داریم(از دلیل خارجی)که این فرد محکوم به حکم عام نیست) اشکال است چون احتمال دارد حجیت اصل مذکور در جایی باشد که شک شود فرد مشتبه(مانند زید در اکرم العلما که می دانیم عالم است ولی چون با گوینده اکرم العلما،نزاعی قبلا داشته شک داریم که ایا بایداین زید، اکرام شود یا نه)جزو حکم عام است چنانچه مقتضای عمومیت عام هم همین است

903-در این مورد اصاله العموم جاری نمیشود .اصل لفظی مثبت هم مانند اصاله عدم تخصیص و اصاله عدم تقیید و..اگرچه حجت هستند ولی باید اکتفا کرد درجایی که دلیل(بناء عقلا)مساعد باشد درحالی که اینجا فقط سیره و بناء عقلا است و عقلا بنائی بر اجرای عدم تخصیص در اینجا ندارند.(در نتیجه در فرد مشکوک مانند زید نه اصل عدم تخصیص عام اجرا میشود که او را جزو اکرام بیاوریم نه سیره و بناء عقلا بر این است که این زید،جزو عام اکرم باشد)

904-فصل:ایا جایز است به عام عمل شود قبل از بررسی اینکه ایا مخصص دارد یا نه؟

مساله اختلافی است.و چه بسا در عدم جوازش اختلافی نباشد.بلکه ادعای اجماع بر عدم جواز شده.

905-انچه سزوار است در باره ان صحبت شود این است که ایا اصاله العموم مطلقا باید پیروی شود یا اینکه اول بررسی شود و اگر مخصص نبود انوقت سراغ عام برویم؟

البته این بحث پس از فراغت از معتبر بودن اصالت العموم خصوصا بطور فی الجمله(یعنی با دلیل خاص و در بعضی موارد)از باب ظن نوعی.(ظنی که برای نوع مجتهدین حاصل شود)هم برای مشافهین و هم غیر مشافهین(انهایی که مخاطب اکرم العلما هستند وانهایی که غیر مخاطبند)تا زمانی که بصورت تفصیلی و اجمالی علم به بودن تخصیص پیدانشود.

با مطلب مذکور دیگر مجالی برای هیچکدام از استدلالهابر عدم جواز عمل به عام قبل از فحص نیست

906-ثم ان الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص...

ظاهرا لازم نیست از مخصص متصل فحص شود با احتمال اینکه شاید بوده و وصل به جمله عام نشده است زیرا حال این احتمال مانندااحتمال قرینه مجاز است در حالی که کلمات علماء بر عدم اعتناء به این احتمال متفق است ولو قبل از فحص از قرینه باشد(یعنی اگر احتمال قرینه بر مجاز بدهیم اهمیت نداده و به اصاله الحقیقت مراجعه می کنیم در مخصص متصل هم سراغ اصاله العموم می رویم)

907-بر شما پوشیده نباشد که میان فحص در اینجا(اصول لفظی)با فحص در اصول عملی تفاوت است.زیرا در اینجا فحص ازآنچه مزاحم حجت است(اینکه ایا مخصص مزاحم عام وجود دارد؟و اگرهم مخصص باشد باز عام سر حجیتش هست)ولی در فحص از اصول عملیه،بدون فحص،حجیتی نیست(اگر در موردی نمی دانیم تکلیف شرعی چیست؟اول فحص باید کرد و اگر دلیلی نبود سراغ اصول عملیه مانند برائت جاری میشودو این اصول ،حجیت پیدا می کند)

908-بدیهی است عقل بدون فحص،مستقلاحکم می کندمستحق مواخذه است اگر با فحص مخالفت کندو عقاب ان بلابیان نیست و مواخذه بدون دلیل نیست.،هرچند در مورد برائت نقلی یا استصحاب،دلیل نقلی بطور مطلق دلالت دارد(یعنی کل شی لک حلال و لانتقض الیقین بالشک، چه بیان از طرف مولی باشد یا نباشددلالت دارد بر وجوب فحص اولا و اگر نبود به ایندو عمل شود)

وهر دو قسم اجماع(محصل و منقول)قائم است بر تقیید دلیل نقلی به فحص(یعنی تا فحص نشود نمیشود به ایندو دلیل، برائت نقلی یا استصحاب عمل کرد)

هل الخطابات الشفاهیه مثل...

ایا خطابات شفاهی(در قران و روایات)مانند"یا ایها المومنون"مختص حاضرین مجلس تخاطب(انهایی که در مجلس پیامبر اسلام یا امام علیهم السلام حضور دارند) است یا غیر، مانند غائبین(در ان موقع زنده اند ولی در مجلس تخاطب حضور ندارند) بلکه معدومین(مومنینی که قرون بعدی می ایند) راهم شامل میشود؟در این مطلب اختلاف است.وچاره ای نیست قبل از واردشدن به بحث،انچه که می شود محل نقض و اشکال بین بزرگان باشد را بیان کنیم.

910-**ممکن است نزاع در این باشد که تکلیفی که خطاب مسئول اعلام انست آیا صحیح است به معدومین هم تعلق بگیرد همانطور که به موجودین تعلق می گیرد یا صحیح نیست؟**

یا نزاع در مورداینکه خطاب قرار دادن معدومین بلکه غائبین با الفاظی که برای خطاب وضع شده اند(مانند افعلوا.اترکوا)به صرف سوق دادن کلام متوجه انان (مثلا با یا ایهاالذین امنوا..)صحیح است یا صحیح نیست؟

یا نزاع در این باشد که الفاظی که بعد از ادات خطاب متوجه غائبین بلکه معدومین می اید عام است وشامل این دو گروه هم میشود یا عام نیست؟(مانند ناس که بعد از ایها می ایدو میشودایها الناس ایا شامل ایندو گروه هم میشود یا نمیشود؟)

911-**مخفی نماند که مورد اول و دوم،عقلی است(بازگشت صحت به عقل است) و مورد سوم لغوی است.(واضع لغت،ایا الفاظ عموم را شامل غایبین و معدومین هم وضع کرده یا نکرده اند)**

912–شکی نیست که عقلا صحیح نیست تکلیف متوجه معدوم شودیعنی برانگیختن یا مانع شدن معدم فعلا صحیح نیست.زیرا مستلزم انست که مولی از معدوم چیزی را حقیقتا طلب کند درحالی که این فقط از فرد موجود درست است نه از معدوم.

اری اگر تکلیف فقط مجرد انشا باشد بدون بعث و زجر. دراین صورت نسبت به معدومین محال نیست.

913–فان الانشاء خفیف المئونه...

حقیقتا انشاء کم خرج است(چون فقط نیاز به لفظ دارای معنی دارد)لذا خداوند حکیم تبارک و تعالی،انشاء کند بر وفق حکمت و مصلحت،طلب چیزی را بصورت قانون از وجود و از معدوم در هنگام خطاب،تا وقتی شرایط مهیا شد و موانع برطرف شد فعلی بشودبدون نیاز به انشاء دیگر(اگر از اول فقط برای موجودین انشا کند انوقت برای معدومین در هنگام خطاب که بعدا موجود می شوند مانند ما که در زمان پیامبر نبودیم نیاز به انشاء دوم خواهد بود)

914–مانند انشاء مذکور بدون نیاز به انشاء دیگر،انشاء تملیک در وقف بر بطون(نسلهای بعدی)است که کسی که موقع وقف معدوم بود وقتی موجود شد مالک عین موقوفه میشودبا همان انشاء اول. و باهمان عقد اول واقف،بر موقوفه دست پیدا می کنند.

لذا عقد وقت در حق موجودین ملکیت فعلی دارد و در حق معدومین ملکیت فعلی ندارد ولی بالقوه داردکه پس از موجود شدن معدومین،به ملک انان درایند.البته این درصورتی است که انشاء طلب مطلق باشد(بدون مقید کردن به موجود بودن)

915–اما اگر انشاء طلب مقید باشد به موجودین،اینکه شامل معدومین هم بشود اکان دارد و محال نیست.

همچنین شکی نیست که مخاطب قرار دادن معدومین بلکه غائبین بصورت حقیقی صحیح نیست.و ممکن نیست.زیرا بدیهی است که زمانی کلام متوجه مخاطب میشود که حاضر باشد تا مخاطب متوجه کلام شده و ملتفت کلام شود.

916–از مطلب مذکور روشن شد که انچه برای خطاب وضع شده مانند ادات نداء چنانچه برای مخاطب حقیقی وضع شده باید انچه بعد از ادات نداء می اید(مانند الناس در یا ایها الناس)اختصاص به حاضرین داردو استفاده ناس و غیره برای عموم،یعنی الفاظ خطاب در غیر خطاب حقیقی بکار رفته است.

917–لکن الظاهر ان مثل ادوات النداء...

ظاهرا ادات نداء ومانند ان برای خطاب حقیقی وضع نشده اندبلکه برای خطاب ایقاعی انشائی وضع شده اند.(درخطاب ایقاعی بستگی به انگیزه متکلم دارد) متکلم چه بسا منظورش از خطاب،برای حسرت و تاسف و اندوه باشد مانند"یا کوکبا ماقصر عمره"(پدری در حسرت فرزندش که مرده می گوید چقدر عمر این ستاره کوتاه بودکه متکلم با اینکه فرزندش مرده ولی اورا مخاطب قرارداده)

یا برای شوق،خطاب می کند(مثل خطاب عاشق به معشوق یا حبیبی)و گاه واقعا مخاطب را اراده می کند(مانند یا احمد اجلس)

918–وقتی ادات نداء و امثال ان در معنای حقیقی استعمال میشود موجب تخصیص ادات مذکور به مخاطب واقعی نمی گردد.

اری بعید نیست ادعا شود که وقتی این ادات می ایند انصراف(نه از باب وضع) به مخاطب حقیقی دارد.چنانچه قبلا گفتیم که حروف استفهام و ترجی و تمنی و غیره برای

معانی ایقاعی با انگیزه های مختلف است(نه حقیقی)ولی ظهور دارند در معنای حقیقی البته انصرافا (نه وضعا)بشرط اینکه مانعی نباشد(قرینه ای نباشد که مانع از معنای حقیقی باشد)

919-ممکن است ادعاشوداین مطلب (وجود مانع برای انصراف به معنای حقیقی)در کلام شارع غالبا است بدیهی است در مانند"یا ایها الناس اتقوا" و "یا ایها المومنون" مشخص است که حکم به حاضرین در مجلس پیامبر خدا اختصاص ندارد

920-و یشهد لما ذکرنا صحه النداء...

و شاهد حرف ما(ادات نداء ومانند ان برای خطاب حقیقی وضع نشده اندبلکه برای خطاب ایقاعی انشائی وضع شده اند)این است که نداءبا ادوات نداء با اراده عموم از عامی که بعد از ادات نداء می اید صحیح است(مانند ناس در یا ایها الناس که شامل معدومین و غایبین هم میشود)بدون نیاز به ارتکاب عنایت(تغییر لفظ)وتنزیل(قرار دادن معدوم بجای موجود) ورعایت علاقه(علاقه بین حقیقت و مجاز) باشد.

921-توهم اینکه تنزیل ارتکازی است(ذهن با ان مانوس شده)دفع می کند این توهم را که اگر ملتفت تنزیل شویم و ان را بررسی کنیم ، ان را نمی دانیم درحالی که اگر مرتکز در ذهن بود پیدایش می کردیم(هیچوقت از یا ایها الذین اامنوا،فقط اصحاب حاضر محضر رسول خدا(ص)به ذهنمان نیامده)

و اگر مساله اینکه فلان چیز ارتکازی است یا نه با این روش(توجه به ذهن و جستجو در ذهن) مشخص نشود پس از کجا مشخص شود؟

922-اگر دلیل مذکور را قبول نکردید وگفتید ادات برای خطاب حقیقی است نه ایقاعی،در این صورت ناچار باید ملتزم شویدخطابات الهی که با ادات خطاب(یا ایها

الناس)یا کلام بسوی خطاب سوق دارد(مانند و لله علی الناس حج البیت،)همانند غیر خطابات الهی،مخصوص حاضرین است.اگر قرینه برای عموم نباشد.

923-توهم اینکه صحیح است ملتزم شویم که خطابات الهی شامل غیر موجودین هم میشودچه برسد به غائبین.زیرا خدا احاطه دارد به موجود فعلی یا موجوداتی که در استقبال می ایند.این توهم مردود است.

924-ضروره ان احاطته لاتوجب صلاحیه المعدوم...

بدیهی است احاطه خداوند دلیل نمیشود که معدوم بلکه حتی غائب صلاحیت خطاب پیدا کند و عدم صحت خطاب به ایندو دسته بخاطر قصوری که در ایندو دسته هست موجب نقص در ذات اقدس الهی نیست زیرا خطاب لفظی خداوند متعال چون تدریجی ولحظه ای است(لحظه لحظه موجود میشود و قابلیت بقا ندارد)خود خطاب قاصر است که متوجه غیر حاضرین بشود.

925-مطلب مذکور در جایی است که قائل باشیم خطاب مانند یا ایها الناس اتقوا،که در قران امده و خطاب به غیر پیامبر است با زبان خدا گفته شده است(گویا خدا مستقیم با مردم سخن می گوید.)

926-ولی اگر قائل شدیم خود پیامبر(ص) مخاطب این خطابات است و وحی یا الهام حقیقتا متوجه شخص پیامبر اسلام بوده است.(و دیگران حتی حاضران مخاطب این خطابات نبوده اند)ناچار باید بگوییم ادات خطاب برای خطاب ایقاعی است ولو مجازا نه حقیقی.در اینصورت جای توهم اینکه حکم مخصوص حاضرین است نیست و حکم شامل معدومین و غائبین هم میشود.

927-فصل:چه بسا گفته شده ثمره اینکه خطاب شفاهی متوجه معدومین هم میشود دو چیز است:یکی اینکه ظهور خطابات قرانی برای معدومین مانند حاضرین حجت است.

ولی این اشکال دارد زیرا این مبنی بر این است که حجیت ظواهر مخصوص انهایی باشد که فهمیدن ان مورد قصد شارع قرار داشته اند (مقصودین بالافهام یعنی وقتی خدا و رسول نقل کردند اسمی از لغت را برای یک چیز شرعی.باید مشخص کنند که مخاطب این اسم کیست.زیرا کسی که مخاطب نیست لازم نیست برایش بیان کنندو شیخ انصاری گفته : غیر مقصود بالافهام که در واقع عمدتاً کسانی هستند که حاضر در مجلس تخاطب نیستند؛) درحالی که ثابت شد ظواهر برای مقصودین و غیر مقصودین حجت است.

928–ولو سلّم فاختصاص المشافهین ...

برفرض قبول کنیم (ظواهر فقط برای مقصودین به افهام حجت باشد)و لی اینکه فقط حاضرین در مجلس،مقصودین به افهام باشند ممنوع است بلکه ظاهرا همه مردم تا روز قیامت مقصود به افهام هستندهرچند خطابات شامل انان نباشد که چند روایت این مطلب را تایید می کند.

929–ثمره دوم(اینکه خطابات شامل معدومین هم بشود)معدومین می توانند به اطلاقات قرانی تمسک کنند زیرا احکام شرعی برای هرکسی که بعدا متولد شده و بالغ شود تعمیم می یابدولو معدومین با صنف حاضرین ،متحدنباشند(مثلا حاضرین ،معصوم را دیده اند ولی معدومین خیر)ولی اگر تعمیم نباشد،تمسک به اطلاقات قرانی برای معدومین صحیح نیست.زیرا خطابات دیگر متکفل احکام غیر حاضرین نیست و باید اتحاد معدومین با صنف حاضرین را ثابت کرد تا حکم شود معدومین هم با حاضرین در احکام مشترکند ولی دلیلی جز اجماع نیست درحالی که اجماع جایی است که صنف حاضرین با معدومین متحد باشد.

930–مخفی نماند (که ثمره مذکور چندان مفید نیست)که شاید بتوان اتحاد مذکور را ثابت نمود و ثابت کرد انچه حاضرین داشتند(مانند حضور معصوم را درک کردند)ولی معدومین بعد از تولد و بلوغ ان را ندارند دخلی (در اختصاص احکام به حاضرین)ندارد

931–اثبات اتحاد به این صورت است که خطاب، نسبت به حاضرین،اطلاق دارد بی انکه مقید به مشافهین باشد.

و صحت اطلاق صحیح نبود اگر مولی اراده مقید (به زمان حضور معصوم) می کردزیرا این صفت ممکن است فقدان بران عارض شود(یعنی فردی نتواند حضور معصوم را درک کند)ولو مقید کردن به چیز هایی که فقدان بر ان عارض نمیشود صحیح باشد(مانند عرب یا عجم بودن)

932–ولیس المراد بالاتحادفی الصنف...

مراد از اتحاد (حاضرین با معدومین)در صنف یعنی در اوصافی که در احکام معتبر است(مانند بلوغ.عقل.قدرت و...)نه اتحاد در خصوصیاتی که برحسب ان بین مردم اختلاف ایجاد میشود(نژاد.ویژگیهای جغرافیایی و...)بلکه در خود یک فرد به مرور اختلاف هایی ایجاد میشود(مثلا یک زمانی فقیر است بعد پولدار میشود)

و اگر مراد ،قیود احکامی نباشدبلکه همه اوصاف مراد باشدهیچ حکمی از احکام برای غایبین مجلس شارع مقدس مشترک نیست چه برسد به معدومین!

933–قانون اشتراک هم در جایی سودمند است که حکمی به حاضرین اختصاص نداشته باشدو انها به عنوان مخصوصی(مثلادرک حضور معصوم)مختص نشده باشند.بطوری که اگر این اختصاص نبود شک می کردیم شاید شامل حاضرین نشود!

و اگر اطلاق نبود(که شامل غایبین و معدومین هم میشود)و اینکه درک حضور معصوم دخلی در احکام ندارد،دیگر دلیل اشتراک فایده ای نداشت

ولی با وجود اطلاق خطاب،حکم عام است و شامل غیر حاضرین هم میشود ولو گفته شود خطاب مخصوص حاضرین است!

934–نتیجه اینکه ثمره ای ظاهر نمیشودمگر بنابر قول به اختصاص حجیت ظوار به مقصودین به افهام و اینکه غیر حاضرین همان غیر مقصودین به افهام هستند ولی ثابت شد که حجیت ظواهر مختص به مقصودین به افهام ندارد و اشاره شد ممنوع است که غیر حاضرین،در خطابات الهی ،مقصودین به افهام نباشند.

935–فصل:هل تعقب العام بضمیر یرجع ...

ایا ضمیری که دنباله عام امده و به بعضی افراد عام بر می گرددباعث تخصیص عام می شود؟مساله اختلافی است

ولی محل اختلاف انجاست که ضمیر بین دو کلام واقع شود یا دریک کلام واقع شود ولی حکمی که در کلام،برعام شده مستقلا باشدمانند ایه شریفه:والمطلقات یتربصن ...و بعولتهن احق بردهن...(که ضمیر بعولتهن،فقط به بعضی زنان مطلقه(زن طلاق رجعی) باز می گردد نه هر زن مطلقه ای.و عام که زنان مطلقه باشد در کلامی و ضمیر بعولتهن در کلام دیگر است.و قبل از اینکه ضمیر بیاید برای عام حکم مستقلی(یتربصن) بیان شده.)(اما مثال واقع در یک کلام مانناداکرم کل عالم و یجوز الاقتداء بهم،عام،کل عالم است و ضمیر بهم، فقط به عالم عادل،بر می گردد نه هر عالمی.

936–اما محل خلاف نیست موردی که عام ذکر شود ولی قبل از بیان حکم،ضمیری باشد که به بعض عام بر گردد مانند:والمطلقات ازواجهن احق بردهن.که اینجا ضمیر ،عام را تخصیص می زند.

937–تحقیق ما انست که گفته شوداگر دوران شود بین تصرف در عام که فقط معنایی که از ضمیر راجع به ان اراده شده،قصد شود(مثلا در عامی مانند مطلقات فقط ضمیر بعولتهن که زنان طلاق رجعی است اراده شود و عام تخصیص بخورد) یا تصرف در ناحیه ضمیر(بعولتهن) به اینکه ضمیر به برخی از افراد معنای مراد از مرجعش برگردد

(که این خلاف ظاهراست زیرا ظاهر رجوع ضمیر به همه مرجعش برگردد)یا ضمیر به همه مرجعش برگرددولی در اِسناد توسعه قائل شده ،وحکم مسند به بعض راکه حقیقی است بیاییم از باب مجاز به کل اسناد دهیم.(حکمی که برای بعضی از شوهران است به همه شوهران نسبت داده شود)

938–کانت اصاله الظهور فی طرف العام...

(اگر حکم مسند به بعض راکه حقیقی است بیاییم از باب مجاز به کل اسناد دهیم.)اصالت ظهور در طرف عام از اصالت ظهور در طرف ضمیر،سالم می ماند.(لذا در طرف ضمیر تصرف می کنیم نه در عام)

و این مورد بخاطر این است که انچه یقینی نسبت به بناء عقلا است این است که در تعیین مراد به اصالت ظهور عمل می کنند.نه اینکه در تعیین کیفیت استعمال واینکه ایا مثلا فلان کلمه برحقیقت امده یا مجاز،از اصالت ظهور استفاده شود.در حالی که به مراد متکلم یقین داریم.

939–**اجمالا اصالت ظهور در جایی می اید که در مراد متکلم شک شود نه اینکه در اینکه چگونه اراده شده شک شود که جای اصالت حقیقت است.**

ولی این(عمل به عموم عام مقدم است بر عمل به ظهور ضمیر)زمانی است که برای کلام،ظهوری در عام منعقد باشد.به این صورت که کلامی که مشتمل بر ضمیر یاد شده است از مصادیق الفاظی شمرده نشود که اهل عرف ان را محفوف به قرینه ای(که شایسته تخصیص است)بدانند.والا حکم به مجمل بودن کلام شده و به اصول عملیه رجوع میشود(چون ضمیر مذکور مانع ظهور برای عا میشود)

940–مگر گفته شوداعتباراصاله الحقیقه تعبدی است (مطلقا حجت است)حتی در جایی که قرینه باشد و قرینه جلو معنای حقیقی را بگیرد.که از بعضی از بزرگان این مطلب نقل شده است.

941–فصل:قد اختلفوا فی جواز التخصیص بالمفهوم المخالف...

علمای اصول در اینکه ایا مفهوم مخالف جایز است عام را تخصیص بزند اختلاف دارند

(مثلا.اکرم العلماء.بعد بگوید اکرم العلماء ان جاووک.مفهوم مخالفش یعنی عدم وجوب اکرام علماء اگر نیامدند)ولی در اینکه مفهوم موافق،جایز است عام را تخصیص بزند موافقند.

دلایل موافقین و مخالفین جواز یا عدم جواز تخصیص عام بوسیله مفهوم مخالف،خالی از قصور و نقص نیست

942–تحقیق این مساله:اگر عام و انچه مفهوم دارد در یک کلام یا دوکلام امد بطوری که صلاحیت دارد هرکدام از دوعام،قرینه باشد برای تصرف در عام دیگر.و دوران بود که عام تخصیص بخورد یا اینکه عام سرجایش بماند و مفهوم مخالف را ملغی کنیم.چنانچه دلالت بر هر کدام از عام و مفهوم مخالف،بواسطه اطلاق و با کمک مقدمات حکمت یا وضع واضع باشددر این صورت نه عام معتبر است نه مفهوم مخالف!زیرا مقدمات حکمت در هیچکدام،کامل و تام نیست.(چون شرط مقدمات حکمت این بود صلاحیت قرینه شدن نداشته باشند در حالی که هر دو صلاحیت قرینه واقع شدن دارند)

و هر کدام مزاحم ظهور دیگری هستندمانند اینکه ظهور وضعی عام مزاحم ظهور وضعی مفهوم مخالف باشد و بالعکس.و اینجا به اصول عملیه رجوع گردد.اگر هیچکدام اظهر از دیگری نیست.واگر یکی از این دو اظهر باشداز ظهور دیگری جلوگیری کرده و خودش معتبر میشود.

943–و منه قد انقدح الحال فیما...

از این مطلب(حکم عام و مفهوم مخالفی که متصل است که عام در یک جمله و قرینه مفهوم مخالف در جمله دیگر باشد)روشن شد حکم مفهوم مخالفی که با عام این ارتباط و اتصال را ندارد که با هرکدام از دو جمله،معامله مجمل میشود اگر هیچکدام اظهر نباشد. ولی اگر یکی دلالتش اظهر از دیگری باشد بر او تکیه شده و او قرینه میشود بر اینکه در دیگری تصرف شود تا دیگر مخالفی در عمل نباشد.

944–استثنائی که بعد از چند جمله امده(مانند اکرم العلماء و اطعم الفقرا و احسن الی المساکین الا الفساق)ایا ظاهرا این استثناء به همه بر می گردد یا به اخری یا هیچکدام؟

بلکه باید سراغ قرینه رفت.

945–نظر مصنف انست که اشکالی نیست که به اخری بر می گردد زیرا رجوع استثناء به غیر اخری (یعنی به اخری بر نگردد و به بقیه برگردد)بدون قرینه خارج از طریقه اهل محاوره است.و اشکالی نیست که رجوع به همه جملات نیز صحیح است.هرچند از گفتارصاحب معالم که اماده کرد مقدمه ای تا صحت رجوع به همه جملات را ثابت کند بر می اید که عده ای مخالف رجوع به همه جملات هستند. و انکه رجوع به همه جملات محل اشکال است..

946–و ذلک ضروره ان تعدد المستثنی...

و اینکه رجوع استثنا به همه جملات صحیح است بدیهی است که تعدد مستثنی منه

(مانند اکرم العلماء و اطعم الفقرا و احسن الی المساکین الا... همانند تعدد مستثنی به (الا الفساق و الجهال و..)،در ناحیه ادات استثناء فرقی ایجاد نمی کند.خواه موضوع له حروف(مانند ادات استثنا)عام باشد یا خاص.ومستعمل فیه ادات استثنا چه مستثنی منه متعدد باشد چه واحد. در مستثنی به هم همینطور است و متعدد بودن مخرج(مستثنی

به)یامخرج عنه(مستثنی منه)موجب نمیشود که انچه ادات استثنا در ان استعمال شده،متعدد شود مفهوما.

947-با این مطلب،روشن میشود که ادات،ظهوری در رجوع به همه جملات یا فقط جمله اخری،ندارندولو رجوع به جمله اخری یقینی است بر هر تقدی که گرفته شود.

اری غیر از جمله اخری،بقیه جملات،ظهوری در عموم ندارند زیرا قرینه ای همراه دارند که عموم بودن را نفی می کندو لذا این جملات مجمل هستند باید به اصول عملیه مراجعه نماییم.(که در مثال مذکور،برائت جاری میشودوفساق از علما وفقرا هم شامل اکرام می گردندفقط اخری که مساکین بودفساقش اکرام نمیشوند)

948-مگر اینکه گفته شود در بقیه جملات اصالت الحقیقه تعبدا جاری میشود نه از باب اصالت ظهور.لذا اکرام شامل همه جملات غیر اخری میشود.بشرطی که عمومات جملات،وضعی باشند(مثلااکرم کل عالم که کل وضع شده برای عموم)نه اینکه عموم را بخاطر اطلاق یا با کمک مقدمات حکمت بفهمیم.(مانند اکرم العالم که بخاطر الف و لام و قدمات حکمت،شمول پیدا می کند)زیرا با مقدمات حکمت،عموم بودن تام نمیشود و احتمال دارد استثنا به همه بر گردد.

949-فصل:الحق جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد...

حق انست که قران بوسیله خبر واحدی که با دلیل خاص(نه با دلیل انسداد) ، معتبر است،تخصیص زده میشود.همانطور که جایز است قران بوسیله خود قران یا با خبر متواتر یا با خبرواحدی که همراه قرینه قطعی است،تخصیص زد.

وشکی در مطلب فوق نیست چون این سیره اصحاب تا زمان ائمه علیهم السلام است که به خبر واحد درقبال قران،عمل می کردند(با اینکه اصحاب ائمه،به ائمه علیهم السلام دسترسی داشتند با این حال به خبر واحدبرای تخصیص قران عمل می کردند)

و احتمال اینکه فقط به خبرواحدی که همراه قرینه قطعی است برای تخصیص قران عمل می کردند واضح البطلان است.(چون از هزاران خبر واحد فقط تعداد کمی همراه با قرینه قطعی بوده اند)

950-بعلاوه اگر احتمال مذکور درست باشد(و نتوان با خبر واحد قران را تخصیص زد) باید خبر واحد بکلی لغو و یا کاری که در حکم لغو خبر است انجام داد.زیرا به ندرت خبر واحدی است که خلاف عموم قرانی نباشد اگر بپذیریم روایتی هست که عمومات قران بر خلاف ان نباشد!

951-اینکه قران قطعی الصدور و خبر واحد ظنی السند است باعث نمیشود خبر واحد تصرف کند در دلالت عام قرانی که غیر قطعی است.والا لازم می اید خبر واحد هم نتواند خبر متواتر را تخصیص بزند(چون خبر متواتر سندش قطعی است)در حالی که بطور قطع،تخصیص خبر متواتر بوسیله خبر واحد جایز است.

952-والسر ان دوران فی الحقیقه بین اصاله العموم و...

سرّ اینکه(تخصیص عام قرانی بوسیله خبر واحد جایز است.)دوران است بین عمل به اصالت العموم(عام قرانی) با دلیلی که سندبرای خبر است(و دلیل سند خبر واحد قوی تر است از دلیل عام قرانی) و دلالت خبر و سند خبر صلاحیت دارد تا قرینه باشد بر تصرف در عام قرانی. برخلاف عام قرانی که صلاحیت نداردبرای دست برداشتن از خبر واحد.(زیرا حجیت اصالت العموم منوط به نبود قرینه برخلافش است)

953-دلیل حجیت خبر واحد،فقط اجماع نیست تا اشکال شود که اجماع بر حجیت خبر زمانی درست است که دلیلی برخلافش نباشد درحالی که عام قرانی خلاف خبر واحد است!پس نباید به خبر واحد عمل کرد!

954-چگونه تنها اجماع دلیل خبر واحد باشد در حالی که دانستی که اصحاب به خبر واحد در مقابل عمومات قرانی عمل می کردند.

و روایاتی که گفته خبر مقابل قران را به دیوار بکوبید،وباطل است واز امام علیه السلام صادر نشده،هرچند فراوانند و صراحت دارد بر کنار انداختن روایات مخالف قران ولی یا منظور روایاتی که عام قرانی را تخصیص میزند نیست اگر نگوییم اصلا تخصیص زدن،در عرف مخالفت حساب نمیشود

چگونه مخالف حساب شود که ازین روایات فراوان از ائمه علیهم السلام صادرشده است.

و احتمال دارد مراد انها از طرد روایات مخالف قران این باشد که ائمه علیهم السلام غیر قول خدا،چیزی نمی گویند واقعا.ولو ظاهرا از باب شرح مرام خداوند،سخن مخالف خداوندحساب شود.

955-والملازمه بین جواز التخصیص و جواز النسخ...

(اگر کسی اشکال کند که اگر تخصیص قران با خبر واحد درست باشد باید نسخ قران هم با خبر واحد جایز باشد!)مصنف می گوید:ملازمه میان این تخصیص و نسخ ممنوع است.ولو مقتضای قاعده انست که هردو جایز باشند(نسخ قران با خبر واحد هم جایز باشد مانند تخصیص قران با خبر واحد)ولی دلیل بر نبودن ملازمه بین نسخ و تخصیص اینست که:اجماع نسخ قران با خبرواحد را ممنوع کرده است.بعلاوه اینکه بین نسخ و تخصیص فرق است.چون اگر ایه ای نسخ شود انگیزه ضبط این کار وجود دارد(وقتی حکمی نسخ شود همه مسلمین باخبر میشوندو به تواتر نقل میشود ونیاز به خبر واحد نیست لذا در تعیین موارد نسخ اندک اختلاف نظر است)برخلاف تخصیص(که یک کار متعارف است و انگیزه ای برای ضبط تخصیص ایات نیست لذا بوسیله خبر واحد تخصیص میخورد)

956–فصل:عام وخاصی که از نظر دلالت باهم مخالفند (مانندااکرم العلماء–لاتکرم فساقهم)رابطه ایندو از جهت ناسخ و مخصص و منسوخ بودن مختلف است.و خاص گاهی مخصص و ناسخ عام بوده وگاه خاص بوسیله عام منسوخ میشود!زیرا اگر خاص مقارن عام باشدیا بعد از عام صادرشود ولی قبل عمل به عام باشد(مثلا مولی بگوید اکرم العلما الی یوم الاثنین. و روز شنبه بگوید:لاتکرم زیدا)در اینجا خاص،مخصص و بیان عام است.

957–و اگر خاص پس از عام و بعد فرارسیدن عمل به عام باشد(مثلا مولی بگوید اکرم العلما الی یوم الاثنین. و روز سه شنبه بگوید:لاتکرم زیدا)در اینجا،خاص،ناسخ می باشد نه مخصص.تا تاخیر بیان از وقت حاجت لازم نیاید.(اگر خاص،مخصص باشد تاخیر بیان می شود)البته ناسخ بودن خاص،زمانی است که عام برای بیان حکم واقعی وارد شده(یعنی تا روز دوشنبه اکرام تمام علما،واجب است)و اگر عام برای بیان حکم واقعی نبوده(برای بیان حکم ظاهری امده)خاص همان مخصص است نه ناسخ.چنانچه غالب عمومات و خصوصات در ایات و روایات اینگونه است

958–و ان کان العام واردا بعد حضور وقت العمل...

و اگر عام بعد حضور وقت عمل به خاص،وارد شود(مثلا روز پنجشنبه بگوید لاتکرم العلما الفساق فی یوم السبت و در روز یکشنبه بگوید:اکرم العلماء)همانگونه که احتمال دارد خاص مخصص عام باشد،احتمال داردعام،ناسخ خاص باشد.ولو اظهر انست که خاص مخصص عام باشد چون تخصیص کثیر است بطوری که معروف است:هیچ عامی نیست مگر انکه تخصیص خورده است!از طرفی نسخ در احکام قلیل است جدا!و با این سخن(کثرت تخصیص و قلت نسخ)ظهور خاص در دوام قوی تر از ظهور عام در عموم است هرچند عموم بواسطه وضع باشد چنانکه پنهان نیست. این در جایی است که تاریخ عام و خاص،معلوم باشد.

959–اما اگر تاریخ،مجهول بود و مردد بود بین اینکه خاص،پس از رسیدن وقت عمل به عام وارد شده(تا ناسخ ان قرار داده شود)یا پیش از فرارسیدن زمان عمل به عام وارد شده(تا مخصص ان باشد)در این صورت،قول موجه انست که باید به اصول عملیه رجوع کرد.

960–در اینجا(مجهول بودن تاریخ)کثرت تخصیص و ندرت نسخ،هرچند موجب ظن به تخصیص میشودو خاص دارای شرایط تخصیص است طبق قانون الحاق به غالب(موارد مشکوک را باید به موارد غالب ملحق کرد واینجا غالبا تخصیص است)ولی دلیلی بر اعتبار این ظن(ظن حاصل از کثرت تخصیص)نداریم فقط این دو(کثرت تخصیص و ندرت نسخ)موجب حمل عام بر تخصیص میشوددر جایی که عام بعد حضور وقت عمل به خاص،وارد شود.تا خاص بواسطه ان(ظن حاصل از کثرت تخصیص)در دوام حکم،اظهر از ظهور عام باشد.

961–ثم ان تعین الخاص للتخصیص...

اگر خاص قطعا مخصص باشد هنگامی که خاص قبل از حضور وقت عمل به عام باشد یا عام پیش از رسیدن زمان عمل به خاص وارد شودمبتنی بر این است که جایز نباشد نسخ قبل از رسیدن زمان عمل .(در نسخ شرط باشد بعد حضور وقت عمل،وارد شود)

و در غیر اینصورت(یعنی قائل به جواز نسخ باشیم حتی قبل عمل به عام وارد شود)دیگر خاص،تخصیص نمیزند بلکه در اولی(اگر خاص پیش از رسیدن زمان عمل به عام،وارد شود)دوران است بین نسخ و بین تخصیص. و در صورت دوم(اگر عام پیش از رسیدن وقت عمل به خاص وارد شود)مردد است خاص را مخصص عام بدانیم یا بوسیله عام منسوخ شود.ولی اظهر انست خاص،مخصص باشد.هرچند ظهور عام در عموم قوی تر از ظهور خاص در خصوص باشدزیرا قبلا گفته شد که تخصیص امری متعارف و معولی است ولی نسخ در احکام اندک است.

962–اشکال ندارد که گفتار را درباره چکیده قول در نسخ برگردانیم.

نسخ ولو رفع حکمی است که در عالم ا ثبات،ثابت است ولی در حقیقت در عالم ثبوت،دفع حکم است.(ظاهرا حکم اول بوده بعد برداشته شده ولی در واقع از اول این حکم برداشته شده)ولی بر اساس حکمت الهی،در ظاهر حکمی با دوام و مستمر بوده.یا اصل انشا و ثبوت حکم،اظهار شوددر حالی که بحسب واقع ثبوتی نداشته یا دوام و استمراری ندارد. زیرا رسول خدا(ص)که اورنده شرع است چه بسا به او الهام یا وحی میشودکه اصل حکم را ظاهر کند یا مستمر نمایددر حالی که از حقیقت حال مطلع استکه این حکم درایندہ نسخ میشودیا اطلاع بر این نسخ ندارد چون احاطه به همه انچه در علم الهی است ندارد مانند امر ابراهیم نبی به ذبه اسماعیل(اگر ابراهیم نبی از اول می دانست حکم ذبح،نسخ میشود به درجات بالاتر نمی رسید)

963–و حیث عرفت ان النسخ بحسب الحقیقه...

وقتی دانستید که نسخ در حقیقت دفع است(انتهای زمان حکم) لو در ظاهر رفع (منع از استمرار حکم ثابت)است،نسخ مطلقا(چه پس از منسوخ وارد شود) یا قبل از رسیدن عمل به منسوخ وارد شود اشکالی ندارد زیرا لازم نمی اید بداء محال در حق خداوند تبارک وتعالی.که به معنای تغییر اراده خداوند تعالی باشدنسبت به فعلی که از نظر ذات و جهت متحد است(چون اراده خدا عین ذات خداست و تغییر در اراده خدا ،تغییر در ذات خداوند تعالی میشود و این محال است)

964–همچنین لازم نمی اید(اشکال:) ممتنع بودن نسخ یا حکم منسوخ(گفته اند حکمی که خداوند صادر کرده،اگر با مصلحت بوده نسخ ان ممتنع است واگراز اول مصلحت نداشته،از اول این حکم ممتنع بوده است)

زیرا اگر فعل،مشتمل بر مصلحتی باشد که باعث امر به ان شود ممتنع است نهی از ان شود واگر مصلحت نداشته باشد امر به ان ممتنع است.

(جواب اشکال:)چون فعل یا دوام فعل،متعلق اراده خداوند نیست و نسخ امریا نهی خدا مستلزم تغییر اراده خداوند نمیشودوامر به فعل هم بخاطر مشتمل بودن ان فعل بر مصلحت نیست!بلکه انشاء امر به فعل یا اظهار دوام ان،ناشی از مصلحت و حکمت بوده است.

965–**اما بداء در تکوینیات(مثلا خدا مقدر کرده قوم یونس عذاب شوند ولی بعد عذاب را برداشت)به غیر معنایی است که گذشت(تغییر در اراده و ذات خداوند)براین نوع بداء روایات متواتره دلالت دارد و اجمال ان انست که:وقتی اراده خداوند تبارک وتعالی متعلق شد به اظهار ثبوت انچه که ان را محو می کند بخاطر حکمتی که موجب اظهارش شده،به پیامبر یا ولیش الهام یا وحی می کند که از ثبوت ان به مردم خبر دهد با اینکه خود پیامبر می داند که خدا ان را محو می کندیا اصلا پیامبر نمی داند که محومیشود. بخاطر انچه به ان اشاره شدکه پیامبر به همه علم خداوند احاطه نداردواین خبر را به مردم میدهد چون در حال وحی یا الهام،نفس زکیه انها ارتقا یافته و به عالم لوح متصل شده و بر ثبوت ان مطلع شده است.ولی مطلع نشده که این امر،معلق است بر امری که واقع نشده یا بر عدم موانع ان مطلع نیستند**

966–**قال الله تبارک و تعالی یمحوالله ما یشاء...**

خداوند تبارک وتعالی در قران کریم فرموده:محو می کند خدا هرانچه را بخواهد و تثبیت می کند هرانچه را بخواهد.(رعد39)

اری هرکه عنایت الهی اورا شامل شود و نفس پاکش متصل شود به عالم لوح محفوظ که از اعظم عالم های ربوبی است واو ام الکتاب است که واقعیات همانطور که هستند،نزد او کشف می شود.چنانچه برای پیامبر و بعضی از اوصیاء اتفاق افتاده و معرفت پیدا کردند به کائنات انچنان که بودند و هستند.

967-اری با این اتصال،چه بسا به حضرت وحی میشود حکمی از احکام،که ظاهرش استمرار را می رساند ولی در واقع پایان و مدت داردکه با خطابی دیگر ان را می فهمد

و گاه حکمی در ظاهر جدی است در حالی که واقعا جدی نبوده است بلکه فقط برای امتحان بوده استمانند انچه که با وحی و الهام به حضرت امر کرده که عذاب یا غیر ان واقع میشود ولی واقع نمیشود تنها بخاطر اینکه در نفس خبر دادن و اظهار،حکمتی بوده است.

968-پس بدا برای خداوند متعال یعنی ظاهر می کند چیزی که امرکرده پیامبر یا ولیش ظاهر نکند اولا و انچه مخفی بوده ظاهر می نماید.(ثانیا)

واینکه بداء به خداوند متعال نسبت داده میشود در حالی که در حقیقت ابداء است(اشکار کردن انچه مخفی است) زیرا ابداء خداوند متعال شبیه به بداء در غیر خداوند است.(بداء انسانی یعنی چیزی که نمی دانسته ،ظاهر یشودو بداءالهی یعنی انچه بر نبی و ولی او ،مخفی بوده را اشکار می نماید)

وانچه گفتیم ،درباره نسخ کافی است و انگیزه ای نیست تا تمام انچه علما درباره نسخ ذکر کرده اند که بر صاحبان خرد مخفی نیست.

969-ثم لایخفی ثبوت الثمره بین التخصیص ...

ثمره ناسخ یا مخصص بودن خاص است چون اگر خاص ،عام را تخصیص بزندباید بنا گذاشت بر اینکه خاص،اساسا از حکم عام خارج است ولی اگر خاص،ناسخ باشد باید بنارا گذاشت که حکم عام از زمان نسخ،مرتفع و خارج است در انجایی که امر دائر باشد بین نسخ و تخصیص.در مخصصی (که پس از عام واردشده،و مردد است که پیش از فرا رسیدن زمان عمل یا پس از ان وارد شده است)

970–اما اگرامر دائر باشد بین نسخ و تخصیص درخاص(متقدم)و عام (متاخر)در اینصورت خاص بنابر تخصیص،محکوم به حکم عام نیست اصلا(بلکه حکم مختص به خود را دارد)ولی بنابر نسخ،از زمانی که دلیل عام صادر شده، خاص محکوم به حکم عام است(واین حکم تا زمان نسخ ادامه دارد و از این تاریخ به بعد،حکم زایل میشود.)

مقصد پنجم

971–مقصد پنجم در مطلق و مقید و مجمل و مبین:

مطلق اینگونه تعریف شده:لفظی که بر شیوع در جنسش دلالت دارد.(مانند رجل که بر برافرادی فراوان دلالت دارد بر خلاف زید که بر فرد مشخصی دلالت دارد)

بعضی علما به این تعریف اشکال کرده اند که نه مطرد است(مانع اغیار نیست و بر غیر مطلق مانند من و ما و ای استفهام هم صدق می کند)و نه منعکس است(جامع افراد نیست و شامل مثلا رجل نمیشود)

972–درباره این تعریف مطالب زیادی گفته اند ولی ما قبلا گفتیم اینها شرح الاسم هستند نه تعریف!لذا میتواند مطرد و منعکس نباشد.پس بهتر است از این اشکالات روبرگردانیم و به بیان بعض الفاظی که برای مطلق وضع شده اند بپردازیم.

973–فمنها:اسم الجنس،کانسان و رجل و فرس و حیوان و...

از جمله الفاظ مطلق،اسم جنس است مانندانسان.رجل و فرس(که نوع هستند)و حیوان(جنس است)وسواد و بیاض و غیر اینها از اسامی کلیات جواهر و اعراض

حتی عرضیات(اموری اعتباری که وجودخارجی و ذهنی ندارند فقط اعتباری هستند مانند زوجیت و ملکیت)

974–شکی نیست که الفاظ مطلق برای مفاهیمی وضع شده اند که بماهی هی،مهمل هستندو بدون شرطی با این مفاهیم،لحاظ میشوند حتی شرط اینکه مبهم باشند هم ندارند.

975–اجمالا موضوع له اسم جنس(مانند انسان) عبارت است از نفس معنا و صرف مفهوم.که با ان چیزی لحاظ نشده است.مثلا معنای به شرط شی با ان لحاظ نشده است. حتی ان شرط،ارسال و عموم بدلی هم نیست.(لذا"رجل"مثلا فقط برای ماهیت وضع شده نه ماهیت رجل مرسل)حتی با این مفهوم،لحاظ نشده که چیزی همراهش لحاظ نشود.که همان ماهیت لابشرط قسمی است.(یعنی معنای مطلق نه از قبیل ماهیت به شرط چیزی است نه بشرط عدم چیزی.هیچ شرطی ندارد)(موضوع له اسم جنس، ماهیت «بما هی هی» است؛ یعنی دارای هیچ گونه قید و شرطی نبوده و لا بشرط مقسمی است.به بیان دیگر اسم جنس برای ذات ماهیت، بی‌هیچ قید و شرطی، وضع شده و حتی قید «لا بشرطی» در معنای آن مدخلیتی ندارد؛)

976–بدلیل اینکه صدق اسم جنس برای معنایش واضح است و نیاز به هیچ شرط و حتی لابشرط ندارد.و روشن است حتی شرط عموم بودن در مفهوم بر فردی از افراد صدق نمی کند(یعنی نیاز ندارد اسم جنس برای صدق بر فردی از افرادش،شرط عموم داشته باشد)

977–و ان کان یعم کل واحد منها بدلا ...

(یعنی نیاز ندارد اسم جنس برای صدق بر فردی از افرادش،شرط عموم داشته باشد)اگر چه اسم جنس شامل افرادش می شود چه بدلی(اطلاق بدلی است) یا استیعابی(اطلاق شمولی است) (در «لاتکرم الفاسق» اطلاق آن شمول است و تمامی افراد فاسق (فقیر و غیر فقیر) را در بر می‌گیرد..ولی در «اکرم فقیرا» اطلاق آن بدلی است. اطلاق بدلی است یعنی حکم روی همه افراد طبیعت می‌رود زیرا عنوان فرد نامعین بر تمامی افراد آن صادق است ولی با انجام یکی از آن افراد، امتثال تحقق می‌یابد، مثل: «اعتق رقبۀ»)

هم چنین مفهوم لابشرط قسمی(ماهیت لابشرط قسمی، تنها در ذهن وجود دارد نه در خارج؛ زیرا ماهیت لابشرط قسمی، مقید به قید "اطلاق" است، و چون"اطلاق"، به معنی عدم لحاظ و تصور چیزی با ماهیت است، اطلاق را باید مربوط به مقام تصور و لحاظ دانست و جایگاه تصور، در ذهن است نه در خارج؛ لذا روشن می‌شود که اطلاق، قیدی است ذهنی نه خارجی و چون لابشرط قسمی، مقید به اطلاق است، آن هم ذهنی خواهد بود نه خارجی) که این مفهوم،کلی عقلی است و موطن ان فقط در ذهن است و صدق ان بر افراد خارجی ممکن نیست.بدیهی است که معیار حمل،اتحاد بر حسب وجود خارجی است پس چگونه این مفهوم متحد میشود با افراد خارجی در حالی که وجودی جز در ذهن ندارد.

978–از جمله،مطلق،عَلَم جنس است.مانند اسامه.(اسامه عَلَم جنس برای شیرها است در مقابل اسد که اسم جنس برای شیرها است)

مشهور بین ادبا این است که علم جنس،وضع شده برای طبیعت اما نه بما هی هی.بلکه به این لحاظ که در ذهن متعین باشدلذا او را جزو معرفه ای که ادات ندارد(مانند ضمیر و علم و..) می دانند(لذا احکام معرفه را دارد مثلا مبتدا می شود)

979–نظر مصنف انست که علم جنس وضع شده برای صِرف معنا(برخلاف تعریف ادبا که به قید تعین در ذهن بود)،و چیزی با ان لحاظ نمیشودمانند اسم جنس(که در اسم جنس هم چیزی لحاظ نمیشود)و معرفه بودن عَلَم جنس،لفظی است(تعریف حقیقی ندارد)مانند تانیث لفظی(که تانیث در مونث مجازی مانند شمس،لفظی است نه حقیقی و شمس مونث حقیقی نیست)

980–اگر علم جنس، برای صِرف معنا نبود،حمل علم جنس بر افرادش بدون تصرف و تاویل درست نبود(در حالی که حمل علم جنس بر افرادش درست است).چون طبق تعریف مشهور، علم جنس،کلی عقلی است.

981–و قد عرفت انه لایکاد صدقه علیها..

درحالی که در اسم جنس دانستید که امر عقلی؛بر افراد صدق نمی کند(بدون تاویل) ولی در علم جنس،صدق می کندبدون تاویل.زیرااگر در محمول تصرف شد و مراد نفس معنا بود ولی قیدی اورده نشد،بیراهه است.(اگر در علم جنس گفته شوداین اسامه است و مراد معنای ان یعنی شیر بیشه باشد و قید توضیحی اورده نشود کار اشتباهی است)و قضایای متعارفه بر این گونه (تصرف در محمول و اراده معنا) بنا نمیشود

982–بعلاوه وضع این اسامی(مانند اسامه)برای معنا نیاز دارد تا در زمان استعمال علم جنس،ان را ازخصوصیات خود مجرد کنیم و این از ادم جاهل صادر نمیشود چه برسد به واضع حکیم

983–از جمله مطلق؛مفرد معرف به الف لام است و مشهور انست که معرف به "ال"چند قسم است:معرف به "ال"جنس(مانند الحمدلله رب العالمین)–معرف به "ال"استغراق(مانند ان الانسان لفی خسر)–معرف به "ال"عهد با همه اقسامش(ذهنی و حضوری و خارجی مانند ادخل السوق)

984–مفرد معرف به"ال"عهد ، میان اقسامش بصورت اشتراک لفظی یا معنوی وضع شده است

تشخیص اینکه "ال"کدام قسم است یا از ناحیه خصوص"ال"است یا از قرینه مقامی است (یعنی "ال" برای کلی وقدر مشترک میان این معانی،جنس و استغراق و عهد،وضع شده است)از باب تعدد دال و مدلول(مدخول"ال"بر نفس معنا دلالت دارد و "ال" و قرینه بر خصوصیت–عهد–یا جنس یااستغراق– دلالت دارد) نه اینکه خصوصیات از مدخول "ال"معلوم شود تا مجاز یا اشتراک ،لازم اید

985-مدخول"ال"در تمام اقسام(عهد و جنس و استغراق)در همان معنای مستعمل فیه خود(ماهیت مهمل و مبهم)که اگر "ال"نبود استعمال میشد به کار گرفته میشود(مثلا رجل در الرجل،مدخول"ال"است همان معنای خود را دارد و اینکه عهد یا جنس یا استغراق است از "ال"فهمیده می شود)

986-والمعروف ان اللام تکون موضوعه للتعریف...

بین ادبا معروف است که "ال"برای معرفه وضع شده است و در غیر عهد ذهنی،مفید تعیین است.

اقای مصنف می گوید:شما خود می دانید که تعینی در معرفه جنس نیست مگر اشاره به معنایی که مشخص شده از بین معانی در ذهن.و لازمه این مطلب انست که حمل چیزی که با "ال"معرفه شده صحیح نیست بر چیزی که افراد را می شناساند چون قبلا متوجه شدی که اتحاد(افراد خارجی)با چیزی که تنها در ذهن متعین است ممتنع است.مگر اینکه از ان را تجرید کنیم(از متشخص شدن و تعین ذهنی دورباشد)

987-و با تجرید دیگر فایده ای در مقید کردن(به تعیین ذهنی) نیست. از طرفی تاویل و تصرف(تجرید و القاء قید تعین ذهنی در هنگام حمل) در قضایای متدوال بین عرف خالی از بیراهه رفتن نیست

988-بعلاوه از انجایی که نیازی به وضع"ال"برای تعیین نیست چون در استعمالات متعارف که مشتمل بر حمل معرف به "ال" (مانند زید الرجل)و یا حمل افراد بر معرف به "ال"(مانند الرجل زید)ناچار از تجرید ان هستیم لذا وضع بر تعیین ،لغو است

پس ظاهرا "ال"فقط برای تزیین است مطلقا(همه اقسام "ال") مانند الحسن و الحسین.و استفاده خصوصیات بوسیله قرائن است وه وجود این قرائن،حتمی است و اگر گفته شود

که "ال"مفید اشاره به معنی است در حالی که با این قرائن نیاز نیست که "ال"برای اشاره باشد اگر نگوییم اصلا مخل است. که قبلا فهمیدید مخل است.

(خلاصه مباحث مطلق تا اینجا:

1- اگر در لفظ شیوع و گستردگی باشد به آن مطلق می گویند و الا به آن مقید گفته می شود. از این رو قدماء در معنای مطلق می گویند :المطلق ما دل علی معنی شایع فی جنسه.

2- در مطلق،در مورد پنج لفظ بحث می کنند که عبارتند از:

اسم جنس-علم الجنس-مفرد محلی باللام-جمع محلی باللام-نکره

3-اسم جنس: محقق خراسانی قائل است اسم الجنس برای ماهیت مجرده از هر چیز وضع شده است. بنا بر این، واضع حیوان مفترسی را که فاقد هر نوع قید و شرط است در نظر گرفته است مانند حیوان مفترس بدون اینکه سفید یا رنگ دیگری داشته باشد و یا در آسیا و یا منطقه ی دیگری باشد و لفظ اسد را برای آن وضع کرده است.

4-علم الجنس: در عربی علم الجنس به شیئی گفته می شود که دو اسم دارد که یکی اسم الجنس و دیگری علم الجنس است. مثلا روباه، را ثعلب می گویند که اسم الجنس آن است و علم الجنس آن ثعالب می باشد. هکذا فجور اسم جنس است و فجار علم الجنس می باشد.

علم الجنس با اسم جنس از نظر معنا فرقی ندارد ولی از نظر احوال فرق دارد. اسم جنس چون نکره است نمی تواند مبتدا واقع شود و نمی گویند: اسد مقبل،ولی علم الجنس می تواند مبتداء واقع شود و می گویند: اسامهٔ مقبلهٔ

اسم جنس ذو الحال واقع نمی شود ولی علم الجنس ذو الحال واقع می شود.

علم الجنس وضع شده است بر ماهیتی که در ذهن انسان یک نوع تعینی یافته است. اسد برای حیوان مفترس وضع شده است ولی اسامه بر حیوان مفترسی که تعین ذهنی دارد

بعد محقق خراسانی این تفاوت را نپذیرفت و دو اشکال بر آن بار کرد. اول اینکه اگر تعین ذهنی داشته باشد (یعنی تعین ذهنی جزء المعنی باشد) این دیگر قابل تطبیق بر خارج نیست و نمی توان گفت: هذا اسامۀ مقبلۀ. دوم اینکه ناچاریم در مقام استعمال، معنای ذهنی را حذف کنیم و این موجب لغویت می شود زیرا در مقام وضع آن را بر معنایی وضع کرده ایم که هنگام استعمال ناچاریم آن را نادیده بگیریم.

5-المفرد المحلی باللام

الف و لام آنگونه بر شش قسم است:

الف و لام جنس

الف و لام استغراق

الف و لام عهد

اما الف و لام جنس یک قسم بیشتر نیست مانند: إِنَّ الْإِنْسانَ لَفی خُسْرٍ . جنس انسان همواره در حال خسران و زیان کردن است

اما الف و جنس استغراق بر دو قسم است.

گاه استغراق افراد است مانند: جمع الامیر الصاغۀ. یعنی امیر زرگرها را برای ضرب سکه جمع کرد.

و گاه استغراق خصائص است مانند: زید الشجاع یعنی تمامی صفاتی که در انسان شجاع است در زید جمع شده است.

اما الف و لام عهد بر سه قسم است:

عهد ذهنی: مانند آنچه در صمدیه است که می گوید: و لقد امّر علی اللئیم یَسُبُّنی فمررت فثم قلت لا یعنینی. مراد از اللئیم همان لئیمی است که بین متکلم و مخاطب معهود بوده است. یعنی همان مرد لئیم.

عهد ذکری: مانند اینکه خداوند می فرماید: کما أَرْسَلْنا إِلی فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصی فِرْعَوْنُ الرَّسُول مزمل، آیه ی 15 و 16.. الف و لام در (الرَّسُول) یعنی همان رسول که قبلا ذکر شد.

عهد حضوری: مثلا راوی خدمت امام علیه السلام می رسد و می گوید: (شُقَّتی بعیده) یعنی راهم دور است کسی را معرفی کند که از او مطالب دینی را فرا گیرم. امام علیه السلام به محمد بن مسلم اشاره کرد و فرمود: علیک بهذا الرجل.

الف و لام برای زینت است و هیچ کاری ندارد مگر اینکه مدخول خودش را مزین کند.
این قول مختار محقق خراسانی است. مثلا الحسن و الحسین از این قبیل هستند.
الف و لام در این گونه موارد نمی تواند برای تعریف باشد زیرا مدخول آنها علم و معرفه می باشد.
اخوند خراسانی می فرماید: اگر الف و لام به معنای اشاره باشد، اشاره امری است , ذهنی و لازم می آید که موضوع له امری ذهنی باشد که در این صورت دو اشکال

وارد می شود اولا چنین چیزی قابل انطباق در خارج نیست زیرا موضوع له در ذهن است و دوم اینکه موجب لغویت می شود زیرا هنگامی بر خارج قابل تطبیق است که این معنای ذهنی را حذف کنیم پس چرا باید لفظی را بر معنایی وضع کنیم که هنگام استعمال ناچار باشیم آن را حذف کنیم).

989–و اما دلاله الجمع المعرف باللام...

اینکه جمع اگر با "ال"بیاید دلالت بر عموم دارد درحالی که مدخول"ال"بر عموم دلالت ندارد(مانند العلماء که خود علما که جمع است شامل سه نفر عالم به بالا میشود وشامل یک و دونفر عالم نمیشود ولی "ال"یعنی عموم علما از یک نفر به بالا)این دلالت "ال"بر عموم ،دلالتی بر تعین نیست زیرا تعین در جایی است که همه افراد را شامل شودیعنی شامل اقل مراتب جمع هم بشود.(و این خلاف مطلق می باشد و دارای اشکال است)

990–پس ناچار باید بگوییم دلالت الف و لام بر عموم از باب اطلاق نیست بلکه از باب وضع است.نه اینکه بگوییم "ال" دلالت دارد بر اشاره به معین تا تعریف بواسطه"ال"باشد.

اگر هم قبول نکنیدوبگویید دلالت بر استغراق مستند به "ال"است.ناچار بگوییم "ال"بر استغراق دلالت دارد و نیاز به وساطت دلالت "ال"بر تعیین نیست لذا بسبب "ال"تعیین و تعریف حاصل نمیشود.

991–ازجمله الفاظ مطلق،نکره است.مانند:و جاء رجل من اقصی المدینه یا :جئنی برجل.

در مثال اول،مفهوم رجل،فردی معین در واقع ولی مجهول نزد مخاطب است که احتمال انطباق بر افراد کثیری از افراد رجل، دارد

در دومی نکره بر نفس طبیعت دلالت دارد و تنوین ان بر وحدت دلالت دارد لذا این رجل،کلی است که بر کثیر منطبق بوده نه فردی مردد بین افراد.

(ادامه خلاصه بحث مطلق: الرابع: الجمع المحلی باللام: مانند: اوفوا بالعقود: بعضی گفته اند که الف و لام در اینجا اشاره به جمع معینی می کند و از مراتب جمع بالاترین مرحله مورد اراده است. مثلا تمامی افراد عقود مد نظر می باشد و باید به همه وفا کرد. بنا بر این دلالت العقود بر عموم لفظی نیست بلکه به سبب اطلاق است زیرا الف و لام دلالت بر مرحله ی علیا می کند و اگر قرار باشد متکلم آن را در مرحله ی پائین تر استعمال کند باید قید بیاورد و این عدم قید دلالت بر این دارد که همان مرحله ی علیا مد نظرش بوده است بنا بر این عموم از مقدمات حکمت فهمیده می شود نه از وضع. مثلا صد عقد که بالاترین درجه است و در آن تردیدی وجود ندارد متیقن است ولی نود و نه دیگر مردد است زیرا یک عدد کم شده است و معلوم نیست که آن یک، کدام عقد است.

محقق خراسانی به این کلام اشکال کرده است و فرموده است همان طور که مرحله ی علیا متیقن است پائین ترین مرحله (یعنی سه) هم متیقن می باشد از این رو دلالت الف و لام بر عموم از باب اطلاق نیست بلکه از باب وضع است.//////لخامس النکرۀ: در اینکه نکره برای چه چیزی وضع شده است سه احتمال است:

احتمال اول: رجل برای فرد مردد وضع شده است.

این احتمال مردود است زیرا در خارج هر چه وجود دارد تعین دارد. تردد مخصوص ذهن است نه خارج. بنا بر این اگر این احتمال صحیح باشد اصلا نباید بتوان نکره را در خارج استعمال کرد.

به عبارت دیگر، خارج همان وجود است و وجود مساوی با تعین و تشخّص است و محال در خارج وجودی باشد ولی تعین و تشخّص نداشته باشد. وجود مدار الوحدۀ است نه مدار التردد.

احتمال دوم: رجل برای فرد منتشر وضع شده است.احتمال سوم: رجل برای فردی از طبیعت وضع شده است که معلوم نیست آن فرد کدام فرد است. رجل یعنی فردی از رجل که در خارج هست ولی نزد ما متعین نیست و ما او را نمی شناسیم.

اگر نکره تحت انشاء باشد دلالت بر اطلاق می کند مانند اکرم رجلا

ولی اگر تحت خبر واقع شود دیگر مطلق نیست مانند وَ جاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعى ..رجل در این آیه یک فرد متعین است.//// خلاصه اینکه:

اسم جنس برای ماهیت مطلق وضع شده است.

علم الجنس همان اسم جنس است و فرقی از این لحاظ بین این دو نیست.

در مفرد محلی باللام، الف و لام اشاره به مدخول دارد که گاه مدخول آن مفرد است و گاه جنس و گاه جمعی از افراد.

نکره فقط برای یک فرد از طبیعت وضع شده است که در خارج معین است ولی نزد ما غیر معین است.)

992–و بالجمله النکره ای ما بالحمل الشائع...

اجمالا نکره یعنی چیزی که بتوان نکره را با حمل شایع صناعی بر ان حمل کرد(حمل اولی،مفهوم است و حمل شایع،از نظر مصداق است یعنی هر چیزی به حمل اولی خودش است و به حمل شایع،افرادش می باشد)

و این نکره،یا فردی است که در واقع معین بوده و از نظر مخاطب غیر معین می باشد (مانند جاء رجل) و یا مراد حصه وفردی است کلی(که بر افراد کثیر قابل انطباق است)

نه انکه مراد از نکره،فردی است که بین چند فرد مردد است.زیرا لفظ رجل در جئنی برجل،نکره است با اینکه بر هرکسی که بیاورد صدق می کندنه اینکه نکره یکی از افراد بطور مردد باشدبطوری که ندانیم ان فرد همو بوده یا غیر او می باشد.

بدیهی است که هر فردی خودش است نه انکه یا اوست یا دیگری.(مثلا زید،زید است نه انکه یا زید است یا عمرو)

بنابراین ناگزیر نکره ای که در متعلق امر یا نهی واقع میشود عبارتست از کلی طبیعی که به مثل مفهوم وحدت مقید است.

در نتیجه نکره،کلی است که قابل انطباق بر هر فردی است

993–حال که این الفاظ مطلق را دانستیدظاهرا صحیح است اطلاق لفظ مطلق بر اسم جنس و بر نکره به معنای دوم(کلی است که قابل انطباق بر هر فردی است)همانطور که از نظر لغت هم نام مطلق صحیح است(هم مطلق و هم نکره به معنای شیوع و مرسل است)

و بعید نیست روش اصولیون در این اطلاق(اسم نکره و اسم جنس را مطلق گذاشته اند)موافق لغت باشد و اصلا اصطلاحی برخلاف لغت در کار نباشد.

994–نعم لو صح ما نسب الی المشهور...

اری اگر صحیح باشد تعریف مطلق بنابرانچه به مشهور نسبت داده شده که مطلق در نزد اصولیین برای ماهیتی وضع شده مقید به قید ارسال و شمول بدلی.(در این صورت لابشرط نیست)لذا معنایی که از اسم جنس(مانند رجل) یا حصه(یعنی نکره مانند جیء برجل)اراده شده،مطلق نیست.(پس اسم جنس و نکره جزو مطلق نیستند چون در ایندو ارسال و شمول بدلی نیست)ولی این نسبت به مشهور معلوم نیست درست باشد.(معلوم نیست گفته باشند در مفهوم مطلق ،ارسال شرط باشد)

995–مخفی نماند که مطلق به این معنا(مقید به قید ارسال و شمول بدلی)دیگر قابل مقید کردن به قید دیگر نیست.زیرا چیزی که واجد خصوصیت(ارسال و شیوع) شد با مقیدکردن به قیدی منافات دارد. و این معنای دوم مشهور بر خلاف اطلاق به دومعنای مذکور است(یکی معنای نفس طبیعت در اسم جنس .یکی هم معنای طبیعت مقید به قید وحدت در نکره)زیرا هرکدام از این دو معنا قابل تقیید است و به سبب تقیید،مجاز و منثلم نمیشود.

996–و طبق دو معنا(مطلق برای اسم جنس و نکره وضع شده)مقید کردن مطلق باعث مجاز نمیشود(ماند اعتق رقبه مومنه)چون میتوان معنای مطلق را از لفظ مطلق(رقبه)اراده کرد و قیدش را(مومنه) از قرینه حالیه یا مقالیه اراده کرد.و زمانی مستلزم مجاز است که مطلق به ان معنا باشد(معنای منسوب به مشهور)

اری اگر از لفظ مطلق،معنای مقید اراده شود(رقبه مومنه مراد باشد)،اطلاق مجازی است چه قید متصل باشد یا منفصل

997–فصل:قد ظهر لک انه لا دلاله لمثل رجل...

(از مطالب قبل) روشن شد که مثل کلمه رجل فقط بر ماهیت مبهم دلالت دارد(لابشرط مقسمی)(و بر عموم یا خصوص دلالتی ندارد)و شیوع و عموم مانند سایر عوارض،خارج از موضوع له رجل است و باید عموم با کمک قرینه حالیه یا مقالیه یا مقدمات حکمت که بر مقدماتی موقوف است فهمیده شود.

998–مقدمات حکمت سه تا است:

اول:متکلم در مقام بیان تمام مراد باشد نه اهمال و اجمال

دوم:چیزی که موجب تعیین مراد متکلم باشد در کلام نباشد(مثل قرینه متصله یا منفصله)

سوم:قدر متیقن در مقام مخاطب قرار دادن،نباشدولو به ملاحظه خارج از کلام،قدر متیقن باشد(مثلا مولی گفت چای بیاور و ما از خارج می دانیم مرادش چای گرم است نه سرد)

زیرا قدر متیقن خارجی،اخلال به غرض متکلم نیست اگر متکلم در صدد بیان مراد خود باشد..چون در جایی که مقدمات حکمت تحقق یابد و مراد متکلم شیوع و سریان و عموم نباشد،(مثلا مرادش رقبه مومنه باشد ولی بدون هیچ قرینه و قدر متیقن بگوید:اعتق رقبه)به غرضش اخلال وارد ساخته زیرامخاطب را به غرض اگاه نکرده با انکه در صدد بیان بوده.(که مرادش رقبه مومنه است)

999–در صورت عدم تحقق مقدمات سه گانه،اخلالی به غرض وارد نمیشود.

زیرا بدون مقدمه اولی،معلوم میشود متکلم در مقام اهمال و اجمال بوده است.

و بدون مقدمه دوم،معلوم میشود بیان مرادش با کمک قرینه بوده است

و بدون مقدمه سوم،اگرقدر متیقن همه مرادش باشد،اخلال به غرض متکلم نمیشود زیرا فرض این است که متکلم در صدد بیان تمام مرادش بوده و ان را بیان کرده نه اینکه در صدد بیان اینکه متیقن،همه مرادش است تا به بیان مرادش اخلال شود.

1000–ثم لایخفی علیک ان المراد بکونه...

مخفی نماند که مراد از اینکه متکلم در مقام بیان تمام مرادش است(که اولین مقدمه حکمت بود)،فقط بیان مراد و اظهار مراد و فهماندن مرادش است.حتی اگر جدی نباشد.بلکه به عنوان قانون و قاعده کلی بیان کند.که تا زمانی که مخاطب به دلیلی قوی تر و حجتی مخالف با ان نیافت،از این قانون پیروی کند.(و متحیر نماند)

نه انکه بیان به معنایی که در بحث قاعده قبح تاخیر بیان از وقت حاجت،گفته شد(که به ان ،بیان جدی حقیقی گفته میشود)در نتیجه پس از دست یافتن بر مقید(که با مطلق) مخالف است کاشف از این باشد که متکلم در مقام بیان نیستخیر اینگونه نیست .لذا

بادست یافتن بر مقید،اطلاق مطلق و صحت تمسک به مطلق،اصلا و هرگز منثلم و دچار رخنه نمیشود.

1001-و از مطالبی که ذکر کردیم(که اطلاق نیاز به مقدمات حکمت دارد)روشن شد که نکره اگر بخواهد بر شیاع و عموم دلالت کند نیاز دارد به مقدمات حکمت انجایی که قرینه حالیه و مقالیه نباشد.

1002-مطلبی باقی ماندمطلبی و ان اینکه بعید نیست در انجایی که مخاطب شک کند ایا متکلم در مقام بیان تمام مراد است(یا در مقام اهمال و اجمال))اصل،در صدد بیان بودن تمام مراد است.(که به ان اصاله البیان می گویند)به این علت که سیره اهل محاوره ،تمسک به اطلاقات است اگر قرینه ای بر خلاف مطلقات که وجه ان را به جهت دیگری تغییر دهد، نباشد.

لذا می بینی که مشهور همیشه به اطلاقات تمسک می کنندر حالی که احراز نکرده اند که مطلق در صدد بیان بوده است.

و بعید است علت ان این باشد که مشهور عقیده داشته باشند که مطلقات برای شیوع و عموم وضع شده اند.ولو این نسبت را به انها داده اند.و شاید علت این نسبت این است که ملاحظه کرده اندکه نباید بدون احرازبه مطلق تمسک شود پس حالا که تمسک شده پس حتما بخاطر این است که مطلق برای شیوع وضع شده است!و از این غفلت کرده اند که مشهور بخاطر اینکه متکلم در مقام بیان است به اطلاق کلامش تمسک کرده اند.

1003-ثم انه قد انقدح بماعرفت...

وقتی که حمل مطلق بر اطلاق اگر قرینه حالیه و مقالیه نبود ،متوقف است بر قرینه حکمت که ان هم متوقف است بر وجود مقدمات حکمت، روشن میشود اگر مطلق انصراف داشت به خصوص بعضی افراد یا برخی اصناف،مطلق دارای اطلاق نیست.زیرا

مطلق فقط در خصوص همان فرد یا صنف،ظهور دارد یا متیقن اط مطلق،همان صنف یا فرد است.ولو مطلق(لفظا)ظهور در ان فرد یا صنف نداشته باشدزیرا مراتب انصراف مختلف است.چنانچه از مراتب انصراف این است که نه ظهور در این و یا ان دارد بلکه انصراف بدوی بوده وبا اندک تاملی برطرف میشود. و نیز از مراتب انصراف،انصرافی است که موجب اشتراک یا نقل می گردد

(انصراف، به معنای توجه ذهن به برخی ازافراد طبیعت، هنگام شنیدن لفظ مطلق می‌باشد؛ به بیان دیگر، انصراف عبارت است از حضور معنایی معین به ذهن، هنگام شنیدن لفظ مطلق، در حالی که لفظ دارای معنایی فراگیر و شامل افراد متعدد است، مثل این که از شنیدن کلمه » حیوان« ، ذهن به غیر انسان انصراف پیدا می‌کند و خود انسان به ذهن نمی‌آید، در حالی که حیوان، انسان را نیز شامل می‌شود. و یا با شنیدن جمله «امسحوا» در آیه وضو ، ذهن انسان به سوی مسح با دست می‌رود نه چیز دیگر.)

1004-اگر اشکال شود که چگونه چنین میشود(انصراف گاهی موجب نقل یا اشتراک است)درحالی که گذشت که تقیید موجب مجاز نیست(یعنی استعمال مطلق در مقید،حقیقت است و معنای دیگری ندارد تا بگوییم در ان معنا مشترک است یا بدان معنا منتقل شده است)

1005-جواب داده می شود:علاوه بر اینکه گفته شد تقیید مطلق مستلزم مجاز نیست نه اینکه مجاز ممکن نیست و این کار ممکن است،(مثلا رقبه بگوییم و رقبه مومنه اراده کنیم این ممکن است)ایکه کثرت اراده مقید هنگام اوردن مطلق،ولو مستند با دلالت کننده دیگری(مانند قرینه منفصله باشد)چه بسا به درجه ای برسد که باعث شود در ذهن مخاطب این اُنس پیدا شود(هر دفعه متکلم مطلق را می اورزد مرادش مقید باشد کم کم این در ذهن مخاطب اُنس می گیرد که اصلا همیشه مراد متکلم از این مطلق،مقید است)مانند مجاز مشهور یا اینکه از هر مطلقی،مقید معینی یا مقید اختصاصی اراده شود همانند منقول بالغلبه اینگونه است.

(← عَلَم بالوضع و علم بالغلبه

علم بالوضع آن است که از ابتدا نامی برای شخصی معیّن وضع شده باشد؛ مانند نام ابراهیم که بر حضرت ابراهیم نهاده شده است. در مقابل، علم بالغلبه آن است که در آغاز، نامی بر کسی یا چیزی اطلاق می‌شود. سپس بر اثر فراوانی کاربرد، آن نام، مخصوص آن شخص می‌شود؛ به طوری که هرگاه آن نام بر زبان رانده شود، همان شخص خاص به ذهن می‌آید؛مانند، نام فرعون که در ابتدا لقب ویژه پادشاهان مصر بوده است؛ امّا بر اثر فراوانی اطلاق این لقب بر پادشاه زمان موسی (علیه‌السلام)، خاصّ وی شده است و از نام فرعون فقط همو به ذهن می‌آید)

1006-تنبیه:و هو انه یمکن ان یکون للمطلق جهات عدیده...

ممکن است یک لفظ مطلق چند تا جهت داشته باشد که از یک جهت،در مقام بیان باشد و از جهت دیگر در مقام اجمال یا اهمال.در این مورد نسبت به جهتی که در صدد بیان است ،لفظ مطلق را حمل بر اطلاق می کنیم.و نمی توانیم نسبت به جهت دیگر هم حمل بر اطلاق کنیم مگر بین این دوجهت ملازمه عقلی یا شرعی یا عادی باشد

1007-فصل:اگر مطلق و مقیددر حالی که هم را نفی می کنند وارد شوندیا در نفی و اثبات باهم مختلفند(مانند اعتق رقبه و لاتعتق رقبه کافره) یا باهم موافقند.(اعتق رقبه.اعتق رقبه مومنه)

انجایی که باهم مختلفند،اشکالی نیست که مطلق ،مقید میشود.و اگر هردو موافق بودند مشهور می گویندمطلق،مقید میشود.به دلیل اینکه جمع بین دو دلیل است(دلیل مطلق و دلیل مقید)

1008–ولی بر مطلب مذکور(جمع بین دو دلیل) اشکال شده(میرزای قمی) که میتوان طور دیگری جمع کرد(مطلق سر جایش بماند)و مقید هم بر استحباب حمل کنیم.

ولی بر این حرف اشکال شده(شیخ انصاری) که(طبق حرف شما باید در معنای لفظ تقیید تصرف کنیم)و طبق حرف مشهور نیاز به تصرف درمعنای لفظ تقیید نیست بلکه در یکی از وجوه معنای مطلق تصرف میشود و ان وجه،مقتضی تجرد معنای مطلق از قید و قرینه است وقتی مطلق امد خیال کردیم لفظ مطلق در مقام بیان تمام مراد است ولی با امدن تقیید، بطلان ان تخیل روشن شد.و پی می بریم اجمالا قیدی وجود د ارد پس اصلا اطلاقی در مطلق نبوده که نیاز به تصرف در ان شود برخلاف نظر میرزای قمی که باید در مقید تصرف کنیم ان را بر استحباب حمل نماییم.

1009–و انت خبیر بان التقیید ایضا تصرفا...

مصنف به حرف شیخ انصاری اشکال کرده که خود تقیید هم نوعی تصرف در مطلق به حساب می اید. زیرا قبلا دانستید که پیروز شدن بوسیله مقید بر مطلق،کشف نمی کند که مطلق در مقام بیان نبوده بلکه نشان می دهد مطلق که به مک مقدمات حکمت،ظاهرش مطلق بود،مراد جدی متکلم نبوده است.منتهی تصرف در مطلق به این صورت،باعث مجاز در امر مولی نمیشود.

1010–بعلاوه اگر مقید را به معنای استحباب بگیریم باعث مجاز در امر نمیشودزیرا مقید اینجاهم در به معنای وجوب استعمال شده است ولی وقتی مقید در او ملاک استحباب است فاستحباب افضل افراد وجوب است نه اینکه مانند سایر مستحبات باشد که در مقابل وجوب باشد.

1011–اری اگر احراز شدن اینکه مطلق در مقام بیان بوده با کمک اصل(اصاله البیان)بوده حالا که مقید هم در کلام امده برای توفیق بین ایندو می گوییم متکلم در مقام اهمال بوده است.برخلاف مقتضای اصل(اصل این است که در مقام بیان بوده)

1012–علت اینکه مطلق بوسیله مقید قید میخورد چون امر تعیینی(که در مقید است اعتق رقبه مومنه)قوی تر است از ظهور مطلق در اطلاق.

1013–وربما یشکل بانه یقتضی التقیید...

چه بسا اشکال میشود که درباب مستحبات هم ما مطلق و مقید داریم که اگر مطلق و مقید هر دو استحبابی باشند بازهم مطلق بوسیله مقید،قید میخورد(مثلا امام فرمود در روز عاشورا زیارت عاشورا بخوان.دیگری امد امام فرمود زیارت عاشورا با دعای علقمه بخوان)با اینکه مشهور بنایشان بر ای است که ایجا مقید ،فقط استحباب مطلق را تاکید می کند.(و مطلق بحال خودش باقی می ماندیعنی همان زیارت عاشورا کفایت می کند)

مگر اینکه بگوییم در باب مستحبات ،افراد مستحب بحسب محبوبیت باهم تفاوت دارند

(در نتیجه امدن قید فقط برای تاکید استحباب است پس همان زیارت عاشورا کفایت می کند ولو اگر علقمه را هم خواند ثوابش بیشتر میشود)

1014–و یا بگوییم در ادله مستحبات،تسامح اشکال نداردپس کاری به مطلق نداشته باشیم و او را بر مقید حمل نکنیم و بگوییم قید برای تاکید استحباب امده از تسامح است

1015–اگر مطلق و مقید،متنافی بودند(که باید مطلق را بر مقید حمل کرد)دیگر فرقی ندارد هردو مثبت باشند یا هردو منفی.کما اینکه فرقی نداردوحدت تکلیف از دو مثبت یا دومنفی را از وحدت سبب بدست بیاوریم یا غیر ان از قرینه حالیه ومقالیه بر حسب انچه نظر اقتضا می کند.

(توضیح: موردی که سبب در آن ذکر شده است و این بر سه قسم است

مانند: (ان افطرت فاعتق رقبهٔ) و (ان افطرت فاعتق رقبهٔ مومنهٔ) در این حال چون هر دو مثبتین هستند باید به دنبال وحدت و عدم وحدت تکلیف رویم و چون سبب واحد است در می یابیم که حکم واحد است در نتیجه .باید مطلق بر مقید حمل شود

گاه سبب ها متغایر است مانند: (ان افطرت فاعتق رقبهٔ) و (ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ مومنهٔ). در اینجا چون مثبتین هستند و حکم و تکلیف متعدد .است باید به هر دو جداگانه عمل شود و مطلق بر مقید حمل نمی شود

مانند: (ان افطرت فاعتق رقبهٔ) و (اعتق رقبهٔ گاه یکی سبب دارد ولی دیگری بی سبب است **مومنهٔ). در این قسم، چون احتمال تعدد تکلیف می دهیم به دلیل اینکه دو خطاب وجود دارد باید به هر دو تکلیف عمل کنیم. در اینجا خطاب یقینا متعدد است ولی نمی دانیم تکلیف هم متعدد است یا نه از این رو بر .اساس قاعده یاشتغال عمل می کنیم)**

1016-تنبیه:لافرق فیما ذکر من الحمل فی المتنافیین...

اینه گفته شدمطلق را در متنافیین حمل بر مقید می کنیم فرقی ندارد که اندو در مقام بیان حکم تکلیفی باشند(مانند مثال عتق رقبه)یا در مقام بیان حکم وضعی مانند سببیت و مانعیت و جزئیت باشند.لذا اگر امده باشد که مثلا بیع سبب فلان میشود و در دلیل دیگر امده که فلان بیع سبب ملکیت شده(مثلا بیع بزبان عربی)، و ما از دلیل خارجی بدانیم که مراد متکلم یا بیع بطور مطلق است یا بیع خاصی سبب ملکیت است در اینصورت باید مطلق را حمل بر مقید کنیم اگر ظهور دلیل مقید در تقید قوی تر از ظهور دلیل مطلق باشد چون بین عرف است که مطلق را ذکر کرده ولی مرادشان مقید است

بر خلاف عکس ان که معمول نیست قید را ذکر کرده و مطلق را اراده کنند.با الغا مقید و حمل مقید بر اینکه بر قید غالبی یا وجه دیگر حمل نمائیم.

1017-تبصره ای که خالی از تذکر نیست:مقتضای مقدمات حکمت در مطلقات به یک وجه نیست و بحسب مقاماتش فرق دارد زیرا گاهی حمل می شود مطلق بر عموم بدلی و گاهی عموم استیعابی و گاهی برنوع خاص که مطلق بر ان منطبق است بر حسب اقتضاءو خصوصیت مقام و اختلاف اثار حمل میشود که در سایر قرائن هم حال همین است.

لذا مقدمات حکمت در اطلاق صیغه امر اقتضا می کند که مراد خصوص وجوب تعیینی عینی و نفسی بوده و اراده غیر ان(مانند وجوب تخییری یا کفایی) نیاز به بیان اضافه دارد

1018-فلا محیص عن الحمل علیه فیما اذا کان بصدد البیان...

(اراده شیاع و عموم در صیغه امر بی معناست)لذا ناچار که صیغه امر را حمل بر وجوب تعیینی نفسی عینی کرد اگر مولی در صدد بیان باشد.

همینطور مقدمات حکمت اقتضا می کند حمل کنیم لفظ مطلق را بر عموم فراگیر مانند "احل الله البیع"و "حرم الربا"(که دلالت بر حلیت همه نوع بیع و حرمت همه نوع ربا دارد)

زیرا اراده بیع مهمل یا مجمل منافات دارد با این فرض که مولی در صدد بیان بوده است.از طرفی نمی توان عموم را عموم بدلی دانست چون با مقام مناسبت ندارد

(مقام،مقام امضای حکم نسبت به معاملات متعارف است) ومجالی برای احتمال اینکه مراد از بیع اینجا،بیعی که مکلف اختیار کرده باشدولو هر بیعی باشد نیست و نیاز به قرینه دارد که از اطلاق بدون قرینه ،بیعی که مکلف اختیار کرده فهمیده نمیشود.

1019–نمی توان امثال"احل الله البیع (که بیع بعد از امر غیر تکلیفی واقع شده)را قیاس کرد با امثال اعتق رقبه که مطلق(رقبه) در متعلق امرتکلیفی (اعتق) قرار داردکه در این دومی نمی توان عموم فراگیر اراده کرد و اراده غیر عموم بدلی اگر چه ممکن است(مثلا مراد رقبه مومنه باشد)ولی با مقدمات حکمت و اینکه مطلق در صدد بیان بوده منافات دارد.

1020–فصل:در مجمل و مبین: مراد از مبین انجایی اطلاق میشود که برای لفظ ظاهری است و از نظر متفاهم عرفی ان لفظ قالب برای خصوص ان معناست.(هرگاه ان لفظ بیاید ان معنا از او فهمیده میشود)و مجمل برخلاف مبین است. پس انچه ظهور ندارد مجمل است ولو مراد متکلم با قرینه معلوم باشد.همانطور انچه ظهور دارد مبین است ول با قرینه بدانیم متکلم ظاهر را اراده نکرده و به تاویل میرود.برای مبین و مجمل در ایات و روایات موارد کثیری است ولی افرادی هم هست که مبین و مجمل بودنشان مشتبه است.مانند ایه سرقت که معلوم نیست مراد از دست چی است؟و ایه حرمت امهات و ایه حلیت بهائم که در این موارد ،حلیت به عین اضافه شده است(حلال بون بهائم. حرام بودن امهات و...)

و مانند لا صلاه الا بطهور.

اثبات مجمل و مبین بودن با برهان ممکن نیست چون ملاک مجمل و مبین بودن این است که برای کلام ظهوری باشد و لفظ قالب معناباشد. و این با مراجعه به وجدان مشخص میشود.

نکته اخر اینکه مجمل و مبین دو وصف اضافی هستند یعنی احتمال دارد لفظ نسبت به شخصی مجمل و نسبت به شخص دیگر مبین باشدچون به معنای موضوع له ان اگاه نیست یا ظهور لفظ با قرائنی که نزدش است معارض است و لی همان نزد دیگران مبین است چون به موضوع له اگاه هستند و در نظرشان معارض نیست...

فهرست

درباره ایه الله آخوند خراسانی.....2

مقدمه موالف.....10

مقدمه کفایه.....14

مقصد اول در اوامر.....80

مقصد دوم در نواهی.....181

مقصد سوم در مفاهیم.....237

مقصد چهارم درعام و خاص.....269

مقصد پنجم در مطلق و مقید و مجمل و مبین....309